

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: L'évangile de la croix au point de vue de la théologie moderne

Autor: V.G. / Hoekstra, M.S.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379173>

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>

L'ÉVANGILE DE LA CROIX

AU POINT DE VUE DE LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

M. S. HOEKSTRA¹

I

Nos réformateurs commirent une inconséquence qui, pour être explicable, ne laisse pas que d'être fort grave. Ils acceptèrent de l'église romaine, sans le modifier essentiellement, le dogme de la satisfaction et enseignèrent que la mort de Christ emprunte sa valeur réelle et absolue de la nature divine de sa personne. Le catéchisme de Heidelberg offre ici à peu près la même doctrine qu'Anselme et reproduit les conceptions de la chevalerie du moyen âge. Dieu est le type du chevalier qui veut tirer satisfaction de son honneur blessé. Penser que le plus petit péché commis contre Dieu fait reposer sur le pécheur un poids de culpabilité infini, c'est admettre, avec le moyen âge, que le même forfait mérite une peine plus ou moins forte selon qu'il est commis contre un noble, un vilain ou un serf².

¹ L'auteur de cet article, l'un des professeurs du séminaire mennonite d'Amsterdam, compte parmi les théologiens libéraux de la Hollande les plus profonds, les plus savants et les plus féconds. Initié à toutes les branches de la théologie, il s'occupe spécialement de la philosophie religieuse et morale, comme le prouvent ses principaux ouvrages qui sont : *La liberté morale* (au point de vue indéterministe); *Le développement de l'idée morale dans l'humanité*; *L'espérance de l'immortalité*. L'article qu'on va lire est emprunté au journal théologique, *Theologisch tijdschrift*, que l'auteur publie avec cinq autres professeurs de la théologie libérale. (Cahiers de novembre 1873 et de janvier 1874.) M. Hoekstra, comme Vinet l'a dit de lui-même, n'est pas du nombre des écrivains qui naissent traduits; il a besoin qu'on le traduise. Ce travail est en conséquence une reproduction libre, mais, nous l'espérons, fidèle, des idées de l'auteur.

² Voir Schweizer, *Chr. Gl. n. prot. Grundsätze*, II, 1-5. 180.

Il y a là une grave inconséquence. En effet, le dogme de la satisfaction entend la moralité d'une manière que le protestantisme doit flétrir et n'a pas laissé de condamner sans miséricorde. Cette théorie admet une vertu sans obligation, une compensation des péchés par les vertus, une réversibilité des péchés et des mérites. Or, ces conceptions, admises par l'église catholique indépendamment du dogme qui nous occupe, sont répudiées par les protestants dans tous les autres domaines ; c'est dire qu'ils condamnent leur propre théorie de la satisfaction. En qualité d'être divin et d'homme saint, Jésus, dit-on, n'était pas obligé d'accomplir la loi de Dieu et moins encore de subir la mort. Soit ! mais il en résulte que l'un et l'autre sont moralement criminels, puisque la morale protestante n'admet pas de milieu entre le devoir et son contraire. L'obligation n'est pas le contraire de la liberté morale. La vraie liberté est une nécessité morale, et elle est diamétralement opposée au caprice et à l'arbitraire. On ne peut pas non plus se soustraire à une action moralement libre sans manquer à l'obligation morale. Jésus, dans les circonstances données et en vertu de sa haute vocation, était obligé de se livrer à la mort. Dire que, saint et sans tache, Jésus n'était pas tenu de mourir parce que la mort n'est que la peine du péché, est une absurdité évidente, démentie d'ailleurs par la mort du Saint. Mais, dit-on, Jésus s'est volontairement chargé des péchés des hommes. Cette thèse n'est pas moins absurde. De deux choses l'une : ou Jésus s'est chargé des péchés des hommes pour en endurer la peine, c'est-à-dire la mort ; mais c'est supprimer toute sincérité dans la conscience de Jésus que d'admettre qu'il s'est senti coupable de péchés qu'il n'avait pas commis ; ou bien il ne s'est chargé que de la *peine* de nos péchés ; mais c'est admettre des peines divines indépendantes du péché qu'elles doivent châtier et appliquer à Dieu les conditions les plus grossières de la justice humaine. Ajoutons que c'est briser les rapports naturels qui existent entre la justice morale et le salut, que d'admettre l'application que Dieu aurait faite à d'autres de la juste récompense due à l'obéissance du Christ. Enfin, comment combattrions-nous les œuvres surérogatoires des catholiques, si nous en

attribuons au Christ lui-même ? Le culte des saints et les indulgences sont parfaitement justifiés.

Hâtons-nous, cependant, de convenir que l'inconséquence de nos réformateurs s'explique aisément ; c'est qu'à la base de la théorie de la satisfaction se trouve une pensée religieuse très profonde qui les a séduits : la manifestation pleine et entière de la grâce de Dieu, qui surpassé infiniment notre faute. La colère de Dieu demandant à être apaisée est un élément capital dans la théorie, mais n'en est pas le centre ; car cet apaisement n'aurait-il pas pu se réaliser par notre condamnation ? Le centre de cette doctrine c'est que Dieu, grâce à son amour, n'a rien épargné, pas même son propre Fils, pour nous sauver. C'est ce qui fait dire à Calvin que les expressions : « *Deum fuisse hominibus inimicum, homines fuisse maledictos, donec sacrificio Christi expiata est eorum iniquitas,* » sont des « locutiones accommodatæ ad sensum nostrum, » mais que l'origine de la grâce qui nous échut en partage en Christ réside dans l'amour éternel de Dieu. (*Instit. II, XVI, 2-4.*) La même pensée est admirablement rendue par Petrus Martyr Vermilius. (*Loci communes*, 1580, pag. 216.) Vous demandez pourquoi la mort de Christ a été agréable à Dieu ? Il n'y a pas de meilleure raison que son amour infini qu'il a pu déclarer ainsi de la manière la plus parfaite et proposer en exemple aux hommes. Il n'y avait pas d'autre nécessité de la mort du Christ pour Dieu qui n'a pas voulu se délecter dans la vue des peines du Christ¹.

