Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 17 (1884)

Artikel: Beck et sa doctrine de la justification

Autor: Gretillat

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379339

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: 22.07.2025

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

BECK ET SA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION

PAR

GRETILLAT[1]

Comme la doctrine de la justification de Beck pourrait être solidarisée avec sa notion de l'expiation, ou suspectée d'avoir réagi sur sa conception de l'œuvre objective du salut, nous commencerons par un court exposé de celle-ci, emprunté au *Leitfaden* (pag. 112 et sq.). Dans une seconde partie nous exposerons les réalisations subjectives du salut selon notre auteur, désignées chez lui par les trois termes de *justification*, *sanctification* et *glorification* et les rapports mutuels de ces actes. Nous terminerons par la définition que Beck donnait de la foi, considérée comme la condition moyennant laquelle le fait objectif du salut devient une réalité subjective.

CHAPITRE I

De l'œuvre objective de la grâce divine dans la Rédemption.

« Aucun être, écrit Beck à l'endroit précité, non pas même le Médiateur, ne peut avoir affaire au péché sans avoir affaire en même temps à la mort, qui est le salaire naturel du péché, à la colère et à la justice rémunératrice de Dieu, qui est le fondement de son trône. Dès lors, il ne peut y avoir pardon légal des péchés, sans que la mort soit intervenue, sans que le sang, qui est la source de la vie de la chair, siège du péché, ait été répandu. C'est en effet par l'effusion du sang que la loi et le

[1] Pour le premier article, voir la livraison de janvier 1884.

droit de la mort, inhérents à la vie naturelle, charnelle et pécheresse, sont sanctionnés en fait ; et le péché est expié en ce que la grâce peut rentrer légalement dans la voie de la réconciliation. (Rom. VI, 23 ; Ps. XC, 9 ; XCVII, 2 ; Osée II, 19 ; Hébr. IX, 22 ; comp. Lév. XVII, 11.)

» Comme Jésus-Christ, investi de sa force divine, devait et voulait racheter le pécheur placé sous la malédiction de la mort, il devait aussi se livrer en sacrifice volontaire à cette loi de réconciliation de la justice divine, ou se sanctifier lui-même pour les hommes à racheter ; il devait s'assimiler aux hommes dans la mort comme auparavant dans la vie ; il devait entrer véritablement dans leur situation, pour pouvoir véritablement la changer ; il devait s'abandonner lui-même à la sentence de mort, par laquelle le péché reçoit dans la chair humaine le traitement qui lui est dû, dans cette chair du Fils de l'homme qui le rendait le parent et le frère des hommes ; et ainsi, soumis à la loi générale, portant sur lui le fardeau des péchés du monde qui lui incombait comme Fils de Dieu, il expiait légalement leurs péchés, et frayait à la grâce qui pardonne et vivifie, une voie sanctifiée. (Math. XX, 28 ; Hébr. II, 9, 14 et sq. IX, 27 et sq ; Eph. V, 2 ; Jean XVII, 19, etc.) »

Si nous entendons bien ce passage, il nous paraît énoncer une conception moyenne entre la théorie dite juridique de la substitution et celle dite morale de l'expiation par la simple solidarité. Christ expie nos péchés, en participant volontairement non seulement aux misères communes à l'humanité, et à la mort qui lui est infligée par l'humanité elle-même, mais encore à la peine collective qui affecte la race déchue d'Adam ; et en ceci cette conception se distingue de la seconde théorie désignée, qui rejette cette participation de Christ à la peine du péché. Mais cette participation ne fut pas, selon Beck, une substitution de Christ aux pécheurs, et c'est en ce point qu'elle se distingue de la première théorie dite juridique.

Nous n'avons pas à examiner ici si cette conception moyenne épuise la portée de toutes les expressions scripturaires, de celles en particulier qui désignent Christ comme une rançon offerte à la place de plusieurs : λυτρον αντι πολλων ; Math XX, 28 ; si plusieurs

passages scripturaires, à commencer par Es. LIII, 5; puis 2 Cor. V, 21; Gal. III, 13; Hébr. II, 14 et 15, ne supposent pas le transfert à la personne sainte de Christ sur la croix d'une coulpe et d'une peine dont ceux qui croient en lui ont été affranchis par l'effet de ce sacrifice même; si la solidarité de la coulpe et de la peine ne doit pas figurer ici comme la condition morale et nécessaire de la substitution au lieu de l'exclure. Nous devons nous borner à définir aussi exactement que possible la doctrine de notre auteur sur le sujet de l'expiation, et nous trouvons notre interprétation confirmée en partie dans une note explicative du passage que nous venons de citer (*Leitfaden*, pag. 113):

