Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 14 (1906)

Heft: 55

Artikel: Le dogme de la rédemption d'après Mr. J. Rivière

Autor: Michaud, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403652

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: 10.07.2025

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

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION

D'APRÈS Mr J. RIVIÈRE [1].

I.

Pour connaître en quoi consiste *le dogme de la rédemption*, il faut s'adresser au rédempteur même. Les vrais dogmes chrétiens étant les seuls enseignements de J.-C., ce sont les paroles de J.-C. même que nous devons rechercher dans les Evangiles qui nous les ont conservées. Or qu'a dit J.-C. sur le point en question ?

Il a dit, d'après les Synoptiques : qu'il faut faire pénitence, car le royaume des cieux approche (Matth. IV, 17) ; que nous devons pardonner (remettre) aux hommes leurs péchés, pour que notre Père céleste nous pardonne les nôtres (VI, 14) ; qu'il est venu pour guérir les malades et appeler les pécheurs (IX, 12-13), pour soulager (reficiam) les fatigués et les opprimés (XI, 28), pour chercher la brebis égarée, pour sauver ce qui était perdu (XVIII, 11-12), et pour procurer la vie éternelle (XIX, 29). Il a dit : qu'il fallait (oporteret) qu'il souffrît beaucoup, qu'il fût mis à mort et qu'il ressuscitât le troisième jour (XVI, 21) ; qu'il fallait que ce qui avait été écrit à son sujet par les prophètes, fût accompli (Luc XXIV, 26-27) ; que le fils de l'homme est venu donner sa vie (dare animam suam) en rédemption pour plusieurs (Matth. XX, 28 ; Marc X, 45). Il a dit : que son corps sera donné (datur) pour l'humanité (Luc XXII, 19) ; que son sang est le sang de la nouvelle alliance, lequel sera versé pour la rémission des péchés (Matth. XXVI, 28).

Il a dit encore, d'après le IVe Evangile : que celui qui fait le péché est esclave du péché (VIII, 34) ; et qu'il est venu, lui, pour sanctifier les hommes dans la vérité (XVII, 19).

---

[1]) Paris, Lecoffre, in-8°, 1905. La *Revue* a déjà parlé de ce volume, dans sa livraison de janvier 1906, p. 104-106 et 161-164.

Tel est tout le dogme et tout le mystère de la rédemption, et cela, de par l'enseignement même du Christ. Les termes auxquels les théologiens, en général, se sont le plus attachés ne sont pas ceux qui indiquent les devoirs moraux, la pénitence, la conversion, le salut, le soulagement, la réfection, mais les mots: *rédemption*, *λύτρον*, qu'on a traduit par *rançon* et *rachat; rémission des péchés*, *ἀφίημι*, qui signifie renvoyer, laisser aller, et par extension remettre une dette, pardonner; *esclavage du péché*, *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*. Il faut d'ailleurs reconnaître que ce sont ces expressions de *rédemption* et de *rémission des péchés* qui ont été employées par le vieillard Siméon (Luc II, 38) et par Zacharie (Luc I, 68, 77-79), pour caractériser la mission du Christ; que Jean-Baptiste a aussi employé les mots « remettre les péchés » et « sauver le peuple de ses péchés » (Matth. I, 21; Marc I, 4); que St. Paul, lui aussi, les a mis en un relief très grand.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que ni le Christ, ni même St. Paul n'ont enseigné une *théorie*, encore moins un *système* de la rédemption. Ni le Christ, ni même St. Paul n'ont expliqué en quoi consistent cette rédemption, ce rachat, cette rançon, cette rémission, pas plus qu'ils n'ont expliqué le péché, la justice, la sainteté. Ces choses leur ont paru suffisamment claires pour établir la libération et la sanctification subjectives et objectives de l'humanité. Ce sont les théologiens qui sont venus ensuite pour tâcher de découvrir l'*essence* de ces choses, leur *pourquoi* et leur *comment*. Leur intention a été bonne, leur but légitime. Malheureusement ils ont commis deux fautes : d'abord, ils se sont perdus en des subtilités scolastiques, qui, au lieu d'expliquer vraiment ce qu'il y a de mystérieux dans la psychologie de la sanctification et dans l'œuvre objective du Christ, l'a rendu encore plus obscur; ensuite, ils ont eu l'audace de vouloir confondre le dogme, l'enseignement même de J.-C., avec leurs subtilités souvent contradictoires et avec leur scolastique souvent puérile. En sorte que le dogme de la rédemption, qui est en soi si simple, quoique mystérieux, est devenu, sous leur plume, une doctrine de confusion et de contradiction, scandale pour plusieurs, occasion de troubles et de superstitions pour les âmes naïves prises dans leurs arguties, arguties aussi pernicieuses pour la piété que stériles pour la foi.

M. Rivière, qui, comme nous le verrons, a beaucoup trop pris le parti de ces théologiens brouillons, a cependant paru convenir, dans certaines pages de son livre, de la sagesse qu'il y aurait eu à ne pas faire sortir le dogme de la modération dans laquelle le Christ avait jugé à propos de se renfermer. « Quelle est cette délivrance, a-t-il dit, et de quelle servitude s'agit-il ? Nous sommes naturellement tentés d'y voir l'esclavage du péché, dont il est ailleurs question dans l'Evangile (Jean VIII, 34). Mais il faut reconnaître que *le texte ne le dit pas:* le mot *λύτρον* est trop isolé pour qu'on puisse lui attacher une signification spéciale, *encore moins édifier sur lui toute une théorie.* Nous *préférons* laisser à la parole de Jésus son imprécision (! ?) et ne retenir que ce qu'il a voulu faire entendre clairement à ses disciples : la générosité et l'utilité de son sacrifice » (p. 90). Et encore : « *Jésus n'a pas fait de théorie ;* il n'a pas dit quelle relation il entendait mettre entre sa mort et la rémission des péchés ; il nous suffit, pour justifier les développements théologiques de l'avenir, de savoir qu'il en a mis une » (p. 94). M. Rivière se trompe : les prétendus « développements » des théologiens ne sont pas justifiés par le silence du Christ ; ils le sont d'autant moins qu'ils sont souvent erronés et puérils ; que par conséquent, loin de « développer », ils tendent plutôt à amoindrir et à rapetisser la foi chrétienne.

St. Paul, en expliquant la rédemption opérée par le Christ, a employé quelques expressions qui lui sont propres, expressions suggestives, qu'on doit méditer, mais qui cependant ne constituent pas un système. « Ces diverses idées (de rançon, de dévouement généreux, etc.), dit M. Rivière, restent sommaires, et St. Paul lui-même, à vrai dire, *n'a pas sur ce point de théologie* » (p. 491). En effet, il n'a pas expliqué les mots *λύτρον* et *ἀπολύτρωσις* (Eph. I, 7 ; Colos. I, 14). Il n'a pas davantage expliqué les mots « propitiation » et « ostension » dans ce passage de son épître aux Romains (III, 25) : « Quem proposuit Deus *propitiationem (ἱλαστήριον)* per fidem in sanguine ipsius, ad *ostensionem* justitiæ suæ *(εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης)*, propter remissionem præcedentium delictorum. » Il n'a pas davantage expliqué sa métaphore de l'épître aux Colossiens (II, 14) : « Delens quod adversus nos erat *chirographum decreti*, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio,

affigens illud cruci »; ni la métaphore de la 1re épître aux Corinthiens (VI, 20) : « *Empti* estis *pretio magno* ». La métaphore anthropomorphique de la « colère de Dieu » était tellement connue chez les juifs qu'elle pouvait aussi être employée sans inconvénient chez les chrétiens; de là le mot de St. Paul: « Qui etiam proprio Filio suo *non pepercit*, sed pro nobis omnibus *tradidit* illum » (Rom. VIII, 32); et aussi cet autre : « Eum qui non noverat peccatum, nobis *peccatum fecit* (II Cor. V, 21) . . . Christus nos redemit de maledicto legis, *factus pro nobis maledictum* » (Gal. III, 13).