On se demande pourquoi ces mêmes hommes qui étaient pénétrés de l'infinité miséricorde de Dieu, l'ont revêtue d'un appareil juridique qui fourmille de contradictions logiques ? C'est que, d'une part, on a fait des conditions toujours flottantes de l'esprit moral autant d'antithèses abstraites qui s'excluent, et que, de l'autre, pour ne pas blesser la sainteté de Dieu, on a fait remonter une de ces antithèses à un fait concret ou historique. Ainsi, l'on a opposé l'ordre absolu que la loi de Dieu adresse à l'homme à l'incapacité absolue de l'homme d'accomplir cet ordre ; d'où résulte la condamnation absolue de quiconque n'accomplit pas cet ordre. Ces abstractions, on les a

¹ Cf. Schweizer., *l. c.*, pag. 176, etc., et *Refor. Dogm.*, pag. 118 etc., 376-379.

transportées à Dieu. On a introduit, par le prétendu fait de la chute, un tel antagonisme entre la justice absolue de Dieu et sa grâce infinie, que le Christ finit par être un rédempteur pour Dieu plus encore que pour les hommes. A ce point de vue, un Spurgeon ne doit pas nous surprendre lorsqu'il envisage de préférence l'œuvre de la rédemption comme une heureuse issue pour Dieu, ballotté entre sa grâce qui veut pardonner et sa justice qui ne le permet point. En effet, en se plaçant au point de vue légal, on considère de préférence le péché comme une coulpe qui demande à être expiée ; on stigmatise la plus faible déviation de l'idéal moral comme un péché digne de la damnation ; on somme l'homme, engagé dans les conditions du développement, de réaliser la perfection, tandis qu'on l'estime à la fois incapable de faire aucun bien et de se délivrer de la puissance du péché. A ce point de vue, il faut le dire, il n'y a pas de théorie qui, malgré ses contradictions logiques, se recommande davantage à la conscience morale, surtout si l'on combine avec elle l'idée *mystique* de notre union avec Christ, comme de celle du chef avec les membres du corps. Et c'était encore le cas des réformateurs. « An convenit Deo, demande Th. de Bèze, ut aliena justitia quispiam justus habeatur? Alienā quidem est quatenus extra nos est et in alio subjecto, nempe Christo, residet ; sed aliena non est, quatenus illud ipsum subjectum, nempe Christus, nostrum est atque adeo spiritualliter per fidem factum est unum nobiscum, ut spiritualis vita a Christo mystico, capite, ad subjectum mysticum, corpus, defluat. Imputationis fundamentum est quod ille unum est nobiscum¹. »

Tels sont les fondements sur lesquels repose la théorie de la satisfaction. Il est évident qu'ils croulent du moment qu'on se donne pour point de départ non l'absolu, l'idéal, l'abstrait, la métaphysique, mais les expériences spirituelles de l'homme, ainsi que l'esprit protestant l'a toujours fait davantage à partir du XVIII^e siècle. A ce point de vue, qui refuse à l'homme tout ce qui est absolu pour ne voir en lui qu'un être fini qui se développe, toutes les antinomies absolues tombent, état de justice

¹ Schweizer. *Ref. Glaubensl.*, II, 420.

primitive, chute, perdition, incapacité complète du bien, régénération déterminée une fois pour toutes. Dès lors aussi, on ne peut plus s'imaginer posséder une connaissance de Dieu et de ses perfections suffisante pour oser définir ce que Dieu a pu ou non faire et vouloir. Au contraire, on est convaincu que ce qu'on appelle les perfections divines ne sont pas des qualités de Dieu comme tel, mais des représentations que l'homme se fait des rapports différents de Dieu et du monde, représentations inspirées par nos besoins religieux, ou, pour parler avec Schleiermacher, différents modes par lesquels notre conscience religieuse se sent en rapport avec Dieu, et non des caractères particuliers de l'Etre suprême lui-même. Bref, on ne se flatte plus de comprendre quoi que ce soit aux réalités adorables de l'essence divine ; et, si on lui attribue des perfections morales, on n'y voit que des révélations de l'essence morale de Dieu, laquelle, selon l'évangile, est l'amour. Dès lors, le conflit de l'amour et de la justice en Dieu devient absurde. Si l'amour parfait de Dieu, appelé ici *justice*, exige la punition du pécheur pour son bien, l'acquittement de la peine serait un manque d'amour ; si, au contraire, l'amour, appelé ici *miséricorde*, exige l'acquittement de la peine pour le bien du pécheur, l'infliction de la peine serait un acte de vengeance personnelle. L'orthodoxie ne peut admettre le conflit en Dieu que par un grossier anthropomorphisme, qui considère la justice comme une espèce de nature morale à laquelle Dieu est lié, comme la *conscience* inviolable de Dieu, et la miséricorde comme une propriété de son *cœur* dont il aimerait à suivre les inspirations, pour peu que la justice le permît.

Au point de vue subjectif ou anthropologique, qui était déjà celui des rationalistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, toute idée d'expiation opérée par un fait historique déterminé s'évanouit. Töellner ne fit qu'énoncer une conviction générale, lorsqu'il déclara, en 1768¹, que la réconciliation de l'homme et de Dieu n'a pas besoin d'intermédiaire particulier, que la repentance et la conversion en sont les seules conditions possibles ; qu'il est absurde de parler d'un pécheur qui est dis-

¹ *Der thätige Gehorsam Christi untersucht.*

pensé des peines du péché ou d'un juste qui se charge de celles qui sont dues au pécheur, puisque la vraie peine du péché réside dans la condamnation de la conscience. Il n'y a que la repentance et l'amendement qui puissent nous en délivrer, et cette délivrance ne peut être un fruit de la mort de Jésus-Christ, qu'autant que ce fait est un moyen de repentance et de conversion.

Les adversaires supranaturalistes du rationalisme étaient imprégnés de trop d'éléments rationalistes pour pouvoir défendre sérieusement la doctrine de la satisfaction ; ils considéraient, pour la plupart, la mort de Christ non comme l'instrument du pardon divin, mais comme sa révélation ; cette mort, disaient-ils, ne réconcilie pas Dieu avec l'homme, mais l'homme avec Dieu en l'engageant à la repentance, au renoncement, au dévouement même au prix de sa vie. *A parte Dei*, la mort de Christ est la preuve la plus éclatante de l'amour de Dieu qui veut à la fois pardonner le péché et en détourner. On ne saurait concevoir rien de plus superficiel que cette conception. En effet, la mort de Christ ne peut être une manifestation de l'amour infini de Dieu, que si Dieu a montré dans ce fait un amour infini, c'est-à-dire s'il y a un rapport objectif entre ce fait et notre salut. On répond : n'est-ce pas ici la plus haute manifestation de l'amour de Dieu, qu'il veut sauver les hommes même après qu'ils ont commis un crime aussi grave que la crucifixion ? Mais d'abord ce crime a été commis par ignorance, au témoignage de la Bible elle-même ; ensuite ce crime ne retombe que sur ceux qui l'ont commis ; enfin, à admettre notre solidarité à tous dans ce crime, laquelle au reste n'est que gratuite, la mort de Christ, au point de vue de la théorie qui nous occupe, n'est pas la manifestation même de l'amour de Dieu, mais uniquement l'occasion par laquelle Dieu le manifeste.

