

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	24 (1891)
Artikel:	La justice de Dieu : manifestée par le sacrifice de Jésus-Christ
Autor:	Bruston, C.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379501

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

LA JUSTICE DE DIEU

MANIFESTÉE PAR LE SACRIFICE DE JÉSUS-CHRIST

(Rom. III, 25 et 26.)

PAR

C. BRUSTON

C'est une idée très répandue parmi les chrétiens que Jésus-Christ a, par sa mort sur la croix, satisfait la justice de Dieu. Les hommes sont pécheurs, coupables, ils sont les objets de la colère de Dieu, ils ont mérité la mort, celle du corps et celle de l'âme ; mais Jésus dans sa bonté a voulu souffrir à leur place le châtiment du péché ; il a ainsi satisfait la justice divine, et désormais Dieu peut pardonner les coupables ; il ne le pourrait pas sans cela. Que si l'on objecte qu'il est pourtant assez souvent question du pardon des péchés dans l'Ancien Testament et que les textes qui en parlent sont fréquemment cités dans le Nouveau, on répond que le sacrifice de Jésus-Christ a eu un effet *rétroactif*, que le pardon des justes de l'ancienne Alliance n'était que provisoire, qu'il n'est devenu définitif que par la mort sanglante du Calvaire.

La plupart des chrétiens et même des incrédules s'imaginent de bonne foi que cette théorie de la rédemption, formulée pour la première fois au moyen âge par saint Anselme, adoptée par les réformateurs et par la plupart de nos anciens théologiens protestants, est conforme à l'enseignement de l'Ecriture sainte.

Elle repose en réalité tout entière sur *un seul texte* de saint Paul *mal interprété*.

Les apôtres disent très souvent que Christ est mort pour nous, a souffert pour nous, s'est offert en sacrifice pour nous. Mais que ses souffrances et sa mort aient été une satisfaction offerte à la justice divine, que Dieu, en le livrant ainsi à la mort, ait eu pour but de manifester sa justice rétributive, qui ne peut laisser le péché sans punition, voilà ce que l'Ecriture ne dit nulle part. Mais voilà précisément l'idée qu'un grand nombre d'exégètes trouvent dans un passage fort obscur de l'épître aux Romains (III, 25, sq.). Cette idée s'y trouve-t-elle réellement¹? Saint Paul a-t-il vraiment exprimé là une pensée qui ne se retrouve (on est obligé d'en convenir) nulle part ailleurs? Voilà une question qui se pose assez naturellement à l'esprit et à laquelle nous allons essayer de répondre.

Est-il vraisemblable, d'abord, qu'une théorie aussi importante et aussi étonnante que celle-là, qui soulève immédiatement tant de questions et d'objections, n'ait été mentionnée qu'une fois, en passant, à la fin d'une phrase dont l'idée principale est toute différente?

Je sais bien qu'on essaie parfois de renforcer ce texte par celui de la même épître où il est dit que Dieu « a condamné le péché dans la chair » (VIII, 3) et par celui de l'épître aux Galates où Paul déclare que « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant malédiction pour nous. » (III, 13.) Mais il est reconnu maintenant que le premier de ces textes fait allusion à la *sainteté* parfaite de Jésus-Christ et non à sa mort; et quant au second, comment admettre que le Saint et le Juste ait été sur la croix l'objet de la malédiction de son Père, à qui il offrait en même temps un sacrifice d'agréable odeur (Eph. V, 2; conf. Philip. IV, 18) et entre les mains duquel il remettait son esprit? Saint Paul ne dit nullement qu'il ait été l'objet de la malédiction *divine*. Les outrages et les *ma-*

¹ Il est remarquable qu'Anselme ne le cite nullement dans son *Cur Deus homo*.

lédictions de ses ennemis pendant son supplice *et depuis* ne suffisent-ils donc pas à expliquer cette expression ?