Certains théologiens, les prédicateurs surtout, se sont jetés sur ces métaphores, les ont prises à la lettre, et sont tombés par ce littéralisme dans un matérialisme qui, loin d'éclaircir le dogme, l'a dénaturé : littera occidit, spiritus vivificat. St. Paul, sans aucun doute, a dépassé les paroles du Christ, mais non son enseignement [1]; tandis que les commentateurs littéralistes de St. Paul ont outrepassé ses paroles et sa pensée, et ont ainsi abouti à une théologie erronée. Là où St. Paul se bornait à dire que J.-C. s'est livré *pour nous* et est mort *pour nous*, ils ont remplacé les mots « pour nous » par ces autres : *en notre lieu et place*. Jouant sur les prépositions grecques *ὑπὲρ*, *περὶ*, *αντὶ*, ils en sont arrivés au système de la substitution pénale et juridique, *substitutio vicaria*; système dans lequel la rédemption est transformée en substitution de personnes et en marché, Dieu le Père jouant le rôle d'un créancier qui réclame son « prix », et qui se déclare « satisfait » (théorie de la *satisfactio vicaria*) dès qu'il a reçu ce prix; que ce soit de son Fils innocent, ou des vrais pécheurs, peu lui importe, dès que satisfaction lui est donnée; alors sa colère s'apaise, parce qu'elle est satisfaite ! La réconciliation est terminée. Ce n'est pas une affaire de cœur, d'amour, de repentir, de conversion. Ces sentiments ne sont que du subjectif. Or c'est de l'objectif qu'il faut à ces théologiens. C'est une affaire de paiement et de satisfaction juridique, *ad strictos juris apices*.

---

[1]) Dans la *Revue de théologie* (de Montauban), janvier 1906, p. 26 et suiv., M. C. Bruston a montré comment certains textes de St. Paul sur la Rédemption ont été mal interprétés, en particulier, par MM. Aug. Sabatier et Ménégoz; comment l'idée de substitution juridique et d'échange est étrangère à St. Paul, et comment « on ne peut l'y trouver que par une interprétation et une traduction absolument arbitraires ».

Tel est le grossier marchandage que ces théologiens ont cru voir dans les textes de St. Paul et dans le *ὑπὲρ ὑμῶν* ou le *περὶ πολλῶν* du Christ. Et c'est cette dénaturation, cette falsification du dogme, que ces mêmes théologiens, sous prétexte de « développement du dogme », osent nous présenter comme étant le dogme de la rédemption dans toute sa vérité, dans son progrès, dans sa formule scientifique et parfaite !

C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut entrer, si l'on veut juger exactement l'ouvrage de M. Rivière.

II.

Notons, avant tout, un *défaut de méthode*. L'auteur, pour établir le dogme de la rédemption, consulte *d'abord* St. Paul, *puis* l'épître aux Hébreux, St. Pierre et St. Jean, *enfin* ce qu'il appelle « les données de l'Evangile ». Et, dans ce dernier chapitre, les paroles du Christ sont citées pêle-mêle avec les récits des trois évangélistes, comme si les trois évangélistes étaient sur le même rang que le Christ. On dirait, d'après ce procédé, que le christianisme est plus l'œuvre de Paul, de Pierre, de Jean et des évangélistes que l'œuvre du Christ, et que les dogmes chrétiens dépendent plus des disciples que du Christ. Or ce point de vue est fondamentalement erroné. Si l'auteur avait voulu faire une étude *chronologique* des sources documentaires écrites, il aurait eu le droit d'indiquer les documents historiques plus anciens avant les moins anciens ; mais telle n'était pas la question, puisqu'il s'agissait de faire connaître d'abord en quoi consiste le vrai dogme de la rédemption, dogme qui a pour auteur le seul auteur du christianisme, J.-C. C'était donc l'enseignement direct et personnel du Christ qu'il fallait constater avant tout, avant d'indiquer l'idée que s'en sont faite plus tard les apôtres et les disciples.

Ce premier défaut de méthode, qui ébranle la base même du dogme, n'est pas le seul. L'auteur a écrit d'après une norme qui, sans être explicitement formulée à telle ou telle page de son volume, le remplit cependant et en est tout l'esprit. Cette norme est celle-ci : — Le dogme de la rédemption consiste dans la doctrine de la satisfaction, telle qu'elle a été formulée par Anselme et Thomas d'Aquin ; donc tout Père, soit grec, soit latin, tout théologien, soit d'orient, soit d'occident, doit être loué ou blâmé selon qu'il aura enseigné cette

doctrine clairement ou obscurément. Et c'est en effet d'après cette mentalité que M. R. a jugé les Pères et les théologiens, comme nous le verrons. Presque tous sont fustigés par lui, plus ou moins grièvement.

Or ce procédé blesse la justice et l'exactitude dogmatique. M. R., en effet, n'a pas le droit de définir le dogme de la rédemption par une théorie des XIe, XIIe et XIIIe siècles. Ce dogme date du Christ même. Loin de dépendre de la théorie d'Anselme et de Thomas, c'est, au contraire, la théorie d'Anselme et de Thomas qui doit se conformer à l'enseignement même du Christ et qui doit être jugée d'après cet enseignement divin. C'est le Christ qui est la norme, et non la théorie moyenâgesque.

Autre défaut. M. R. se paie de mots. Au lieu de conformer sa terminologie à la vérité dogmatique, il plie celle-ci aux termes arbitraires et inexacts qu'il lui plaît d'adopter.

Toute son étude sur « la rédemption chez les Pères grecs » est dominée par une distinction entre le mot « spéculatif » et le mot « réaliste ». M. R. voit deux courants d'explication chez les Pères grecs : les uns sont « spéculatifs », les autres « réalistes ». En quoi consiste la différence ? C'est que les « spéculatifs » considèrent la rédemption ou le salut comme étant la restauration surnaturelle de l'humanité, restauration qui a été réalisée par l'incarnation, c'est-à-dire par l'union personnelle du Verbe avec l'humanité en J.-C. ; tandis que les « réalistes » envisagent la rédemption comme étant plutôt l'expiation de nos péchés par la mort du Christ (p. 209). Or, qui ne voit que l'incarnation est une *réalité* aussi réelle que la mort du Christ? et dès lors pourquoi appeler spéculatifs ceux qui fondent la réalité du salut sur le fait même de l'incarnation ? pourquoi réserver le titre de « réalistes » à ceux qui fondent le salut sur la mort du Christ, laquelle n'est pas plus réelle que son incarnation ?

Cette bizarrerie a été sans doute inspirée à M. R. par son maître M. Batiffol, qui a suivi le même procédé dans son ouvrage sur le dogme eucharistique [1]). Il a plu à M. Batiffol de réserver le titre de « réalistes » aux partisans de la transsubstantiation ; à ses yeux, ce sont les vrais croyants, les vrais

---

[1]) Voir nos études sur cet ouvrage : *Revue internationale de Théologie*, 1905, p. 557-561 et 661-686.

orthodoxes, tandis que les spiritualistes qui admettent la « réalité spirituelle » ne sont que des symbolistes, donc des adversaires ! De même, l'élève de M. Batiffol a gratifié du titre de « réalistes » ceux qui lui paraissent les vrais croyants, les partisans de la « satisfaction juridique » ; et ceux qui se contentent de la rédemption telle qu'elle a été enseignée par le Christ, sans le système anselmien ou thomiste, ne sont que des spéculatifs !

Dans la langue de M. R., le mot « réalisme », si je l'ai bien compris, a encore un autre sens : il signifie la réalité de la destruction du péché et de ses conséquences par la réalité de la mort de J.-C. D'une part, la destruction du péché et de ses conséquences est un fait ; et d'autre part, ce fait est le résultat d'un autre fait, à savoir la mort de J.-C. Tel est « l'unique principe général qui gouverne et inspire tout le développement de la doctrine rédemptrice dans les deux Eglises (grecque et latine) » (p. 492). C'est ce que M. R. appelle l'*objectivité* de la rédemption, tandis que les sentiments moraux par lesquels nous participons à la rédemption, ne sont que de la *subjectivité*. Certes M. R. ne dédaigne pas cette subjectivité ; mais toujours est-il qu'il insiste tellement sur l'objectivité, c'est-à-dire sur l'œuvre du Christ, que la part de l'homme dans l'œuvre de la rédemption paraît, dans maintes pages, bien effacée. Par exemple, lorsque Pierre Lombard dit que « la mort du Christ nous justifie, en ce que par elle la charité est excitée dans nos cœurs », M. R. ajoute (p. 349) : « Nous sommes aussi délivrés d'une autre manière, par la foi en la passion (per fidem passionis), comme les Hébreux qui regardaient le serpent d'airain. Lombard n'insiste pas sur cette explication, *d'ailleurs peu claire, et qui se ramène sans doute, comme la première, à l'ordre psychologique et moral* ». M. R. trouve quelque peu rationaliste ce « moralisme » (p. 338) ; il le traite à peu près comme il a traité précédemment l'explication « spéculative ». Cette réalité de la rédemption dans nos âmes, dont parle Alexandre de Halès (secundum *esse* quod habet in animabus), M. R. l'appelle *subjective* et il réserve le titre d'*objective* à la satisfaction et au mérite qu'il signale dans la mort du Christ (p. 359).