Les théories orthodoxes et socinianes sont diamétralement opposées les unes aux autres. Schleiermacher appelle la première *magique*, parce que, d'après elle, les bienfaits de la mort du Christ s'appliquent directement à chaque individu, sans l'intermédiaire de la propagation historique de la vie du Christ

dans l'église, en sorte qu'ici, au fond, la vie de la communauté est superflue. Il donne à la théorie socinienne le nom d'*empirique*, parce qu'elle n'accorde de vertu rédemptrice qu'à la doctrine et à l'exemple de Jésus-Christ, qui déterminent notre perfectionnement. C'est entre ces deux extrêmes qu'il place sa théorie ; il l'appelle *mystique*, parce que tout s'y groupe autour de l'idée de la communauté de vie qui existe entre le Christ et nous. Etudions brièvement cette théorie¹.

Schleiermacher refuse à la mort de Jésus-Christ toute signification *spécifique* pour notre salut. Le salut, dit-il, est renfermé tout entier dans la parfaite communion de vie avec Christ; or celle-ci était déjà possible avant sa mort. La mort du Christ, dans la question du salut, n'est donc pas un élément primitif, mais secondaire. Elle l'est pour deux raisons : 1^o elle manifeste la perfection de l'activité du Christ pour établir la communauté de vie spirituelle; car pour la fonder, il n'a pas même reculé devant la mort; 2^o Fruit du péché des hommes, elle permet à Christ de réaliser parfaitement la sympathie du péché. Schleiermacher refuse à la souffrance *physique* de Jésus une vertu expiatrice spéciale, parce qu'elle n'ajoutait guère à la puissance du péché qui l'assiégeait et ne pouvait pas troubler la joie de sa piété élevée. Il attribue à l'activité du Christ une double vertu dont l'une est inséparable de l'autre, vertu de *délivrance* par la communication de sa perfection; vertu de *réconciliation* par la communication de son bonheur. Il admet que l'obéissance de Christ est *notre justice*, en tant que le principe de la nouvelle vie, germe de la parfaite justice, qui émane de Christ, habite en nous. On peut dire même dans un certain sens que le Christ par son obéissance a satisfait à la justice divine et nous a délivrés de la peine du péché. Dans chaque association humaine, dit-il, règne une exacte proportion de mal physique et de péché, l'un étant le châtiment de l'autre, quoique chaque individu ne soit pas frappé pleinement ni exclusivement du mal qui se trouve en rapport avec son péché personnel. Or, puisque la force de chaque péché à causer le mal s'épuise dans celui qu'il a causé et que les justes subis-

¹ *Der Christl. Glaube*, § 100-105.

sent souvent les châtiments que d'autres avaient mérités, il en résulte que ces derniers peuvent ne plus en être atteints. Appliquons ce principe au Christ. Les péchés du monde entier, ceux des juifs et ceux des païens, ont contribué à sa souffrance, et c'est alors que la sympathie du Christ pour les pécheurs a dû parvenir à son comble. Or, en remportant la victoire sur péché, il a remporté aussi la victoire sur le rapport du péché avec la souffrance. D'où il résulte que la souffrance du Christ a ôté la peine du péché, parce que la souffrance, dans la communion avec Christ, ne se ressent plus comme châtiment. La souffrance, dans la communion de Christ, devient une souffrance qu'on endure à cause de la justice. Au reste, elle durera jusqu'à ce que le péché soit totalement surmonté et présentera toujours, même chez ceux qui ne sont que relativement innocents, un caractère de substitution vicaire.

J'ai insisté sur la théorie de Schleiermacher parce que toutes celles qui règnent de nos jours retournent à l'orthodoxie avec des modifications plus ou moins grandes imposées par la science ou bien reproduisent plus ou moins celle de cet illustre théologien. Cette théorie revient en définitive à ceci, c'est que l'essence de la mort de Christ, comme moyen de salut, réside exclusivement dans le caractère moral de sa personne qui éclate dans ce fait. En tant que mystique ou basée sur l'idée de la communion avec Christ, cette théorie n'est pas nouvelle ; elle n'est qu'une modification de celle qui s'est perpétuée dans l'église depuis les temps apostoliques : l'homme réconcilié avec Dieu par l'incarnation, c'est-à-dire par l'union de l'homme et de Dieu accomplie dans l'apparition de l'homme-Dieu.

Nous allons après ce coup d'œil rétrospectif exposer nos idées.

II

Les vérités générales, les dogmes ne peuvent jamais dépendre absolument de tel ou tel fait historique. Le supranaturaliste *in optima forma* ne nous contredira pas ; il accordera une signification dogmatique à des faits surnaturels, non à ceux qui

s'expliquent entièrement par la loi de la causalité historique. Il faut en dire autant de certaines dispositions ou conditions morales: la foi accordée aux récits d'un fait historique ne saurait jamais être absolument indispensable à leur éclosion. Le fait historique le plus important n'est jamais unique dans son espèce, soit par les principes moraux qu'il représente, soit par la foi qu'il manifeste ; il a toujours des analogues éloignés ou rapprochés.

Il en résulte que la croix de Christ, si importante qu'elle soit, ne nous révèle rien d'absolument nouveau, rien de spécifiquement différent de ce qui existe, et qu'on ne peut la qualifier d'absolument nécessaire, ni du point de vue dogmatique, ni du point de vue moral. Cela est si vrai que si Jérusalem, au lieu de le crucifier, eût connu les choses qui appartenaient à sa paix, Jésus n'en aurait pas moins pu être le sauveur du monde.

Ce n'est pas tout. A parler rigoureusement, on ne peut dire qu'une action part d'un principe que lorsque, libre sous tous les rapports, elle n'est commandée en aucune manière par les circonstances. Or, la mort de Jésus est une action libre, un dévouement volontaire, en tant qu'il aurait pu s'y dérober, s'il avait consenti à trahir son devoir; mais elle ne l'est pas, en tant que Jésus ne s'est pas donné la mort, qu'elle lui a été infligée par ses ennemis. La mort de Jésus ne prouve donc rien que ne prouve aussi sa vie; elle est la manifestation parfaite des principes religieux et moraux qui dirigèrent toute sa vie, le triomphe accompli, pour parler avec Schleiermacher, de l'esprit sur la chair. Sa mort n'est pas quelque chose à côté ou au-dessus de sa vie. L'une est la confirmation, le sceau de l'autre. Voilà la base de toutes les théories libérales depuis Schleiermacher.

On quitte le domaine de l'histoire, du moment où l'on considère ce fait en soi comme une manifestation directe de telle ou telle perfection de Dieu, de son amour, de sa grâce, de sa justice, de sa sainteté; et il n'y a que le dogmatisme le plus aveugle qui puisse soutenir que le meurtre détestable du meilleur des enfants des hommes puisse être une révélation de l'amour que Dieu porte à l'humanité, de sa sainteté et de sa justice dans

le gouvernement du monde. Au contraire, c'est une pensée repoussante que Dieu se soit servi de la perversité des ennemis de Jésus pour manifester son saint amour au monde, alors même que ce crime a eu des effets bénis.