Le texte Romains III, 24-26 est donc le seul où la mort de Jésus-Christ soit mise en rapport avec la justice de Dieu. M. Godet lui-même en convient. « L'apôtre Paul est *le seul*, dit-il, qui, *dans notre passage*, ait tracé les linéaments d'une conception rationnelle de ce fait central de l'Evangile. » Mais qu'a-t-il entendu dans ce texte par *la justice de Dieu* ? et comment la mort de Christ a-t-elle eu pour effet de la *manifester* ? C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

I

Voici d'abord la traduction littérale de ce texte : « Etant justifiés gratuitement par sa grâce par la rédemption qui est en Jésus-Christ, que Dieu avait préétabli comme (sacrifice) propitiatoire, par la foi en son sang, pour la manifestation de sa justice, à cause (*ou* en vue) de l'impunité des péchés commis précédemment, pendant la patience de Dieu, pour la manifestation de sa justice dans le temps présent, pour qu'il soit juste (?! et justifiant celui qui est de la foi (*c'est-à-dire* celui qui croit) en Jésus. »

Vous le voyez, nous dit-on, Dieu, en destinant *d'avance* Jésus-Christ à être une victime propitiatoire (ou en l'exposant à la vue de tous les hommes comme un propitiatoire : peu importe), a eu pour but de manifester sa justice. On aurait pu douter, en effet, de la justice rétributive de Dieu : il avait laissé jusqu'alors les péchés impunis, ou du moins il ne les punissait pas autant qu'ils le méritaient ; il y avait beaucoup de pécheurs qui mouraient sans avoir été aussi malheureux dans ce monde que l'exigeait la justice divine. Mais maintenant, par le sacrifice du Calvaire, Dieu a manifesté sa justice, et personne ne peut plus en douter, car il a puni un seul Juste à la place de tous les pécheurs de tous les temps ! Désormais sa justice est satisfaite ; il peut être *à la fois* juste et justifiant celui qui croit en Jésus. Avant le sacrifice de Jésus-Christ, il ne pouvait pas

justifier les pécheurs et rester juste : c'eût été une injustice que de les justifier sans punition ; mais maintenant qu'un autre a subi la punition à leur place, volontairement, ils peuvent être justifiés par Dieu, sans que Dieu cesse d'être juste. La justice divine a été satisfaite ; Dieu peut [pardonner et] justifier ceux qui croient en Jésus.

Voilà qui paraît assez plausible, je ne dis pas au point de vue intellectuel et moral, mais simplement au point de vue exégétique, quand on ne considère que ces trois versets et qu'on fait abstraction du contexte. La justice de Dieu, que le sacrifice de la croix a eu pour but de manifester, *pourrait être*, en effet, *grammaticalement* sa justice rétributive. Mais est-ce cette justice-là que Paul vient de désigner par la même expression un peu plus haut (I, 17), et *au début même* de la phrase dont les versets en question ne sont que la continuation ? (Vers. 21, 22.) Evidemment non. Tous les exégètes en conviennent. Parle-t-il même de la justice qui est en Dieu, de *la justice attribut de Dieu* ? Pas davantage. Cette locution δικαιοσύνη θεοῦ dans ces deux textes désigne non la justice que Dieu possède en lui-même, mais *celle qu'il exige de l'homme*, la vraie justice, la seule digne de ce nom, par opposition à la justice de la loi (c'est-à-dire qu'exige la loi) ou à la propre justice, qui sont des chimères¹.

Et l'on veut, quand l'apôtre vient d'employer trois fois cette locution dans ce sens, que tout à coup, sans que rien indique un tel changement, il l'emploie, *à la fin de la même phrase*, dans un sens tout différent ! On a de la peine à se représenter que tant d'exégètes, si minutieux, si habiles à couler le moucheron, aient pu, sans sourciller, avaler un tel chameau !