Loin de moi la pensée de repousser les termes « objectif » et « subjectif » qui occupent une place considérable en

philosophie et en théologie ; mais à la condition qu'on n'en abuse pas, c'est-à-dire qu'on ne considère pas les réalités *subjectives* comme des chimères et des *non-réalités*, et qu'on ne fasse pas consister toute la réalité de la chose en question dans la seule partie appelée objective. Et pour rester dans le cas qui nous occupe, celui de la rédemption, il est à considérer que la vraie rédemption, ou libération du péché, est une œuvre à deux, opérée par le Christ avec le concours, réel aussi, des rachetés : car Dieu, qui nous a créés sans nous, ne peut pas nous racheter sans nous. L'œuvre du Christ serait incomplète, comme dit St. Paul, si elle n'était complétée par la participation de l'homme: *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi, in carne mea, pro corpore ejus quod est Ecclesia* (Coloss. I, 24). M. R. oublie trop, quelquefois, que l'affirmation de l'œuvre du Christ n'exige nullement l'effacement de l'œuvre de l'homme. Il oublie trop que, de fait, malgré la mort du Christ, les péchés et leurs conséquences ne sont encore que trop réels ; et que la mort du Christ a beau être une réalité, notre rédemption personnelle n'est réellement accomplie que lorsque nos sentiments personnels de foi, d'amour, de compassion, d'imitation, de pénitence, de conversion, sont produits. Je le répète, ce côté, bien réaliste aussi, de la rédemption, est beaucoup trop négligé dans le livre de M. R., qui ne voit guère que la « satisfaction juridique » et la « substitutio vicaria » de la scolastique anselmienne.

III.

J'ai dit que M. R., ayant pris pour formule du dogme de la rédemption la théorie anselmienne, a dû, pour être logique avec son point de vue, attaquer tous les Pères et tous les théologiens dans la mesure où ils lui ont paru étrangers à cette théorie. Voici la preuve de cette assertion :

D'abord, *d'une manière globale*, M. R. a maltraité les Pères : — « Les Pères s'étaient complu dans cette idée (les droits du démon) et lui avaient consacré des développements, où *leur besoin de rhétorique et de mysticisme* trouvait ample *satisfaction* » (p. 481). Cette satisfaction n'est pas la satisfaction anselmienne, qui, seule, satisfait M. R. — « Le péché n'a pas été scruté par les Pères dans sa nature intime ; ils se sont contentés d'en décrire tour à tour les conséquences, et ceci

déjà nous fait prévoir que, sur la nature du remède comme sur l'essence du mal, leurs explications seront *superficielles* (p. 492) . . . Rien ne montre mieux que les Pères n'ont vu du problème *que les apparences* : aussi leur théologie rédemptrice, si riche en aperçus de détail, *manque-t-elle de pénétration et de vue d'ensemble* » (p. 495). Voir aussi p. 277-278.

Au contraire, qui a trouvé l'idée simple, ce fil d'Ariane qui a échappé aux Pères et à toute l'ancienne Eglise ? C'est le moyen âge, l'époque de « la grande synthèse » ; c'est la scolastique ! « Dans la Scolastique, plus de ces idées disparates . . ., plus de ces expressions touffues, oratoires ou poétiques, où la métaphore en tous cas déborde l'idée. Nous sommes ici en présence d'une doctrine organisée, d'un vocabulaire précis, et, *pour tout dire, d'un système.* Ce système, un seul mot suffit à le désigner et à le définir : *c'est le système de la satisfaction* » (p. 496). Nous y voilà ! Le dogme est un système, et un système est un dogme. La rédemption, c'est la satisfaction : tout est là ! En vérité, cet éloge de la scolastique, en plein vingtième siècle, fait rêver ; et ce qui fait rêver plus encore, c'est l'apothéose de ce pauvre Anselme, transformé en « puissant génie » (p. 324) et même en « créateur » (p. 291) ; c'est le *Cur Deus homo* déclaré « immortel » (p. 501).

Mais passons. Ne nous contentons pas de cette exécution sommaire des Pères. Citons quelques fustigations particulières.

Laissons Irénée (p. 122-125), Hippolyte (p. 128-129), ainsi que Tertullien et Cyprien, dont l'enseignement est « pauvre » et ne contient que des « rudiments imparfaits » (p. 214). Laissons aussi Origène, qui « n'aperçoit que la face extérieure du mystère » sans en atteindre le fond (p. 138), comme si Anselme l'avait atteint, comme si jamais l'intelligence humaine pourra épuiser le divin !

Mais voici Athanase. « Il *effleure à peine* le problème », dit M. R., « et il n'en donne qu'une solution *insuffisante,* si seulement on peut dire que c'en est une . . . Sa principale attention s'est portée sur la destruction de la mort et le rétablissement de l'homme dans sa dignité d'enfant de Dieu : *sur le côté positif,* en un mot, *plutôt que sur le côté négatif de la Rédemption.* » — Et c'est là ce que M. R. trouve in-

férieur ! — « C'est que, sans méconnaître le désordre métaphysique du péché, il en considère surtout les conséquences pratiques ; et ces deux aspects de la question ne laissent pas que d'introduire quelque *flottement*, pour ne pas dire une *réelle incohérence*, dans son système. De ce point de vue général, la mort expiatoire du Sauveur n'est plus qu'un moment de sa mission rédemptrice, et peut-être pas le principal : voilà pourquoi il n'est pas étonnant qu'Athanase en parle moins, et que, lorsqu'il en parle, il se contente d'explications rapides et *superficielles* » (p. 150-151).

Cyrille de Jérusalem et Eusèbe de Césarée n'ont qu'une doctrine *étroite* (ceci s'adresse à Cyrille) et *diffuse* (ceci est pour Eusèbe) ; la théologie de l'un et de l'autre « manque de pénétration ou de consistance logique » (p. 170).

Cyrille d'Alexandrie, lui aussi, est « superficiel » ; « il n'est pas allé plus loin que ses prédécesseurs » (p. 200). C'est cependant un « vigoureux esprit ». Et pourquoi est-ce un vigoureux esprit ? C'est qu'il enseigne que le Verbe, en s'unissant à la chair, l'a rendue vivifiante, et qu'ainsi *la chair* du Christ *vivifie* ceux qui y participent. — J'avoue que ce point de vue me semble bien charnel ; mais ce qui m'étonne, c'est que M. R. semble en être satisfait : ce point de vue, en effet, fait plutôt ressortir la suffisance de l'incarnation que la nécessité juridique de la mort du Christ ; il rentre donc dans ce que M. R. appelle la « spéculation ».

Lactance « s'en tient, en général, à un moralisme tout philosophique. Il suivait en cela les traces de son maître Arnobe . . . Les œuvres apologétiques de ces *rhéteurs* tardivement convertis *n'ont pas qualité* pour représenter la vraie pensée chrétienne » (p. 224).