Tout cela ne nous empêche pas de considérer la mort de Jésus, ainsi que d'autres faits dominants de l'histoire comme une révélation divine. D'abord elle l'est par son rapport avec sa vie tout entière ; toute âme pure est un miroir où Dieu se réfléchit ; combien plus celle de Jésus l'a-t-elle été dans sa mort qui lui fit déployer toute sa vie divine. Elle l'est ensuite par les grands effets qu'elle a eus pour le genre humain, en devenant la force centrale du développement de l'église. On peut dire la même chose, *mutatis mutandis*, d'autres hommes éminents et d'autres événements importants, mais jamais dans la même mesure qu'ici, à cause de la signification exceptionnelle que la personne et la vie de Jésus ont eue pour l'histoire du développement religieux. C'est ce qui fait naître la question : comment la mort de Jésus a-t-elle donné à sa personne, à sa vie, à sa doctrine, la signification qu'elle a acquise et qu'elle possède encore pour l'histoire de l'église et sa vie religieuse ?

On peut envisager la mort de Jésus-Christ avec le Nouveau Testament, en tant qu'acte moral, de divers points de vue, comme l'idéal de l'obéissance à Dieu, de l'abnégation, de la foi, du triomphe remporté sur les tentations, de l'amour des hommes et de ses amis, de la sympathie pour nos misères, de la communion bienheureuse et inaltérable avec Dieu. C'est surtout chez Paul et le quatrième évangéliste que nous trouvons l'idée que Christ a, par sa croix, prononcé la condamnation sur tout assujettissement de la conscience à la lettre morte, aux ordonnances, aux traditions, bref aux prétendues choses saintes d'Israël, en sorte que la croix est l'étandard de la vraie liberté spirituelle, du culte de Dieu en esprit et en vérité. Je n'oserais pas affirmer que Jésus lui-même ait considéré sa mort de ce point de vue; car dans ce cas il y aurait eu quelque chose de mesquin dans l'angoisse qu'il ressentit aux approches de sa fin. Il me semble que le Christ souffrant ne gagne pas en vraie grandeur lorsque nous lui supposons une vue claire des fruits

que sa mort apporterait au monde. Sans doute, il savait par une expérience croissante que sa parole et sa vie devaient paraître aux juifs une agression hostile, un blasphème et qu'elles feraient éclater un combat à outrance. (Math. X, 21, 34, suiv. ; Marc XIII, 12 ; Luc XII, 49, suiv., XXI, 16, suiv.) Il ne voulait ni s'en dissimuler les suites à lui-même, ni les cacher à ses amis ; il leur annonçait continuellement qu'ils allaient être haïs, persécutés, tués à cause de lui et qu'ils ne pourraient être ses disciples qu'à condition qu'ils acceptassent cette destinée douloureuse. (Math. V, 10, suiv. ; X, 17-23, 38, suiv. ; XVI, 24, suiv. ; XXIII, 24 ; XXIV, 9, etc.)

La signification de la mort de Jésus pour son église doit se trouver en rapport immédiat avec les causes historiques de ce fait, c'est-à-dire avec l'antagonisme qui se forma entre les principes de Jésus et ceux du judaïsme officiel, car la mort de Jésus est le fait de ses ennemis.

Or quel était cet antagonisme qui a eu pour suite la mort de Jésus ?

En comparant la prédication de Jésus à celle des anciens prophètes d'Israël nous n'y découvrons guère de différence essentielle. Celle de Jésus n'offre pas de principes moraux ou religieux *nouveaux*. La justice qu'il prêchait était la même que celle sur laquelle insistaient les prophètes. Et s'il a donné des idées plus profondes sur l'amour de Dieu et du prochain, le pardon des péchés, etc., il faut convenir que ce fait ne saurait constituer son antagonisme. Celui-ci naquit *de la confusion judaïque de l'intérieur avec l'extérieur en matière de religion*, confusion dont l'effet inévitable fut la prépondérance de l'œuvre des mains sur l'œuvre du cœur. Or Jésus n'opposa pas seulement à l'acte la disposition, mais il affirma qu'*elle et elle seule constitue la valeur morale de l'homme*, qu'elle est la seule chose nécessaire. Ce principe était nouveau, et fut la grande cause de la résistance. L'essentiel de la piété juive n'était pas seulement superflue aux yeux de Jésus, mais funeste : vous annulez le commandement de Dieu, dit-il, par votre tradition. (Math. XV, 3.) L'observation rigoureuse des cérémonies était au fond, à ses yeux, le reniement de la vraie piété. Il voyait dans les persécu-

tions que les juifs avaient de tout temps fait subir aux prophètes la preuve irréfragable de l'opposition du formalisme des uns à l'esprit des autres. (Math. V, 12; XXIII, 29, suiv.; Luc XIII, 33, suiv.) Dans la parabole de l'esprit impur, Jésus déclare que les demi-mesures ne suffiraient pas pour exterminer le mal. (Math. XII, 43-45.) Ici la prédication était impuissante : tant que la piété conservait son caractère formaliste, la conversion temporaire devait finir par aboutir à un formalisme redoublé et enfanter une déchéance plus profonde : l'esprit impur s'adjoint sept autres esprits plus méchants que lui ; et la dernière condition de cet homme est pire que la première. Il en sera de même de cette méchante génération. Jésus ne se contente pas d'attaquer les saints hommes, il s'explique avec la même franchise sur les choses saintes : je veux miséricorde, non sacrifice. Le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat. Le récit de la purification du temple est sans doute un récit fictif sans base historique, mais il présente une image bien juste de l'activité spirituelle de Jésus. Tout plaide enfin pour l'authenticité de la parole importante : Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir en trois jours. (Math. XXVI, 61; Jean II, 19; Comp. Act. VI, 13.)

La hiérarchie israélite comprit très bien à quoi devait aboutir le succès d'une telle prédication. Au point de vue des chefs du peuple, on ne pouvait voir en Jésus qu'un ennemi, un traître de la religion des pères. Celui qui à l'exemple des évangélistes, qui n'étaient ici rien moins que des appréciateurs impartiaux, fait des juifs autant de monstres, oublie que les Israélites les plus pieux et les plus honnêtes ont aussi signé l'arrêt de mort prononcé contre Jésus. Si Luc XXIII, 61 raconte que Joseph d'Arimathée, homme droit et juste, ne s'était associé ni au dessein, ni aux actes des autres sénateurs, nous lui opposons le fait qu'un Saul également droit et juste partageait avant sa conversion le point de vue des ennemis de Jésus. La hiérarchie juive ne pouvait voir qu'une agression criminelle des choses saintes, un crime capital dans les mêmes actes qui nous annoncent l'excellence morale de Jésus. En conséquence quand les évangélistes racontent que c'est *par envie* que les juifs ont

livré Jésus (Math. XXVII, 10 ; Marc XV, 10), nous ne saurions admettre cette idée. Il n'y a pas de raison de révoquer en doute la bonne foi des juges de Jésus; au contraire, ils étaient pleinement convaincus d'agir à son égard conformément à la volonté de Dieu. Je me permettrai d'en fournir les preuves.