Cela est d'autant plus surprenant qu'il y a une plus grande ressemblance entre les expressions du commencement et de la fin de la phrase. Qui ne voit que εἰς ἐνδεξίν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ et πρὸς τὴν ἐνδεξίν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ signifient exactement la même chose que νῦν δὲ δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται et ne

¹ Pour ce sens de *la justice de Dieu*, conf. aussi X, 3 ; Mat. VI, 33 ; Jacq. I, 20 ; 2 Cor. V, 21. C'est la justice qu'il *ordonne* (et non celle qu'il *donne*), puisqu'il faut *s'y soumettre*. (X, 3.)

font que reprendre la même idée? Comme aussi ce dernier membre de phrase (vers. 21) n'est que la reprise de la pensée émise dès le début de l'épître: *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται.* (I, 17.) La justice de Dieu se révèle (*ἀποκαλύπτεται*), ou a été manifestée (*πεφανέψωται*) ou montrée (*ἐνδειξιν*) maintenant en Jésus-Christ: n'est-il pas évident que ces trois expressions ont essentiellement le même sens¹? Or, le sens des deux premières n'est pas douteux. On doit donc penser *a priori* que dans la troisième il n'est pas question de la justice attribut de Dieu, mais de *la justice qualité humaine*², que l'homme ne pouvait pas atteindre par lui-même, mais à laquelle il peut parvenir désormais par la foi en Jésus-Christ et grâce à la rédemption accomplie par lui. On ne serait autorisé à abandonner cette signification pour en chercher une autre que si le texte était décidément inexplicable, n'offrait aucun sens admissible dans une telle supposition. Mais tel n'est pas le cas, comme nous allons essayer de le montrer.

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans l'examen de toutes les questions que soulève ce texte difficile; je laisse de côté, en particulier, la discussion de *προέθετο* et de *ἱλαστήριον*, dont la signification précise n'a pas, au fond, d'importance dogmatique. Mais il me paraît vraisemblable que ce verbe doit être pris au sens *temporel*, et que le second mot est un substantif neutre signifiant *sacrifice propitiatoire*.

On peut se demander aussi si *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἷματι κτλ* se rattache directement à ce qui précède ou si *ὸν προέθετο ὁ θεὸς* *ἱλαστήριον* ne serait pas une parenthèse. Mais cette question-là non plus ne me semble pas avoir une grande importance. Que tout ce qui suit soit la conséquence de l'*ἀπολύτρωσις* ou du *ἱλαστήριον*, cela revient à peu près au même. Il me paraît cependant

¹ Conf. Clément Rom., *Ep. ad Cor.* XXI: *τὸ ἀξιαγάπητον τῆς ἀγνείας ήθος ἐνδειξάσθωσαν κτλ.*

² C'est ce que Luther et M. Oltramare ont fort bien compris; ils traduisent, en effet, de la même manière dans les trois textes: *Die Gerechtigkeit die vor Gott gilt*, et: *La justice qui vient de Dieu*.

Dans III, 5, où il s'agit de la justice attribut de Dieu, Paul a écrit *θεοῦ δικαιοσύνην*, et non *δικ. θεοῦ*, comme partout ailleurs.

plus vraisemblable qu'il n'y a pas là de parenthèse, et cela pour deux raisons : 1^o parce que la mention du *sang* dans διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι rattache ce membre de phrase à *ἱλαστήριον* plus naturellement qu'à tout autre chose, et 2^o parce qu'il existe, je crois, une corrélation intime entre *προέθετο* et ἐν τῷ νῦν καιρῷ.

Dieu avait donc de toute éternité destiné Jésus-Christ à être un *ἱλαστήριον*, mais seulement par la foi en son sang¹. Dans quel but ? « Pour la manifestation de sa justice. » *La justice de Dieu qualité humaine* donne ici un sens très satisfaisant, bien plus satisfaisant et bien plus naturel que *la justice de Dieu attribut divin*. Tandis que cette seconde interprétation ne saurait rendre compte des mots qui précèdent (*par la foi* en son sang), ils se comprennent très facilement dans la première : Dieu a voulu par ce *ἱλαστήριον*, *accepté par la foi*, manifester dans le monde la vraie justice, celle que la loi ne pouvait pas donner, mais que la foi au sacrifice de Jésus-Christ obtient seule au croyant.