Selon M. R., la théologie des Latins des trois premiers siècles n'est qu'une théologie de « début » ; les textes sont « rares » et « pauvres » (p. 225). « Il est difficile d'être plus vague » que St. Jérôme. Pourquoi ? Parce qu'il se borne aux textes bibliques. « Sa doctrine manque de vigueur et de netteté . . . Sa théologie est en général pauvre et de forme trop imprécise » (p. 246-247). Suit cette réflexion, qu'il est bien difficile de ne pas considérer comme un coup de patte à l'adresse de M. Loisy : « Cette pauvreté prouverait-elle que l'exégèse ne prédispose pas nécessairement aux spéculations

dogmatiques ? En tout cas, St. Jérôme se recommande à nous par assez d'autres titres pour n'avoir pas à envier l'auréole modeste du théologien. »

La doctrine de Léon le Grand « paraît plutôt chétive » (p. 269). Grégoire le Grand n'a fait qu'« annoncer » la théologie du moyen âge (p. 272) par une vue d'ensemble qui « manque cependant de réelle solidité. L'idée de sacrifice qui en fait le nœud reste sans fondement ; elle est posée absolument, sans que rien l'explique ou la justifie » (p. 276).

Quoique Abélard ait regardé la mort de J.-C. comme un sacrifice et qu'il ait parlé de rançon, de purification de nos âmes dans le sang du Christ (p. 327-328), cependant M. R. traite Abélard d'adversaire et il le malmène (p. 324). St. Bernard et Pierre Lombard, qui ont parlé comme Abélard (p. 337), sont aussi maltraités. « L'abbé de Clairvaux ne pousse pas très profondément l'étude du dogme rédempteur ; il affirme la foi traditionnelle *énervée par le moralisme rationaliste* d'Abélard » (p. 338). Quant à Pierre Lombard, quoiqu'il ait voulu parler de l'appropriation subjective d'une rédemption dont il a dit la réalité objective, cependant, étant donné qu'il parle comme Abélard, M. R. lui adresse cette réprimande : « *Ce manque de logique*, d'autant plus *étonnant* chez un théologien qui a d'ordinaire un sens plus exact des nuances, ne laisse pas que de créer de *fâcheuses équivoques* » (p. 349).

Hugues de Saint-Victor, bien qu'il se rattache à Anselme, a cependant « de curieuses subtilités » et des explications aussi originales que « peu fondées » (p. 342). Richard de Saint-Victor, lui aussi, est « subtil » : « c'est un vulgarisateur ingénieux et comme un bon élève de St. Anselme, fidèle surtout *aux côtés superficiels de la doctrine du Maître, jusques et y compris dans ses exagérations* » (p. 353). Alexandre de Halès lui-même, qui est le maître de Bonaventure, le modèle de Thomas, donc un grand homme, Alexandre reçoit comme les autres son soufflet : « il ne creuse pas la doctrine ; notamment, il ne définit jamais avec netteté ce qu'il entend par satisfaction, et les deux idées de réparation morale et de substitution pénale se mêlent chez lui sans qu'on puisse savoir en somme quelle est celle qui domine . . . En un mot, l'originalité d'Alexandre est presque toute dans la mise en forme » (p. 360). Et St. Bonaventure ! « Il a *vidé de sens* l'expres-

sion anselmienne » (p. 362), en ce sens que le ton est changé et qu'au lieu de la nécessité de la satisfaction, il n'est plus question que de la convenance. M. R. se calme ; il trouve ce tempérament « sage » (p. 364).

Il est donc avec le ciel des accommodements, et avec la « satisfaction » des adoucissements. M. R. reconnaît des « points défectueux » dans le système anselmien (p. 303), bien que ce soit ce système qui « ait donné sur ce point à la théologie catholique sa forme à peu près définitive » (p. 307). Comment concilier cette admiration envers ce système, avec cet aveu qu'« il renferme certaines *inexactitudes*, certaines *exagérations*, qui expliquent, sans les justifier, les accusations dont on le charge » (p. 314) ? C'est ce que M. R. n'explique pas. Ce n'est là qu'une de ses contradictions. J'en signalerai d'autres plus loin.

Pour le moment, constatons sa très étrange manière de déprécier à peu près tous les Pères sous prétexte de consulter la tradition catholique, et surtout de les déprécier uniquement parce qu'ils ne rentrent pas dans le cadre adopté très légèrement par lui, je veux dire le cadre anselmien, dont, à la fin, il avoue pourtant les exagérations et les inexactitudes.

IV.

M. Rivière a certainement les meilleures intentions lorsqu'il s'élève contre les « faiseurs de systèmes » (p. 244). Mais, à son insu, n'en fait-il pas lui-même un ? Tout ce qui précède ne le démontre que trop. Non seulement il adopte le système anselmien, mais, en outre, les arguments par lesquels il s'efforce de le défendre et de le faire passer pour la perfection du dogme de la rédemption, sont tellement outrés qu'ils trahissent un énorme esprit de parti et de système. Quelques exemples suffiront pour le démontrer.

Le fond de son argumentation consiste à affirmer que, dans le texte : « Le Christ a souffert pour nous », les mots « pour nous » doivent être remplacés par « en notre lieu et place ». De la sorte, la proposition : « Le Christ a souffert à cause de nos péchés pour nous aider à les réparer, à nous guérir, donc pour notre bien, dans l'intérêt de notre âme, pour nous éclairer, nous toucher, nous émouvoir, nous exciter au repentir, à la conversion, à la sainteté, au salut », cette pro-

position, dis-je, devient cette autre : « Le Christ a souffert en notre lieu et place ; il s'est substitué à nous pour souffrir la peine que nous avions méritée par nos péchés, et que nous devions subir pour apaiser la colère de Dieu et obtenir notre pardon. » Dans cette seconde proposition est enseignée la doctrine de la « substitution *pénale* ». Mais cette substitution pénale ne suffit pas encore ; il faut une substitution *juridique*, en ce sens que le Christ a dû non seulement supporter la peine que nous devions supporter nous-mêmes, mais qu'il a encore payé notre dette, la dette que nous avions contractée envers Dieu en l'offensant, dette *infinie* parce que notre offense était *infinie*. Il fallait que le Christ, pour nous mériter et nous obtenir la rémission de nos péchés et la remise de notre dette, se fît péché, ou pécheur et débiteur comme nous, en notre lieu et place, afin que la justice infinie de Dieu fût *infiniment satisfaite*. Telle serait la nouvelle et plus complète substitution qui serait contenue dans la première proposition : « Le Christ a souffert pour nous pécheurs. »

L'équivalence logique entre ces trois propositions n'a pas été vue par les Pères, qui se sont généralement bornés à la première ; et voilà pourquoi M. R. les a tancés d'importance. Mais cette équivalence, au dire de M. R., doit être affirmée ; elle serait le fond même du dogme. C'est à la démontrer que M. R. s'applique. Comment y arrive-t-il ? *En forçant les textes*. De même que son maître, M. Batiffol, a forcé les textes et outrepassé la vérité en soutenant qu'il n'y a pas d'autre réalisme eucharistique que le réalisme matériel et corporel de la transsubstantiation, qui est, selon lui, le vrai dogme eucharistique ; M. R. force les textes et outrepasse la vérité, en soutenant qu'il n'y a pas d'autre « réalisme rédempteur » que celui de la « satisfactio vicaria et juridica », satisfaction qui, selon lui, est le vrai dogme de la rédemption.

Par exemple, Clément d'Alexandrie a dit : « Il y a le sang spirituel par lequel nous avons été oints, et le sang charnel par lequel nous avons été rachetés de la corruption... Le Christ a donné pour chacun de nous son âme, dont le prix surpasse toutes choses. » Ces mots : « rachetés » et « dont le prix surpasse toutes choses » n'ont-ils pas pour but de nous confondre, de nous toucher, et de nous déterminer ainsi à revenir à Dieu ? M. R. pense qu'il s'agit d'un *prix* et d'un *ra-*

chat juridiques, et que telle a pu être la pensée de Clément. N'est-ce pas forcer le sens manifestement *moral* de ces textes? « Nous n'avons pas », dit M. R., « à concilier ces deux faces de la doctrine de Cl., *et peut-être au demeurant serait-ce difficile*. Il nous suffit de constater que, malgré le moralisme tout intellectualiste d'une partie de son œuvre, Clément, *soit logique subtile, soit heureuse inconséquence*, applique à la mort du Christ les principes traditionnels de l'expiation et de la substitution, et déjà presque les formules de la *satisfactio vicaria* » (p. 133). M. R. s'abuse : il n'a pas *constaté* ce qu'il affirme ; il a constaté l'emploi des mots *rachat*, *prix*, etc., mais le sens obvie de ces mots métaphoriques est moral; Clément a insisté sur ce sens moral, et M. R., pour soutenir que Clément a eu, en outre, dans l'esprit, un sens juridique strict comme celui que M. R. a en vue, devrait en fournir la preuve; or il ne la fournit pas ; il force simplement le sens figuré et le transforme de son chef en sens littéral. C'est du pur littéralisme, comme le littéralisme eucharistique de M. Batiffol, son maître.