Et d'abord il n'est pas probable que Jésus, qui ne visita Jérusalem que rarement et pour peu de temps, ait été en grand contact personnel avec les membres du conseil avant sa procédure; il ne pouvait donc guère encourir leur haine personnelle.

Observons ensuite que le sérieux, la sévérité de la prédication de Jésus ne suffisent pas pour expliquer sa croix. Jean-Baptiste n'était ni moins rigide, ni moins agressif que lui, et cependant les juifs, loin de l'attaquer, l'ont honoré. S'il est décapité, c'est par des motifs politiques comme Josèphe le déclare expressément (*Ant. XVIII, 5, 2.*): « Hérode jugea bon, dit-il, de le tuer pour prévenir une révolution. »

Notons aussi que ceux qui ont poussé le plus énergiquement à l'arrestation et à la condamnation de Jésus étaient sadducéens: or les sadducéens ne se seront pas souciés des sévères apostrophes que Jésus adressait à leurs ennemis, les pharisiens.

Enfin, les épîtres de Paul nous permettent de saisir la vraie cause de la haine que les juifs portaient à Jésus. En effet, d'abord disciple de Gamaliel et plus tard objet de la même haine que Jésus, il est en mesure de nous l'expliquer. Et que dit-il? La seule raison qui porte les juifs à persécuter Paul, tandis qu'ils laissent en général les autres apôtres en repos, c'est qu'il ne prêche plus la circoncision. (Gal. V, 11; VI, 12-14.) Voilà ce qui fait de la croix un scandale. Aussi les judéo-chrétiens insistent-ils sur la circoncision, afin de ne plus être persécutés à cause de la croix. Que dit-il encore? Il déclare (1 Cor. II, 7, 8,) que les juifs ont crucifié le Seigneur faute de connaître le mystère de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire la vocation des gentils et l'abolition du particularisme juif. C'est la méconnaissance de ces desseins de Dieu qui le faisait souffrir lui, comme autrefois Jésus, ensorte qu'il portait les *στιγματα των Ιησου* (Gal. VI, 17),

que ses *παθηματα* étaient ceux du Christ (2 Cor. I, 5) et complétaient les *θλιψεις* de Christ. (Col. I. 24.)

Nous concluons donc que la condamnation de Jésus ne fut l'effet ni d'une haine personnelle, ni du courage et de la franchise de Jésus, ni d'un malentendu dans l'acception ordinaire de ce terme. Elle ne fut donc pas un meurtre juridique proprement dit. Au contraire les juges de Jésus ont très bien compris la portée de sa doctrine et de ses procédés et l'ont crucifié à cause d'elle. Les hommes de bien dans le sanhédrin y ont souscrit dans la conviction intime que cette doctrine sapait le judaïsme par la base. Si quelques-uns ont pu voir en lui un fanatique qui était à plaindre, la grande majorité a reconnu en lui un coupable digne de mort. Il s'agissait ici d'un inconciliable conflit entre deux principes opposés. Le quatrième évangile, qui au reste est le moins historique de tous, a vu ici plus clair que les synoptiques, quoiqu'il ait trop généralisé ces principes en les représentant comme l'opposition de la lumière et des ténèbres, de la vérité et du mensonge, de Dieu et du monde.

Nous ajouterons encore une remarque pourachever d'envisager la mort de Jésus de son vrai point de vue. Jésus figure à la tête de ce que Emerson appelle les *representative men* de l'humanité ; il n'a pas seulement prononcé de sublimes paroles ni accompli des grandes choses, il a représenté la plus grande et la plus sublime conviction. Ce caractère représentatif a trouvé un centre et ce centre c'est la croix. C'est là ce qui lui donne une incomparable signification dans l'histoire de notre humanité.

III

Le Nouveau Testament place volontiers la mort de Jésus-Christ en rapport avec la fondation de l'église. C'est cette vertu économique qui distingue particulièrement la mort de Jésus de celle de tous les autres témoins de la vérité.

L'église chrétienne, en revanche, sans oublier que le sang de Jésus est celui de la nouvelle alliance, a insisté beaucoup plus sur l'efficacité de la mort de Christ pour le salut de l'individu, sur sa vertu *expiatoire*.

Quant à Jésus, quelles idées s'est-il formées sur la signification de sa mort pour le salut du monde ?

Si Jésus a été homme, vrai homme, toutes ses représentations devaient reposer sur des bases empiriques, à moins d'être les productions d'une imagination malade. Or il n'y a aucune raison de douter de la parfaite santé d'esprit et de cœur de Jésus. L'intuition prophétique elle-même ne tombe pas des nues ; si elle est quelque chose de plus qu'une image fantastique, elle repose toujours sur des données de l'observation. Il en résulte que Jésus ne pouvait sérieusement réfléchir sur les fruits probables de sa mort, qu'après que ces causes probables se fussent manifestées et qu'il les eût observées, en sorte qu'il eût la conviction intime qu'il tomberait victime de la vérité. Mais les dispositions tragiques où ce pressentiment le plongea, devaient lui ravir le goût et même l'aptitude de réflexions dogmatiques sur sa mort, à supposer, ce que l'école moderne nie, que ces réflexions pussent trouver une place dans son esprit. Sans doute ceux qui se consacrent au bien et se dévouent à la vérité auront toujours le sentiment vague qu'en mourant pour la vérité, ils la servent et travaillent au triomphe du bien dans l'humanité ; mais il y a loin, très loin de ce sentiment à une représentation claire et distincte des vues de Dieu, du but qu'il se propose et des fruits qu'il veut préparer. Homme, vrai homme, Jésus n'a donc pas pu avoir une notion claire de sa mort dans le sens indiqué. D'ailleurs, on ne conçoit pas que le Jésus des synoptiques ait pu s'attribuer l'importance que suppose sa mort entendue dans le sens dogmatique d'un sacrifice expiatoire. Remarquons en effet que, dans sa prédication du royaume de Dieu, sa personne n'occupe pas le premier plan. Nous en exceptons les passages apocalyptiques de l'évangile dont nous nions l'authenticité parce que, pour les admettre, il faut supposer en Jésus une nature surnaturelle — or, cette supposition n'existe plus pour nous, — ou un degré de fanatisme, de démence qui n'appartient qu'à un cerveau malade. N'oublions pas ensuite que si Jésus avait donné à sa mort le sens où l'entend la dogmatique, il n'aurait pas connu un état de l'âme tel que celui

dont Gethsémané nous offre la mesure et le caractère. Disons enfin que dans les idées religieuses du Jésus des synoptiques il n'y a pas de place pour la notion du sacrifice, empruntée aux idées sacerdotales des Israélites. Qui ne se rappelle la sympathie avec laquelle il aimait à reproduire la parole d'Osée : Je veux miséricorde, dit l'Eternel, et non pas sacrifice ?