On objecte que si *la justice de Dieu* avait aux versets 25 et 26 le même sens qu'aux versets 21 et 22, l'apôtre ne ferait que répéter la même idée. C'est une erreur ; il n'y a pas là de répétition. Paul commence par affirmer *le fait* que « la justice de Dieu a été manifestée, » après quoi il explique *le moyen* par lequel Dieu l'a manifestée : ce moyen, c'est le *ἱλαστήριον* accepté par la foi. Mais il n'y a vraiment aucune bonne raison de penser que dans le second cas *la justice de Dieu* désigne autre chose que dans le premier.

II

Le *ἱλαστήριον* offert par Jésus-Christ a donc pour but de faire apparaître dans le monde la vraie justice, celle que Dieu réclame de l'homme.

Mais avant que la vraie justice puisse se développer dans une âme, il faut que celle-ci soit délivrée de ses péchés antérieurs. Aussi, avant d'achever la pensée et la phrase qu'il a

¹ Conf. Eph. I, 15; Col. I, 4; Marc I, 15; Ignat. *ad Philad.* 8.

commencée, Paul revient en arrière et ajoute : « à cause (ou en vue) de l'impunité des péchés commis antérieurement pendant la patience de Dieu. »

On admet généralement qu'il s'agit là des péchés de l'humanité en général. Mais comment peut-on soutenir sérieusement que Dieu laissait les péchés impunis avant la venue de Jésus-Christ ? A-t-on oublié le déluge, la destruction de Sodome et de Gomorrhe, le Décalogue et le Dieu jaloux, qui est aussi un feu consommant, et les châtiments terribles dont l'Ancien Testament est rempli ? Paul lui-même n'a-t-il pas dit plus haut que la colère de Dieu *se manifeste* du ciel contre toute iniquité ? (I, 18.)

La comparaison de ce texte avec II, 4, où il a été déjà question de *ἀνοχή*, de la patience de Dieu à l'égard des pécheurs, me porte à penser avec plusieurs commentateurs (Rosenmüller, etc.) qu'il s'agit plutôt des péchés de *chaque croyant* avant sa conversion.

La rédemption accomplie par Jésus-Christ et obtenue par la foi en son sacrifice a d'abord pour résultat l'impunité accordée par Dieu aux péchés commis (par ceux qui croient maintenant) pendant que Dieu usait de patience à leur égard pour les amener à la repentance¹. (Conf. II, 4.)

Que δια suivi de l'accusatif puisse ainsi désigner une cause postérieure à l'effet ou un *but*, comme εἰς ou πρὸς τὴν ἐνθείξιν qui précède et qui suit, c'est ce qui ne peut faire aucun doute. (Conf. en particulier IV, 25 et VIII, 10.) La Vulgate traduit fort bien ici *propter remissionem praecedentium delictorum*, comme elle traduit *propter justificationem nostram* dans IV, 25 ; et ce

¹ ἐν τῷ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, au lieu de *αὐτοῦ*, ne s'expliquerait pas si ces mots dépendaient de *πάρεστιν*, tandis que cette manière de parler est toute naturelle s'ils dépendent de *προγεγονότων*.

Remarquez que Jésus-Christ n'étant *ἱλαστήριον* que διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, on ne voit pas comment il pourrait être la cause de la *πάρεστις* des péchés antérieurs de l'humanité.

Il est vrai que la proximité de *προγεγονότων* et de *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* semble indiquer qu'il s'agit là de deux époques différentes. Mais n'est-ce pas pour éviter cette interprétation que Paul a ajouté *ἐν τῷ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* ? Impossible d'entendre par *ἀνοχή* la période antérieure à Jésus-Christ.

sens si naturel a été adopté par beaucoup de commentateurs anciens¹, en particulier par Calvin.