Eusèbe de Césarée a dit que le Christ a pris sur lui nos misères par sympathie *(κατὰ τοὺς τῆς συμπαθείας λόγους)*, et M. R. traduit sympathie par *solidarité* (p. 164), le mot « solidarité » indiquant mieux le bloc. Eusèbe a dit que J.-C. s'est livré comme victime *pour la vie* du genre humain *(ἀντίψυχον τοῦ κοινοῦ γένους)*, et M. R. traduit en disant que J.-C. a été « le *substitut de nos âmes* ». N'est-ce pas forcer les mots ? Et M. R. ose ajouter (p. 166) : « Eusèbe arrive à donner sa physionomie *complète* à la théorie juridique de l'expiation pénale . . . théorie exprimée avec une force et une précision *que les théologiens modernes devaient rarement atteindre et peut-être ne jamais dépasser !* »

Cyrille d'Alexandrie a dit que le Christ est mort pour nous *(ὑπὲρ ἡμῶν)*, à cause de nous *(δι' ἡμᾶς)*, et que cette mort a été un échange équivalent de la vie de tous. L'adjectif *ἀντάξιος* ne signifie qu'une simple équivalence en général, et ici il s'agit manifestement de l'ordre moral. Or M. R. en veut faire une substitution pénale juridique (p. 195). Les Pères veulent simplement émouvoir les fidèles en leur montrant que, si un innocent, si le Fils de Dieu a consenti à souffrir pour nous, coupables, *à plus forte raison* devons-nous nous faire

violence pour revenir à Dieu. Et cet *a fortiori*, cet *au-delà*, cette *surabondance*, cette *équivalence dépassée*, M. R. les transforme en choses juridiques, sans que rien l'y autorise.

St. Augustin ayant dit que le sang de J.-C. a été donné en rançon *au démon* qui l'a accepté (quo accepto diabolus non ditatus est), M. R. veut essayer d'écarter cette théorie indigne d'un si grand génie, et il dit (p. 408) : « Le sens nous paraît être celui-ci : Jésus s'est offert, s'est donné *à la mort*, c'est-à-dire *au démon*, d'après le langage bien connu des Pères. » Les Pères, il est vrai, ont souvent associé les idées de *péché*, de *démon*, de *mort*, mais ils n'en ont pas fait des synonymes au point de justifier l'interprétation actuelle de M. R.

St. Augustin dit que le Christ « a porté nos péchés » ; qu'il les a faits siens, afin de faire nôtre sa justice ; et qu'il a subi notre supplice sans être coupable, afin de mettre fin à notre culpabilité et à notre supplice. Or M. R. y voit « tout le fond de la *satisfactio vicaria* » (p. 257). C'est précisément ce qu'il faudrait démontrer. Comme tous les autres Pères, Augustin a parlé dans le sens moral et a visé à ramener les pécheurs à la sainteté (p. 254) ; il n'a nullement songé à établir un système de satisfaction juridique entre Dieu créancier et l'homme débiteur. Si M. R. veut qu'il y ait songé, il doit en donner des preuves, et c'est ce qu'il ne fait pas ; il se borne à affirmer, en forçant les textes cités.

Etc., etc.

Et lorsqu'on reproche à M. R. de prêter aux Pères une doctrine qu'ils n'ont pas enseignée, il répond que ce reproche lui est fait par des *protestants*, et c'est tout. M. R. oublie qu'il ne suffit plus de dire à un savant qu'il est protestant pour qu'il soit démontré que ce savant soit dans l'erreur. Les Ritschl, les Harnack, les Holtzmann, etc. sont des hommes d'une science assez connue pour que M. R. ne soit pas dispensé de les réfuter directement. Le jeu est trop commode. Si noblesse oblige, science oblige aussi. Harnack a exposé ses griefs contre le système anselmien, et il faut rendre cette justice à M. R. qu'il ne les dissimule pas (p. 310-313) ; mais quelle faiblesse dans l'essai de réponse (p. 15-27) ! Comme il est facile de parler « du manteau usé du luthéranisme » (p. 20) ! J'aimerais mieux qu'on réfutât le luthéranisme même. Comme il est facile de traiter de « roman » l'étude d'Auguste Sabatier

sur la Rédemption (p. 488) ! Il est vrai qu'elle est très faible, mais encore faudrait-il la réfuter plus solidement que ne le fait M. R. Signalons cependant une amabilité de M. R. envers Harnack, mais bien au détriment de St. Grégoire de Nysse : « Manifestement », dit-il, « Grégoire conçoit la restitution (de l'humanité à sa destinée primitive) dans le sens le plus physique, et, sauf la barbarie de l'expression, M. Harnack *a raison* de dire que « Grégoire a fait de tout le système un procès physico-pharmacologique rigoureux » (p. 155). M. R. espère que son volume, qu'il appelle « une petite pierre » (par ironie sans doute) « frappera le colosse aux pieds d'argile » (p. 489). Qu'il me permette de lui dire qu'il a le triomphe bien facile.

V.

La thèse de M. Rivière n'a pas seulement à son passif des défauts de méthode, l'esprit de système, des outrances de mots et de fausses équivalences, elle renferme encore plusieurs erreurs graves, échappées certainement à la bonne foi de l'auteur.

1° *Le système anselmien est entaché d'anthropomorphisme ; il donne en particulier de Dieu et de la Trinité une idée erronée, qui confine à un grossier polythéisme.*

Certes, la notion chrétienne de la Trinité, bien comprise, est philosophiquement superbe. Malheureusement elle est souvent mal comprise, en ce sens qu'on force souvent la distinction des personnes, comme si elles étaient trois Dieux. Que l'intention de ces théologiens soit monothéiste, nul n'en doute ; mais leurs paroles ne le sont pas assez ; quelquefois, elles ne le sont même pas du tout. Sous prétexte d'éviter le sabellianisme, on se jette dans l'extrême opposé ; et, non content de distinguer les trois personnes comme elles doivent être distinguées dans une essence divine parfaitement une, on représente le Père et le Fils comme s'ils étaient en opposition et même *en conflit.* Et ce n'est pas seulement le Père et le Fils qui sont en conflit, c'est, jusque dans l'essence divine, la miséricorde et la justice !

Un évêque de Londres, Gilbert Foliot, expliquant le Cantique des cantiques, parle d'une *mirabilis obviatio* entre la miséricorde et la justice (p. 354). C'est une vraie lutte (sibi

contra venire cœperunt). Le Père est l'offensé et le créancier, très irrité ; les hommes sont les offensants et les débiteurs. Le Père exige le paiement intégral de la dette : non exies inde donec reddas novissimum quadrantem (Matth. V, 26). Ce détail d'une parabole où deux hommes sont en dispute, est appliqué à Dieu. Et la dispute entre Dieu le Père et l'humanité coupable, a lieu en présence d'un tiers, le diable, qui, lui aussi, réclame ses droits sur l'humanité, laquelle s'est donnée à lui. Anselme enseigne que « Dieu se doit à lui-même que la créature lui rende l'hommage qui lui est dû, *afin de conserver son honneur*. D'où cette conclusion rigoureuse, inéluctable : ou la satisfaction, ou la peine : necesse est ergo aut ut ablatus honor solvatur, aut pœna sequatur » (p. 296). C'est la fameuse menace : ou la bourse, ou la vie ! Rends-moi ce que tu m'as volé, dit Dieu au pécheur, ou je te . . . C'est alors que le Fils se jette entre son Père et l'humanité pour éviter la dernière catastrophe. Le Verbe fait homme se met à la place de l'humanité pécheresse ; il assume sur lui la dette et la peine. Et le Père, nullement désarmé par cette générosité, lui dit : Toi, mon fils, puisque tu te fais caution pour ces misérables, tu me paieras tout. Meurs. Pas de rémission ! Et le Fils meurt. Et le Père, enfin satisfait par le sang de son Fils, apaise sa colère et pardonne.