Tout ce qu'on peut dire de plus probable relativement aux idées de Jésus sur sa mort, revient à ceci : dès que Jésus a eu la conscience de la lutte implacable qui devait s'engager entre les principes de la hiérarchie et les siens, il n'a pas seulement entrevu la nécessité inévitable de sa mort, mais il s'est senti en affinité avec les prophètes et les justes en Israël persécutés et tués pour les mêmes motifs.

La formule que le sang de Jésus est *le sang de la nouvelle alliance*, tout en renfermant une importante vérité, ne laisse pas que de provoquer quelques questions. Le christianisme est-il une religion *nouvelle* et veut-il l'être ? Ses idées fondamentales se retrouvent essentiellement chez les meilleurs prophètes d'Israël ; il y en a même plusieurs que les sages de l'antiquité possédaient également. Le christianisme a le grand mérite de les avoir détachées du particularisme national, en sorte que la foi chrétienne relative aux rapports de Dieu et de l'homme diffère beaucoup des autres croyances. Ensuite l'expression *d'alliance* repose sur l'idée naïve que notre rapport est dû à une convention conclue, à une époque donnée, entre Dieu et l'homme et susceptible de modifications. Cependant, objectivement parlant, il ne saurait y avoir de différence dans les relations de Dieu et de l'homme, aujourd'hui et autrefois, de peuple à peuple. Cette différence appartient à la phénoménologie de l'esprit religieux. Enfin on se demande ce que signifie *le sang de l'alliance* dans le domaine chrétien. Il appartient au sacerdoce lévitique. La première condition de son effusion consiste dans le consentement des deux parties contractantes; ce qui ne peut pas se dire du meurtre criminel de Jésus. Ensuite, si l'antiquité pouvait juger l'effusion du sang indispensable à la conclusion d'une alliance, il faut avouer qu'au fond on ne saurait trouver aucune raison suffisante pour cette nécessité. Au

reste, la vérité cachée dans cette formule est que la mort de Jésus a été un des moyens les plus puissants pour fonder l'église chrétienne, parce que dans ce fait s'est manifesté clairement le contraste absolu des principes de Jésus et de ceux du judaïsme.

C'est ce que nous voulons maintenant rendre sensible.

Pour réaliser la fondation d'une nouvelle société religieuse, telle que l'église chrétienne, il fallait remplir deux grandes conditions.

La première était la *continuité historique* de l'ancien et du nouveau. Une religion ne doit pas être trop jeune, a-t-on dit. En effet, la puissance de l'antiquité et la tradition, en fait de religion, est si grande qu'elle peut conférer même à l'erreur un caractère de sainteté dans l'esprit des fidèles. On ne peut jamais fonder une religion proprement dite *nouvelle*. Aussi tous les fondateurs de religion ont-ils eu la conviction de ne pas être novateurs, mais de transformer la religion dégénérée. Confucius disait : Je commente, j'éclaircis les anciens ouvrages, mais je n'en compose pas de nouveaux. J'ai foi dans les anciens et je les aime. J'ai fait tous mes efforts pour acquérir leurs connaissances¹. Il en est de même de Zarathoustra. Chez les Israélites l'antiquité était également une recommandation. Conduis-moi, dit le Psalmiste (Ps. CXXXIX, 24), sur la voie des anciens temps. Demandez, dit Jérémie (VI, 16), quels sont les chemins d'autrefois. Mahomet déclarait itérativement qu'il ne demandait qu'à rétablir la religion pure d'Abraham et qu'il n'était en aucune manière un novateur. Il fallait donc pour qu'une nouvelle société religieuse s'établît en Israël qu'elle se rattachât à celle qui existait. Ne nous en étonnons pas. L'accord des idées religieuses avec les besoins de l'esprit et du cœur n'est pas une recommandation suffisante pour assurer leur succès dans le monde. L'homme a trop peu de foi en lui-même et le précepte du sage Israélite² : *πιστεύε τὴ ψυχὴ σου* est plus vite donné qu'observé. Le plus fort a besoin de l'appui des faibles.

¹ G. Pauthier. *Confucius et Menclus. Le Lun-yu.* Livre I, chap. VII, art. 1, 19.

² Jésus Sirach XXXII, 26.

Nous avons besoin de quelque chose qui donne, à nos yeux, une sanction supérieure à nos convictions.

La seconde condition indispensable à la fondation de l'église chrétienne, c'était la *rupture complète avec le judaïsme existant*. L'esprit de celui-ci était diamétralement opposé à celui de Jésus, qui parle de cette génération, de la génération méchante et adultère, incrédule et perverse. Produit de l'organisme hiérarchique, le judaïsme ne pouvait disparaître qu'avec l'institution qui l'avait produit. La prédication laissait la racine du mal intacte. La lutte à mort et finalement la rupture irrévocable avec l'Israël selon la chair étaient donc indispensables. Ici le fléau de la guerre devenait un bienfait. Paul l'a senti comme son maître. C'est ce qui a fait de lui le second fondateur du christianisme. Le vin nouveau, sous peine de se perdre, demandait des autres nouvelles.

Ces deux conditions, qui semblent s'exclure, ont trouvé leur solution dans la mort de Jésus. Comment cela ? le maître de la vigne la remettra à d'autres vignerons, comme dit Jésus (Math. XXI, 41) ou pour parler avec Paul : Abraham est le père des incircuncis et des circoncis par la foi. (Rom. IV, 11, 12.) Pour les premiers chrétiens, la crucifixion de leur maître était un crime si abominable parce que son évangile était, selon eux, la continuation et l'accomplissement de la loi et des prophètes. Le rejeter, c'était rompre l'alliance de Dieu avec Israël. Les chrétiens, en rompant avec l'Israël selon la chair, avaient donc la conviction intime d'être le véritable Israël de Dieu (Gal. VI, 16), tandis que leurs adversaires, en mettant Jésus à mort, avaient brisé avec le passé du peuple de Dieu. C'est ce qui fait dire à Jésus dans le quatrième évangile : Quand je serai élevé de la terre, c'est-à-dire mis en croix, j'attirerai tous les hommes à moi, c'est-à-dire je fonderai mon église. (Jean XVI, 32.) La même pensée se retrouve dans l'assimilation du Christ immolé avec l'agneau de la pâque israélite. (Jean XIX, 36.) C'est en tombant victime de ses principes que Jésus a pu devenir une bénédiction permanente pour l'espèce humaine. C'est en mourant que le grain de blé a pu porter beaucoup de fruit. (Jean XII, 24.) La croix est ainsi la condamnation de tout ce qui n'est