Je sais bien que dans son explication de IV, 25 M. Godet veut que notre justification ait *précédé* la résurrection de Jésus-Christ ; mais comment l'admettre, quand elle est représentée partout ailleurs comme la *conséquence* de la foi ? Où est-il dit que les fidèles aient été justifiés, même virtuellement, avant d'avoir cru ?

Au reste, voici un texte qui tranche la question. Clément de Rome dit que le sang de Christ a été répandu $\deltaι\alpha\tau\tauη\eta\pi\alpha\upsilon$. (*Ep. ad Cor.*, VII.) Si l'opinion de M. Godet était fondée, il faudrait soutenir aussi que notre salut est *antérieur* à l'effusion du sang de Jésus-Christ et en a été la cause efficiente ! Ce qui est absurde. $\Deltaι\alpha$ avec l'accusatif indique donc évidemment ici une cause finale ou un but. On est donc parfaitement autorisé à lui donner le même sens dans ces trois textes de l'épître aux Romains². D'autant plus que $\deltaι\alpha\tau\tauη\eta\pi\alpha\upsilon$ est

¹ Origène, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, a compris ce passage de la même manière : « Propitiatio efficitur *in eo quod dat remissionem praeecedentium delictorum...* Nunc addit (Apostolus) aliquid sublimius, et dicit quia proposuit eum Deus propitiationem, etc.... quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum et per hoc ostenderet justitiam *suam* (faute de traduction ; il faudrait *ejus*), *dum iis remitteret praecedentia delicta....* In consummatione etenim seculi... manifestavit Deus justitiam suam et redemptionem dedit eum quem propitiatorem fecit.... Deus enim justus est, et justus justificare non poterat injustos : *ideo* interventum voluit esse propitiatoris *ut per ejus fidem justificarentur* qui per opera propria justificari non poterant. » La justice de Dieu, d'après Origène, consiste donc en ce que, ne pouvant pas justifier les injustes, il leur donne un propitiateur *afin qu'en croyant en lui ils soient sauvés*. Voilà comment Dieu manifeste sa justice ! Ce n'est pas précisément l'idée du texte ; mais quelle différence entre cette idée de la justice de Dieu et celle qui veut que Dieu ait manifesté sa justice en punissant les coupables sur la personne d'un innocent ! — Cette longue note m'a paru utile, parce qu'Origène est mentionné dans le commentaire de Wette comme ayant adopté dans ce texte le sens de *justice pénale*, ce qui *a priori* serait déjà bien surprenant.

² Dans VIII, 10 ce sens donne une idée très satisfaisante : « Si Christ est en vous, le corps d'une part ($\mu\epsilon\nu$) est mort pour le péché (= ne commet plus de péchés), et d'autre part ($\delta\epsilon$) l'esprit est vie pour la justice » (= pour l'accomplissement de la justice).

souvent accompagné de *ἵνα* (1 Jean I, 31 ; Philém. 15, etc.) ou de *ὅπως* (Héb. IX, 15) ; ce qui prouve que *δια* avec l'accusatif ne sert pas seulement à indiquer une *cause* (*ὅτι*), mais aussi un *but*¹.

Que si Paul emploie ici *πάρεστις* au lieu d'*ἀφεστις*, beaucoup plus usité dans le Nouveau Testament, ce n'est pas qu'il y ait entre ces deux termes une différence de sens très considérable, comme on l'affirme trop souvent pour les besoins de la cause ; c'est uniquement, je pense, parce qu'on disait de préférence *ἀφίεναι ἄμαρτιας* et *παριέναι ἄμαρτήματα*. (Conf. Sirac. XXIII, 2 ; Xénophon, *Hipparch.* VII : *ἄμαρτήματα παριέναι ἀκόλαστα*.)