Sans doute, on a soin d'écarter *en paroles* la notion d'un Dieu bourreau ; mais, *de fait*, elle est là. C'est une tragédie terminant une comédie ; on sent la préparation des « mystères » du moyen âge.

M. R. pense que « c'est de la pure et très haute métaphysique chrétienne » (p. 297), et qu'il est plus facile de s'en moquer que d'y répondre. Je pense, au contraire, que la pure et haute métaphysique place l'honneur de l'Etre infini et absolu à l'abri des faiblesses inévitables de la pauvre humanité. Je pense que la notion du Dieu anselmien est du plus bas anthropomorphisme ; que le vrai Dieu, juste et bon, veut la sanctification de l'humanité et non sa mort (non qu'elle meure, mais qu'elle se convertisse et qu'elle vive) ; que la colère de l'Etre absolu est une métaphore, dont on abuse par trop dans la circonstance présente ; qu'on peut en user *modo oratorio* pour toucher des masses peu sensibles à la métaphysique, mais que l'introduire dans la métaphysique, c'est insulter Dieu et la

métaphysique. Je pense que Richard de Saint-Victor n'est pas seulement « subtil », comme le reconnaît M. R., mais payen et grossièrement trithéiste, lorsqu'il dit que la Trinité s'est partagé la tâche du salut de l'humanité, de telle sorte que « le Père punirait, le Fils expierait, le St-Esprit pardonnerait » ; que « le Père exige la satisfaction, le Fils la subit (exsolvit), et le St-Esprit *s'interpose entre les deux* (se medium interposuit) ». Je remercie M. R. d'avoir avoué qu'il ne se chargerait pas de défendre ces phrases (p. 353). Toujours est-il qu'il défend le système qui les a inspirées.

Mais n'est-ce pas St. Paul qui a dit lui-même que « le Père n'a pas pardonné à son propre Fils, et qu'il l'a livré pour nous tous » (Rom. VIII, 32) ? Sans doute. Mais il faut comprendre ce qu'a voulu dire St. Paul et ne pas dénaturer sa pensée en outrant sa métaphore. Dans sa lettre aux Romains il prêche, il exhorte, il pousse à la conversion ; il ne fait pas de métaphysique. C'est donc fausser sa pensée que de prendre à la lettre ce qu'il a dit au figuré. St. Augustin a expliqué ce passage en faisant simplement ressortir l'amour de Dieu qui s'y trouve exprimé, et il répudie le littéralisme qui conclurait à la colère d'un Dieu bourreau. « On voit, ajoute M. R., comment St. Augustin résout d'une manière simple et claire cette question dont s'embarrasse encore aujourd'hui une certaine métaphysique » (p. 252). M. R. parle-t-il contre lui, ou contre nous ? Je ne sais ; toujours est-il qu'il ne justifie pas Anselme. Thomas d'Aquin lui-même remarque que, « quand on dit que le Père a livré son Fils, *cela signifie qu'il a inspiré et permis son sacrifice* » (p. 366). Nous voilà loin du *non pepercit* pris à la lettre.

Etrange aveu de M. R. « Cette idée de substitution », dit-il, « pour être fondée, n'en est pas moins *secondaire*, et il n'y a que les théologiens *superficiels* pour s'y arrêter comme à la principale » (p. 367). M. R. oublie que l'idée principale qui domine tout son volume, c'est l'idée de la substitution, qui n'est autre que la satisfaction pénale et juridique. J'ai cité des textes formels.

2° *Le système anselmien, fondé sur la prétendue malice « infinie » du péché, viole la psychologie la plus élémentaire.*

Que le système anselmien soit fondé sur la prétendue malice « infinie » du péché, M. R. le répète maintes fois, et dit

même que c'est là une base « bien meilleure » que les autres (p. 298). Cette doctrine est énoncée dès la page 5, et répétée à satiété dans tout le volume jusqu'à la page 496, et au delà. C'est, dit-on, que l'offense se mesure à la grandeur de la personne offensée, et que, la grandeur de Dieu étant infinie, le péché a nécessairement une malice infinie. Or ni l'homme, ni l'ange ne sont capables d'effacer une malice infinie ; un Dieu seul le peut. Donc il fallait qu'un Dieu-homme expiât pour nous. Telle est l'argumentation d'Alexandre de Halès (p. 358), de St. Bonaventure (p. 362), naturellement d'Anselme. C'est l'argumentation de la Scolastique, qui, dit M. R., « a créé la théologie de la Rédemption » (p. 372). Les Pères n'avaient émis que « des généralités oratoires » ; il fallait en « sortir », pour arriver enfin « à des notions rigoureuses ». C'est, bien entendu, M. R. qui parle. M. R. trouve que les Pères n'ont pas su analyser la notion du péché, et que cette analyse n'a été faite et bien faite que par les scolastiques (p. 371).

Or, c'est là une grave erreur. Car aucune créature n'est capable d'un acte d'une valeur infinie, soit en bien, soit en mal : comme disaient avec raison les scolastiques, *omne agens agit secundum quod est actu.* L'homme est fini, donc il ne peut agir que d'une manière finie ; donc, de même que ses actes de vertu n'ont qu'un mérite fini, ainsi ses actes peccamineux n'ont qu'une malice finie. Si l'on soutient que la valeur des actes est déterminée par leur objet, et que, lorsque Dieu est cet objet, cette valeur devient infinie, il faut admettre que, lorsque le pécheur glorifie Dieu pour réparer l'offense qu'il lui a faite, la glorification a une valeur égale à l'offense. La thèse anselmienne, soit qu'on l'envisage du côté du sujet qui pose l'acte, soit qu'on l'envisage du côté de l'objet ou de la fin qui termine l'acte, est donc erronée. De plus, si elle était vraie, il faudrait dire qu'il n'y a pas de péchés légers, car tous offensent Dieu, l'Infini ; or cette conclusion est absurde. Faut-il faire remarquer à M. R. que sa doctrine a été combattue dernièrement par M. l'abbé Ch. Urbain dans la « Revue du clergé français », 1er août 1905, p. 497-498 ? (V. Rev. int. de th., oct. 1905, p. 833.)

Duns Scot, sans mériter aucunement le reproche que M. R. lui adresse d'avoir « énervé la gravité du péché »

(p. 369), a cependant refusé, et avec raison, de l'exagérer, à plus forte raison de l'infinitiser. Selon lui, « une pure créature, dûment dotée par la grâce divine, était capable d'offrir une satisfaction équivalente, à supposer que Dieu voulût l'exiger : car le péché n'a aucunement une gravité infinie » (p. 368). Voilà pourquoi Scot a contesté la nécessité, même relative, de l'incarnation ; tandis que, dans le système de la malice infinie du péché et de la nécessité d'une satisfaction infinie, l'incarnation et la mort de l'Homme-Dieu sont de nécessité *absolue*, autre conséquence que les meilleurs théologiens ont repoussée et contre laquelle le bon sens proteste.

On voit, dès lors, combien M. R. se trompe, lorsqu'il accuse les Pères de n'avoir pas scruté le péché dans sa nature intime (p. 492), et lorsqu'il applaudit aux exagérations et aux erreurs de la Scolastique (p. 496-497, etc.). La modération des Pères n'était que sagesse.

3° En insistant autant que le fait M. R. à la suite d'une grande partie de la Scolastique, sur la satisfaction juridique comme étant le centre et le fond du dogme de la Rédemption (p. 496), on laisse trop dans l'ombre le côté moral des devoirs qui incombent à l'homme pour être réellement racheté, converti, pardonné et rétabli en grâce avec Dieu. Affirmer l'œuvre du Christ est nécessaire, mais insuffisant, comme je l'ai dit précédemment. Il faut encore que le pécheur participe à la rédemption du Christ, à sa vie, à ses souffrances, à sa mort, à sa résurrection. Ce dernier point de vue est aussi essentiel, et ne pas insister sur cette grave obligation, sur cette nécessité absolue, c'est fausser le dogme même.