pas spirituel en matière de religion, de l'autorité attribuée à la lettre, à la tradition, à la cérémonie, de l'opinion enfin de ceux qui mettent un contre-poids quelconque dans la balance des principes moraux de la religion. La croix a été le moyen de dégager la foi en la miséricorde divine, qui existait déjà en Israël, de toutes les erreurs qui y régnaien et de la placer dans son vrai jour, d'abord pour les premiers confesseurs du Christ et ensuite pour les générations successives, dans un rapport historique et ininterrompu. C'est dire que nous ne pouvons attribuer à la mort de Jésus que ce que nous avons appelé une vertu économique ou fondatrice; mais c'est en même temps nier le rapport immédiat et nécessaire de ce fait historique avec le salut des *individus* qui ont vécu tant de siècles après lui. Pour admettre ce rapport, il faudrait accepter l'objectivité que la théorie de la satisfaction attribue aux notions de *couleur* et de *pardon*. Or, c'est ce que nous ne pouvons pas faire. La couleur n'est possible que là où il y a contrat dans le sens rigoureux de ce terme. Or il est impossible d'admettre cette notion dans les rapports de l'homme et de Dieu. D'ailleurs si, selon l'idée populaire, les actions entraînent la couleur, celle-ci ne saurait être effacée. Un fait accompli ne se défait pas. Le voleur reste toujours par le crime qu'il a commis coupable de vol. Une dette morale ne peut jamais être acquittée comme une dette pécuniaire. Il faut en dire autant de l'expression anthropomorphique de *pardon des péchés* c'est-à-dire d'actes mauvais. Du point de vue moral, ce qui importe ce n'est pas l'action comme telle, mais l'état intérieur dont l'action est la manifestation. Toutes nos actions, moralement bonnes ou mauvaises, finissent par appartenir au passé et, abstraction faite de l'état moral qu'elles ont causé, confirmé ou changé, elles sont complètement indifférentes. Or le pardon ne peut pas s'appliquer à cet état moral. Il n'y a que le changement moral de l'homme intérieur qui puisse modifier cet état. Si l'on veut donner le nom de pardon au changement de l'état moral, il est évident que la mort de Christ ne peut le procurer que par l'influence morale qu'il opère sur nous et qui résulte d'une certaine conviction à l'égard de la grâce de Dieu. Et c'est ce qui

nous conduit de nouveau à cette signification *économique* de la mort de Jésus, dont nous venons de parler et qui doit nous occuper maintenant.

Nous posons en principe que la misère intérieure, que l'âme doit endurer comme effet inévitable du péché, ne peut disparaître qu'à condition que *le péché soit expié par le coupable lui-même*. La foi au pardon des péchés n'enlève pas cette misère; ce sont des âmes bien basses que celles qui craignent la peine du péché, sans s'affliger du péché lui-même. L'essence du péché consiste dans la révolution intérieure qu'il opère; par conséquent l'expiation du péché, pour amener la guérison de l'âme malade, doit être intérieure à son tour. Il en résulte que les effets extérieurs du péché, qu'on y voie ou non des châtiments, ne font rien à son expiation. Fruits de la réaction du monde extérieur, ils frappent plus les imbéciles qui ne connaissent pas l'ordre de la nature que les habiles qui savent y échapper. D'ailleurs ces effets rendent souvent le pécheur pire qu'il n'était. Il en est de même des effets intérieurs, des remords, qui ne contribuent à la guérison de l'âme qu'autant qu'ils la rendent attentive à son triste état moral.

Le seul moyen d'expier le péché, le seul qui puisse nous délivrer et de la misère du péché et de l'ascendant qu'il exerce sur nous, consiste dans le parti décidé que nous prenons contre nous-même, tant par la pensée que par la volonté, en sorte que notre moi actuel abhorre et renie notre moi passé. La souffrance qui résulte de ce combat doit être acceptée *volontairement* et avec fermeté, au nom du nouveau principe de vie qui est parvenu à éclore en nous, *comme un effet naturel et nécessaire du renoncement au péché qui doit être expié*. J'aime mieux endurer cette souffrance, se dit l'homme engagé dans cette lutte, que d'avoir communion avec le péché. Prenons pour exemple le calomniateur. Démasqué, il porte dans sa honte la peine méritée et dououreuse de sa calomnie. Mais cette souffrance ne le rend pas meilleur, car il ne la subit pas volontairement; il n'a pas pris parti contre lui-même. Si, sans être démasqué, il est atteint de douleur à cause de son

péché, cherche à compenser le mal qu'il a fait par les sacrifices qu'il s'impose pour l'amour de sa victime, ou se résout à toutes sortes de privations par crainte de la punition divine, il n'expie pas son péché, parce que sa souffrance, toute volontaire qu'elle est, est arbitraire et ne provient pas du renoncement au péché. Ce n'est que lorsque, dans un vrai sentiment de repentir, il confesse sa calomnie et est résolu d'endurer la honte et les dommages qui résultent de cet aveu, qu'il expie vraiment sa faute et parvient à la paix intérieure. C'est ainsi que, dans le même individu, le juste porte la peine de l'injuste et que l'expiation du péché ne peut se faire que par celui-là même et celui-là seul qui l'a commis.

Cette thèse admise, nous demandons quel peut être ici le prix de la mort de Jésus-Christ.

Elle nous donne la conscience des *grandes vérités* dont la connaissance est l'indispensable condition de la réconciliation avec nous-mêmes. En effet, la croix nous prêche l'absolue nécessité du renoncement; la grande souffrance inséparable de la répression du péché en nous et de la rupture du péché hors de nous; l'humiliation comme chemin de l'élévation; le grand mystère de la douleur. Et ce qui prouve bien que, sous ce rapport, rien ne saurait être comparé à la croix de Jésus, c'est que nulle part, hors de l'église chrétienne, nous ne rencontrons une conscience aussi profonde de la nécessité de la souffrance, d'une part, et du devoir du renoncement, de l'autre. Ce n'est donc pas sans motifs que le christianisme a pris la croix pour son symbole. On observera peut-être que la croix de Jésus ne nous prêche pas le renoncement au péché, puisqu'il n'en avait pas commis et que dans tous les cas sa croix n'en résultait point. Mais il y a une coulpe non-seulement individuelle, personnelle, mais aussi *solidaire, commune*. Plus un homme est élevé, plus il se sent organiquement uni à son peuple, à l'humanité. Leur gloire est sa gloire, leur honte sa honte. Qui ne se rappelle ici un Daniel, un Esdras, un Néhémie ! L'absolution personnelle de leur conscience ne les empêche pas de souffrir des péchés de leur peuple, de se les imputer et de s'humilier à cause d'eux. En effet, les péchés

d'un peuple reposent comme une coulpe sur tout individu qui lui appartient, tant qu'il ne s'arrache pas ouvertement aux rapports qu'il soutient avec lui et finalement à ceux qui l'unissent à l'humanité. Mais à supposer qu'elle ne fût pas impossible, une pareille rupture le rendrait encore plus coupable, car ceux qui sont moralement le plus élevés aiment le plus leurs semblables avec tous leurs défauts. Il ne leur reste qu'à s'efforcer énergiquement de guérir les maux de leurs frères. Or cela n'est possible qu'à la condition que l'humanité rompe avec son passé pour se transformer totalement. Leurs efforts sont donc naturellement tournés contre tous les intérêts qui pénètrent toutes les conditions de l'organisation humaine. Ils entraînent fatallement une grande mesure de souffrance pour ceux qui les déplient, non-seulement spirituelle, mais aussi corporelle, ignominie, persécution, oppression, martyre. C'est ainsi que Jésus a pu porter la coulpe du péché.