L'interprétation ordinaire de ce texte suppose que *διὰ τὴν πάρεστιν*, etc., est subordonné au membre de phrase précédent, ce qui ne serait pas impossible, sans doute, mais n'est pas très vraisemblable, quand on considère que les autres membres de phrase sont coordonnés les uns aux autres.

Elle repose en outre sur quatre suppositions tout à fait inadmissibles, qui sont :

1^o Que la justice de Dieu désigne ici sa justice pénale, sens dont nous avons montré l'impossibilité dans le contexte ;

2^o Que *πάρεστις* désigne une série d'actes divins *antérieurs* à la venue de Jésus-Christ, et

3^o Que ce même mot indique seulement « une interruption *momentanée* de l'exercice de la justice² », et non une impunité réelle et définitive, tandis que le texte analogue Actes XVII, 30

¹ Conf. aussi ce passage du commentaire récemment retrouvé d'Hippolyte sur le prophète Daniel (il s'agit de l'empire romain) : *τὰ δὲ ἐπίλοιπα τοῖς ποσὶν αὐτοῦ συνεπάτει, διὰ τὸ μὴ καταλείπεσθαι ἐτέραν βασιλείαν ἐπὶ μετὰ ταύτην.* (Cité dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1891, p. 37.)

L'idée de cause efficiente n'est pas même applicable à la première partie de IV, 25 : « Il a été livré à *cause de* nos transgressions, » car l'expression *nos transgressions* ne désigne pas seulement les péchés *antérieurs* à la mort de Jésus-Christ, mais aussi tous ceux qui l'ont suivie et la suivront encore. C'est *pour* les péchés et *pour* la justification de l'humanité tout entière dans tous les temps que Jésus a été livré à la mort et qu'il est ressuscité.

² Grébillat, *Théologie systématique*, IV, p. 366. Dieu aurait dit à l'humanité, comme ce personnage de comédie : Je te pardonne (provisoirement), mais tu me le paieras (plus tard, dans la personne de ton Représentant).

(que les partisans de cette opinion considèrent même comme exprimant la même idée que celui-ci) montre que, comme ὑπεριδῶν, la *πάρεστις* indique un acte divin *postérieur* au sacrifice de Jésus-Christ, et que nulle part ni ce substantif ni le verbe d'où il dérive ne désignent une impunité momentanée¹.

Enfin la quatrième supposition, la plus intenable de toutes, c'est qu'avant la venue de Jésus-Christ Dieu laissait les péchés du monde impunis. Il les punissait, au contraire, et très sévèrement, pas tous ni toujours assurément, mais enfin il les punissait *en général*, et c'est Jésus-Christ qui a apporté au monde le pardon divin.

Qu'une seule de ces quatre suppositions soit démontrée inadmissible, — et elles le sont toutes, — l'interprétation ordinaire s'écroule.

III

Le sacrifice de Jésus-Christ accepté par la foi a donc deux résultats également voulus de Dieu : 1^o il fait que Dieu tient les péchés antérieurs des hommes comme non avenus; 2^o il rend possible l'apparition de la vraie justice.

L'apôtre avait déjà commencé à indiquer cette seconde idée avant la première ; il y revient maintenant pour l'exprimer d'une manière plus complète : « pour la manifestation de sa justice dans le temps présent, *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δίκαιοοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦν*. »

Ce premier membre de phrase n'a plus besoin d'explication après ce que nous avons dit plus haut, mais le second n'est pas très clair.