Par exemple, interpréter la doctrine de Jean Damascène en la résumant dans le syllogisme suivant : Tout pécheur est passible d'un châtiment ; or J.-C. a subi ce châtiment ; donc nos péchés sont effacés, nos dettes sont payées, et au delà, par les mérites surabondants du Christ. Et s'en tenir là, comme si le fait de notre salut était accompli avec le fait de notre rédemption, n'est-ce pas favoriser l'inertie et la passivité de l'homme, la torpeur des pécheurs, qui ne demandent pas mieux d'apprendre qu'ils sont objectivement rachetés, que c'est fait et bien fait, et qu'ils peuvent maintenant s'abandonner à la plus entière confiance envers la bonté divine, sans plus travailler de leur côté à leur propre et complète ré-

demption ? Tel est le péril de la thèse en question. Il est trop manifeste pour qu'il soit nécessaire d'insister.

VI.

Après ces trois derniers griefs, faut-il signaler encore quelques *minora delicta* qui gâtent vraiment ce volume ? L'auteur me trouvera bien sévère, peut-être même injuste. Qu'il ne voie dans mes critiques que mon désir sincère de rendre la seconde édition de son ouvrage considérablement expurgée et parfaite.

Le moyen âge avec sa Scolastique, n'est-il pas aujourd'hui trop connu pour qu'on puisse dire qu'il « a enfin creusé *à fond* la nature et les conditions du mystère de la Rédemption » (p. 291) ? — St. Anselme n'est-il pas trop connu, lui aussi, pour qu'on puisse lui attribuer « un rôle *créateur* » et le traiter de « puissant génie » ? Ne pourrait-on pas retourner contre lui ce titre de *créateur* ? Car, si son explication du dogme est nouvelle à ce point, c'est qu'elle n'est pas le fond du dogme même, lequel a été enseigné, cru et expliqué onze siècles auparavant.

Est-ce donner une idée bien exacte du péché d'Adam que de dire qu'« il en est sorti un torrent d'iniquités » (p. 2) ? Ce torrent d'iniquités n'est-il pas sorti plutôt de notre propre liberté ?

A propos de certains textes de St. Hilaire, M. R. semble placer très haut « la communication des idiomes » (p. 229). Or, cette « communication » telle que Cyrille d'Alexandrie l'a expliquée et telle qu'on l'explique encore dans la théologie catholique-romaine, mérite-t-elle d'être placée si haut ?

Je m'arrête et je me borne à renvoyer M. Rivière à M. Laberthonnière. Effectivement, dans un article miel et vinaigre (*Annales de philosophie chrétienne*, février 1906), M. Laberthonnière a adressé à M. Rivière des reproches assez graves. D'abord, il a fait remarquer qu'il s'agit plutôt d'une *théorie* sur le dogme de la rédemption que du *dogme* même (p. 520) ; puis, que « l'insuffisance de la méthode est évidente, et que, par suite, ce livre n'a pas et ne peut pas avoir la portée apologétique qu'il aspirait à donner à la vérité qu'on nous offre », vérité qui « reste suspendue en l'air ». « Il y a même incohérence . . . L'histoire elle-même souffre de cette

ambiguïté et son impartialité en est atteinte » (p. 523). M. L. trouve que M. R., dans sa façon d'opposer *spéculation* à *réalisme*, loin d'apporter des preuves à l'appui, fournit lui-même de quoi lui répondre (p. 524). « L'espèce de démonstration historique qu'il a cru instituer (de la satisfaction vicaire), est donc *factice* ; et à vrai dire, quand on veut s'y tenir étroitement et littéralement comme il fait, elle soulève des critiques à peu près semblables à celles qu'il adresse aux autres » (p. 526). « Dans l'exposé du dogme qu'il fait au début de son livre, M. R. n'échappe pas à cette oscillation » (p. 529). *Oscillation, flottement* sont des termes polis; le vrai terme ne serait-il pas *contradiction* ? « La *théorie* de la satisfaction vicaire reste une théorie *étroite*; elle manque d'ampleur; c'est un fragment qui ne s'encadre pas » (p. 530). *Etc.*

M. R. a répliqué à M. Laberthonnière dans les « Annales de phil. chrétienne » (mai 1906). De sa réplique ressort clairement que la doctrine de la satisfaction vicaire est, selon lui, la doctrine « que l'Eglise *a adoptée*, bien que d'ailleurs il n'y ait pas sur ce point de définition formelle » ; « tous les théologiens (! ?) la donnent comme de foi »; « d'où il suit qu'elle n'est plus une simple théorie d'école qu'on puisse librement débattre entre théologiens » ; elle est donc « *quasi-dogmatique* » (p. 178). — Evidemment, M. R. n'a pas la notion catholique du dogme ; je crois d'ailleurs l'avoir suffisamment constaté dans la *Revue* de janvier dernier (p. 104-106). M. Laberthonnière n'a pas eu de peine à le réfuter. Voici ses paroles (p. 188-189) :

« De constater que l'enseignement actuel *de l'Eglise* [1]) sur la rédemption remonte au XIIe siècle et que la théorie de la satisfaction vicaire a été élaborée par St. Anselme, *ne saurait être admis en soi comme une preuve de vérité.* N'en est-il pas même qui penseront *que c'est exactement une preuve du contraire ?* . . . Adhérer à la théorie de la satisfaction vicaire parce que tel est l'enseignement authentique de l'Eglise, ce n'est là ni une réponse d'historien, ni une réponse de théologien apologiste ; c'est seulement une réponse de *croyant* qui parle *comme s'il n'avait pas à rendre raison de sa croyance*, tout en se présentant d'autre part comme s'il en

---

[1]) *Lire:* d'une partie des théologiens romanistes.

rendait abondamment et savamment raison . . . M. R. s'enfonce dans une impasse dont il ne lui est pas possible de sortir. J'ajouterai à un autre point de vue que sa façon si péremptoire et si absolue d'identifier la théorie de la satisfaction vicaire, apparue au XIIe siècle, avec l'enseignement authentique de l'Eglise me paraît *abusive*. Avant le XIIe siècle, l'Eglise n'avait-elle donc pas d'enseignement au sujet de la rédemption, ou son enseignement était-il donc faux ? Ce qui est vrai, c'est que *depuis lors* l'Eglise s'est servie de cette théorie, ou plutôt, pour parler *plus exactement, on s'en est servi dans l'Eglise* pour se représenter l'efficacité salutaire de la mort de J.-C. . . . Mais *il ne suit pas de là* qu'elle soit devenue « la doctrine universelle et définitive de l'Eglise » au point qu'on puisse dire que le dogme de la rédemption ait trouvé en elle ce qu'il convient d'appeler « sa formule scientifique ». — Très bien.

Quid plura ?

Je préfère noter, maintenant, quelques bons aveux.

M. R. avoue, par exemple, que la célèbre comparaison de la mort du Christ à une « rançon » est une *métaphore*, métaphore qui, dit-il, a été « rectifiée *très justement* à deux reprises par Théodoret, évêque de Cyr » (p. 203 et 214). Il fait le même aveu au sujet de Thomas d'Aquin : « Quand on dit que le sang de J.-C. fut notre rançon, St. Thomas entend bien qu'on ne s'y trompe pas, c'est pure métaphore » (p. 478). Or, ceci est grave : car c'est un aveu que tout le système anselmien repose, au fond, sur une pure métaphore. Voir aussi la p. 414.

M. R. se refuse aussi à approuver les exagérations oratoires de Bossuet et de Bourdaloue sur « les fureurs de la justice divine irritée », sur « cette guerre ouverte qu'un Dieu vengeur faisait à son Fils », etc. (p. 8-9). Ce sont là des « grossissements oratoires qui reposent au fond sur une idée fausse ». Très bien.

M. R. reconnaît que l'Eglise grecque, sur la question de la Rédemption, n'a pas de théorie définitive ni de théologie arrêtée (p. 206). Ce point est très important ; car c'est dire que le dogme de la Rédemption ne consiste, aux yeux de l'Eglise grecque, que dans le seul enseignement primitif et dans les « données de l'Evangile ». St. Cyrille de Jérusalem

s'est « détourné des spéculations théologiques » et s'est « contenté d'affirmations rapides » (p. 170). Etc.