Il y a plus. La croix de Jésus nous aide puissamment à subir dignement la *souffrance* qui nous fait expier nos péchés. Sans doute la conscience vive de notre nature divine, du prix infini de la vie spirituelle est, comme Kant l'a remarqué, la grande force qui nous permet d'entreprendre le combat sérieux de la vie ; mais elle ne l'est que lorsqu'elle revêt la forme de la foi à notre éternelle destination ; et cette foi n'acquiert la vigueur nécessaire, que lorsqu'elle est devenue la foi de plusieurs, une puissance objective dans le monde moral. Or c'est à cela que la croix de Jésus a puissamment contribué : jamais il n'affirma aussi énergiquement que par elle sa grande conviction que la vraie vie est au-dessus des atteintes de la mort, et que c'est saisir la vie que de la sacrifier pour l'amour de Dieu. C'est en endurant la croix et en méprisant la honte qu'il est devenu le *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* (Hébr. II, 10.) Les richesses de vie spirituelle qu'il a manifestées à ses disciples, surtout dans ses souffrances et dans sa mort, ne leur permirent point d'admettre que sa mort ignominieuse fût la fin de sa glorieuse vie ; au contraire, l'histoire l'atteste, elles leur inspirèrent la conviction certaine de sa gloire céleste. Ce Jésus, disaient-ils, que vous avez fait mourir par la main des iniques, Dieu l'a

ressuscité; il n'était pas possible qu'il fût retenu par les liens de la mort.

Enfin la mort de Jésus *nous délivre* de plusieurs suites *douloureuses* qui résultent du péché aussitôt que nous voulons briser avec lui. Nous l'avons dit, la conversion qui nous délivre de la coulpe n'existe que là où l'on est prêt à subir toute la souffrance qui en découle. Mais il faut une décision, une force de volonté peu commune pour persévéérer dans cette détermination, lorsque les fibres du cœur les plus délicates sont ébranlées. Nous payons un tribut de respect et d'admiration au juste de l'antiquité dont Horace a déclaré :

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Mais ce courage et cette persévérance ne sont pas comparables à la force intérieure qu'il nous faut pour briser avec notre passé et les affections les plus tendres, lorsque, disciples de Jésus, il nous faut haïr père, mère, femme, enfants, frères, sœurs (Luc XIV, 26), et que, fidèles à nos principes et combattant le monde qui nous entoure, nous l'armons contre nous. Ces sacrifices dépassent ici la mesure commune des forces humaines. Or, c'est alors que la mort de Jésus-Christ vient offrir au combattant un allié qui se ligue avec lui contre la puissance du monde; et cet allié c'est l'église, que *Jésus s'est acquise par son propre sang*. (Act. XX, 28). Quelle que soit son imperfection, elle honore les principes de vertu et de piété; son influence s'est communiquée à l'opinion publique au point que celle-ci ne lui oppose qu'une résistance toujours plus timide. Cet état de choses est le résultat de la souffrance inséparable d'une révolution radicale dont Jésus, tout le premier, a bravé l'attaque redoutable. On a frappé le berger, mais les brebis ne se sont dispersées que pour se rallier. Le sang de Jésus est devenu la féconde semence de son église; c'est à lui que nous devons ces conditions bénies qui nous dispensent d'une foule de souffrances inséparables de notre conversion. C'est grâce à la croix de Jésus que le monde n'en érige plus pour nous.

Il est temps de nous résumer. Tout le demi-obscur, tout le

mystère, toute la mysticité dont la vieille dogmatique enveloppait la mort de Jésus se sont évanouis pour nous ; nous nous y sentons totalement étrangers.

Les faits ont leur signification la plus importante pour l'époque où ils se sont accomplis ; les plus grands mêmes perdent toujours beaucoup à plusieurs égards pour les générations suivantes. Il résulte de cette loi de l'histoire que la foi en la croix de Jésus a dû avoir beaucoup plus de prix pour les premiers chrétiens que pour nous. La consolation et la force que l'on puisait dans la contemplation de Golgotha au jour de la persécution furent beaucoup plus grandes que celles des jours comme les nôtres où la persécution pour l'amour de la foi a cessé. C'est ce que le Nouveau Testament lui-même nous apprend en assimilant les afflictions des fidèles à celles du Christ, leur coupe à la sienne (Math. XX, 22 ; Col. I, 24; Rom. VIII, 17), et en appelant leurs souffrances une participation à celles du Christ. (1 Pier. IV, 13.)

Le christianisme ne dépend pas d'un fait historique ; c'est pourquoi le prix qu'on attache à la mort de son fondateur ne saurait entamer son essence. Historiquement parlant, la vie de l'église de nos jours est unie à celle des périodes précédentes et finalement à la mort de Jésus ; le passé de l'église ne saurait en être séparé ; cependant la vie spirituelle de l'homme ne saurait dépendre *absolument* de ce fait, comme il n'y a pas non plus de phase de cette vie qui ne pourrait *au besoin* se passer de l'image du crucifié. La prédication populaire déduit de la foi à la croix certains devoirs spéciaux de sanctification. Au fond, cette déduction n'est pas exacte : car, quelle que soit l'idée qu'on se fasse de la mort de Jésus, qu'il soit mort ou non, l'obligation à tout ce qui est saint et bon demeure dans toute sa rigueur absolue. Les faits particuliers ne peuvent jamais être plus que des types, des images, des symboles qui rendent nos obligations plus sensibles.

Enfin la croix reste le symbole éloquent des sublimes vérités qu'elle prêche. Prêcher la croix de Christ, c'est prononcer l'arrêt sur tout asservissement de la conscience à l'autorité extérieure, prêtres, docteurs, traditions, ordonnances.

Jésus mourant sur la croix, c'est la révélation la plus impresse de la force que possède la foi en Dieu et du prix infini d'une vie consacrée à Dieu. Ainsi la croix ne nous annonce pas seulement le sérieux de la vie, mais nous réconcilie encore avec ses combats déchirants. Elle ne nous délivre pas seulement de la servitude des sens en nous délivrant des frayeurs de la mort, mais elle nous apprend aussi à subir avec patience et courage toutes les souffrances inséparables d'une sincère conversion et d'une sanctification sérieuse. Enfin, si le christianisme ne dépend pas du fait de la croix, il dépend des principes auxquels la croix rend témoignage et qu'elle symbolise. C'est pourquoi, sans aucune immixtion d'éléments magiques ou mystiques, on doit dire, l'histoire à la main : la croix est l'abrégué de l'évangile ; elle en est le centre et en résume l'essence.

Dr V. G.