Que la rédemption opérée par Jésus-Christ ait eu pour but, dans la pensée de Dieu, d'amener la justification (par Dieu) de celui qui croit en Jésus, cela n'a rien que de naturel, et cette fin de la phrase s'accorde admirablement avec le sens que

¹ Conf. Luc XI, 42; Sirac. XXIII, 2, et les textes cités par Tholuck et Oltramare dans leurs commentaires, surtout celui de Denys d'Halicarnasse, où *τὴν ὀλοσχερῆ πάρεστιν* est opposé à *τὴν εἰς χρόνον ἀναβολῆν*. Conf. aussi Sap. XI, 24, où l'expression synonyme *παρορᾶς ἀμαρτήματα ἀνθρώπων* est en parallélisme avec *ἐλεεῖς πάντας*.

nous avons donné aux membres de phrase précédents : *εἰς ἐνδειξιν κτλ.* et *πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ.*¹.

Mais comment la rédemption peut-elle faire que Dieu *soit juste* (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*) ? Dieu n'était-il donc pas juste avant le sacrifice de Jésus-Christ ? Qui oserait le penser ? (Conf. vers. 5.)

On suppose généralement que ces mots « pour être juste et justifiant » signifient « pour être *à la fois* juste et justifiant, » c'est-à-dire pour *demeurer* juste tout en justifiant. Mais, outre que la construction de la phrase ne comporte guère une pareille interprétation², il faudrait au moins, pour qu'elle ne fût pas trop invraisemblable, que la phrase fût ainsi conçue : « Pour être juste et justifiant *le pécheur*, » car c'est de justifier le pécheur qui peut paraître porter atteinte à la justice rétributive de Dieu. Or, le texte porte au contraire : « Pour être juste et justifiant *celui qui croit en Jésus*. » Comment la justification *de celui qui croit en Jésus* pourrait-elle être considérée comme une atteinte à la justice rétributive ? Et d'ailleurs, nous avons montré que le texte ne parle nullement de cet attribut de Dieu.

Comment donc saint Paul peut-il dire que le sacrifice de Christ a pour but ou pour résultat que Dieu soit juste ? Dieu est juste de toute éternité, et rien ne peut faire qu'il le soit seulement à partir d'une certaine époque. S'il avait voulu dire que Dieu apparaît comme juste, il se serait exprimé différemment. (Conf. vers. 4.)

Aussi Paul ne dit-il certainement rien de pareil. Il faut, je crois, considérer *δίκαιον* comme une apposition à *αὐτὸν* et traduire : « Afin que lui (Dieu), qui est juste, soit aussi (*καὶ*) justifiant celui qui est de la foi en Jésus, » c'est-à-dire afin que Dieu, qui possède la justice, la communique aussi à celui qui croit en Jésus. Tel est le but du sacrifice de Jésus-Christ.

¹ M. Sabatier dit fort bien : « Les mots *πρὸς τὴν ἐνδειξιν*, etc., trouvent leur définition adéquate dans ceux qui suivent. Ainsi *δικαιοσύνη θεοῦ* = *θεὸς δίκαιος καὶ δικαιῶν*. » (*L'apôtre Paul*, 2^e éd., p. 275.)

² Rien dans le texte ne représente l'idée exprimée par la locution *à la fois* ou *en même temps*. Il aurait fallu au moins deux fois *καὶ*.

En résumé, saint Paul considère ici, comme ailleurs, la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice, un sacrifice propitiatoire ; mais le but de ce sacrifice n'était pas de manifester la justice rétributive de Dieu, il était simplement de rendre possible dans le monde la manifestation ou l'apparition de la vraie justice, celle que Dieu demande de l'homme et à laquelle il ne peut parvenir que par la foi en ce sacrifice propitiatoire.

Cette manifestation de la vraie justice comporte : 1^o l'impu-
nité accordée par Dieu aux péchés commis par le croyant
avant le moment où il croit ($\pi\acute{a}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), ou la justification né-
gative, et 2^o la justification positive ($\delta\acute{e}\chi\alpha\iota\omega\sigma\iota\varsigma$). L'une et l'autre
sont accordées à la foi en Jésus-Christ crucifié, et c'est en cela
que consiste l' $\alpha\pi\acute{o}\lambda\acute{u}\tau\rho\omega\sigma\iota\varsigma$, la rédemption accomplie par lui.