M. R. avoue aussi que plusieurs Pères occidentaux « n'ont pas laissé de synthèse » au sujet de la mort rédemptrice du Sauveur, par exemple : St. Hilaire (p. 232).

M. R. ne dissimule pas les puérilités contenues dans la théorie des « droits du démon ». Il dit expressément : « C'est le règne de l'*imagination* après ou avec celui de la *spéculation mystique*. Si l'on se représente le démon comme le rival de Dieu qui détient dans son empire les âmes pécheresses, le Sauveur, pour nous délivrer, devra lui fournir une rançon, et cette rançon ne sera pas autre que lui-même. Plusieurs Pères ont accepté *cette conception naïve et grossière*. Mais on ne tarda pas à en sentir *l'inconvenance et l'absurdité*, et à se souvenir que Satan, bien loin d'être le partenaire de Dieu, n'est qu'un délégué qui tient de lui *tous ses pouvoirs*. Dieu cependant veut le traiter avec justice, peut-être même il le doit ; et sa Providence l'amène savamment à perdre ses droits pour en avoir abusé sur l'innocent. C'est toujours la justice qui s'applique vis-à-vis du démon, mais la justice distributive au lieu de la justice commutative. Voilà la forme schématique du raisonnement commun à la majorité des Pères, et que *l'imagination*, surtout aux jours de la *décadence*, devait *barioler abondamment* d'un coloris *de mauvais goût*. C'est sans doute à ce côté *imaginatif* qu'une idée aussi accessoire a dû de rester longtemps la plus populaire » (p. 493). Excellent aveu (v. aussi pp. 415 et 445). — Et encore : « Voilà comment la question des droits du démon . . . se trouve finalement réduite à sa vraie valeur, c'est-à-dire à peu près *à rien*. Les Pères s'étaient complu dans cette idée et lui avaient consacré des développements, où *leur besoin de rhétorique et de mysticisme* trouvait ample satisfaction » (p. 481). — « Mais aujourd'hui, et depuis longtemps, la question est classée, et les droits du démon *n'encombrent plus* la théologie de la Rédemption » (p. 485). — « C'est un élément *impur* qui s'est *trop longtemps* mêlé à la vraie doctrine comme la scorie se mêle au métal ; mais, comme elle aussi, il n'a pas manqué d'être éliminé dans l'élaboration définitive » (p. 486).

J'ai déjà cité les aveux que M. R. a faits sur les défauts du système anselmien (p. 313-314). Cependant il attaque les

adversaires de ce système, et il les accuse de repousser « le réalisme rédempteur tel qu'il l'a retrouvé dans toute la tradition ». M. R. se trompe. Nous acceptons le réalisme rédempteur et toute l'œuvre du Christ. Mais nous repoussons les explications erronées qu'en a données St. Anselme : nous repoussons notamment son anthropomorphisme, les erreurs contenues dans son point de vue prétendu juridique, l'effacement trop grand du rôle, cependant si nécessaire et si important, de l'homme dans l'œuvre de son salut. Non, ce n'est pas là la doctrine de l'Eglise universelle ; par conséquent ce n'est pas la doctrine catholique.

Enfin, précisément au point de vue vraiment catholique, quelques réflexions s'imposent comme conclusions de ce qui précède.

Premièrement, c'est un fait que les Pères ont, d'une part, reproduit unanimement et constamment les paroles mêmes de J.-C. relatives à la rédemption ; et, d'autre part, que, lorsqu'ils ont voulu les expliquer, leurs explications n'ont été ni unanimes, ni constantes. Donc, d'après le critérium strictement catholique, il n'y a pas d'autre dogme de la rédemption que les enseignements mêmes de J.-C. Tout le reste n'est qu'opinion libre. Le système anselmien n'est qu'une de ces explications, et non le dogme. On peut donc le rejeter sans blesser aucunement la foi catholique.

M. Laberthonnière a fait remarquer à M. R. qu'il ne s'est pas suffisamment « demandé ce qu'il attendait de l'histoire et ce qu'il était en droit d'en attendre » [1]). Effectivement, c'est la faute que commettent les théologiens qui, ayant à préciser le vrai dogme chrétien, ne recourent plus au critérium catholique ou historique qui seul peut le faire connaître exactement. Nous, catholiques qui restons fidèles dans la pratique à ce critérium, nous disons : Le rôle de l'histoire, dans les questions dogmatiques, est de montrer, d'une part, ce qui a été cru universellement, constamment et unanimement comme venant de J.-C., et, d'autre part, ce qui ne l'a pas été : là est le dogme, ici le non-dogme. Et, du même coup, l'histoire nous montre ce en quoi nous avons la liberté de varier et le devoir

---

[1]) *Annales de phil. chrét.*, mai 1906, p. 192.

de progresser ; dans le divin est le statique, et dans l'humain est le dynamique. Rien de plus clair.

Secondement, c'est un fait que, parmi les explications des théologiens, il en est qui sont non seulement superficielles, pures tautologies plutôt qu'élucidations, mais encore erronées et même puériles. Si M. R. n'avait fait, dans ses griefs contre les Pères, que relever ce fait en en donnant des preuves plausibles, c'eût été parfait ; par exemple, lorsque, tout en reconnaissant « le puissant génie » d'Augustin (p. 248), il constate que cependant il n'a jamais expliqué le « comment » du mystère (p. 252). Mais il ne s'est pas borné à cela. Il a jugé les Pères d'après une fausse norme, la norme anselmienne ; il a mesuré avec un mètre faux. C'est un de ses principaux torts ; tort d'autant plus grand qu'il en a fait la base d'un nouveau raisonnement non moins erroné, en disant : les Pères ont été superficiels et incohérents, donc c'est nous, moyen âge, qui avons le vrai dogme ! Non. Le moyen âge a été superficiel d'une autre superficialité, la superficialité de la systématisation étroite et du littéralisme aveugle. Le vrai dogme n'est ni dans les explications de droite, ni dans celles de gauche ; il est uniquement dans les enseignements purs et simples du seul Maître et Sauveur, Jésus-Christ.

Troisièmement, c'est un fait que tout l'échafaudage, prétendu dogmatique, des anselmiens et autres, ne repose que sur les trois métaphores de l'*esclavage* à rompre, de la *dette* à payer et de la *colère* à apaiser, métaphores que la sottise humaine a prises peu à peu littéralement ; et c'est sur ce littéralisme enfantin que, délaissant le vrai réalisme *spirituel* de la vraie rédemption, on a construit le *faux réalisme* de la théorie diabolique, de la théorie juridique, etc. Sur ces trois métaphores faussement interprétées, que d'erreurs, que de superstitions, que de terreurs et de tourments, que d'exploitations, que d'indulgences vendues, que de vaines chimères, que d'illusions et de rêves ont pris pied ! Que d'âmes tourmentées et malheureuses à leur suite ! Quand donc la théologie sortira-t-elle du littéralisme étroit et matériel qui l'étreint et l'étouffe ? Quand les théologiens deviendront-ils assez psychologues et assez philologues pour savoir ce qu'est le langage humain, ce qu'est un mot, une image, le rôle exact de la métaphore dans toutes les langues, surtout dans les langues des

pays trop ensoleillés, non seulement en poésie, mais aussi dans les choses les plus usuelles de la vie ? Quand s'attacheront-ils à l'esprit et à l'Esprit, aux *réalités spirituelles*, les seules qui aient une valeur en religion, aux *idées*, les seules forces morales, mères des sentiments vrais, des vertus fécondes, de la piété solide ? Quand les fausses visions, diaboliques et autres, les fausses conceptions, les fausses imaginations, en un mot tous les *quiproquo* néfastes, quand disparaîtront-ils de la Scolastique théologique pour faire place à la vérité, et pour glorifier vraiment Celui qui a dit : Je suis la voie, la vérité et la vie ? Combien la religion serait plus *grande*, si elle était enfin débarrassée de toutes les petitesses de la superstition ! Combien plus *réelle*, si elle était enfin délivrée du matérialisme dont l'ont affublée les intelligences encore matérielles, et si elle consentait à redevenir enfin « esprit et vérité » !

E. Michaud.