« Il est sans doute antiscripturaire d'appeler la souffrance de Christ une peine dans ce sens qu'elle eût eu pour lui-même la portée d'une punition divine, ou qu'une peine particulière lui eût été infligée par Dieu pour les péchés de l'humanité; que sa personne fût devenue l'objet de la colère de Dieu (Jean X, 17). Les souffrances qu'il a réellement endurées ne sont pas autres que celles que le péché de l'homme, violation de l'ordre divin, a introduites dans le monde, et qui sont l'expression du déplaisir de Dieu à l'égard d'un état de nature contraire à son essence intime qui est la sainteté. C'est sans doute une peine infligée par la colère divine (Rom. I, 18), que subit le Christ souffrant, mais non pas celle qui aurait été destinée spécialement par Dieu à un innocent, substitué à des coupables restés impunis; c'est plutôt l'innocent qui se soumet à la souffrance pénale qui pèse sur le monde coupable. (Es. LIII, 4-7; Gal. III, 13.)

» Christ souffre donc véritablement à notre place, ce que pour lui-même il n'eût pas dû souffrir, mais non pas dans ce sens que nous n'ayons plus à souffrir, car ses disciples eux-mêmes doivent l'imiter dans la souffrance, se conformer à lui dans sa mort, et c'est par beaucoup d'afflictions qu'il faut entrer dans le royaume de Dieu; mais il n'y a pas pour eux de manifestation de colère divine, puisqu'ils sont plutôt transportés par ces souffrances mêmes dans la vie du Seigneur, comme il s'est transporté dans notre mort. »

Je ne sais si je me trompe, mais la substitution niée au début de cet exposé reparaît à la fin en d'autres termes, s'il est vrai que la souffrance pénale de Christ a pour effet d'exempter ses disciples non pas de la souffrance humaine sans doute, mais du caractère pénal que la justice divine a attaché à cette souffrance dans un monde pécheur. Et il sera difficile d'échapper à la conclusion qu'un membre parfaitement saint de cette race condamnée, a pu assumer volontairement sur lui la coulpe collective avec une énergie et une intensité propres à lui seul[1].

La transition de la doctrine de l'expiation de Beck à sa conception particulière de la justification va nous être indiquée dans le passage suivant que je transcris d'après Leitf. pag. 116.

« Dans l'œuvre de médiation qui s'accomplit entre Dieu et le monde, il faut, pour qu'elle soit sainte, que la colère de Dieu contre le péché ait reçu pleine et entière satisfaction aussi bien que son amour ; la justice punissante aussi bien que la justice réparatrice ou justifiante (*gerecht machende*). Ces combinaisons doivent s'opérer dans l'acte de la médiation, non pas par fiction seulement (*nur zum Schein*), mais en réalité. La colère de Dieu qui produit la mort, qui condamne le péché comme un principe hostile et contraire à son essence intime, doit se montrer réunie à l'amour de Dieu qui crée la vie, attire le pécheur et restaure en lui la vie nouvelle : c'est là la réconciliation. De même la justice punissante de Dieu, qui exécute juridiquement la sentence de condamnation portée contre la violation de l'ordre du monde, c'est-à-dire l'injustice, doit renfermer en elle la justice restauratrice, qui en apportant le pardon restitue la loi et rétablit à nouveau l'ordre et la justice dans la vie : c'est là la justification. (Gal. III, 13 et sq. ; Rom. III, 25 et sq. ; 31 ; 2 Cor. V, 21.) »

La notion de réconciliation (Versöhnung) se distingue donc de celle de justification (Rechtfertigung), en ce que l'une désigne une synthése qui s'accomplit en Dieu, dans l'ordre objectif, tandis que la justification serait un fait se réalisant en

[1] Pour de plus amples développements sur l'œuvre objective de la médiation de Christ, voir Lehrw. § 28, pag. 538 première édition.

l'homme lui-même. Nous touchons donc déjà par cette première définition à la doctrine particulière de Beck qui est désignée dans le titre de ce travail.

CHAPITRE II

Doctrine de la justification.

Nous croyons pouvoir ranger les éléments de la doctrine de la justification selon Beck sous les trois chefs suivants que nous formulerons en questions :

1° La justification est-elle un fait objectif se passant en Dieu, et par conséquent *déclaratif*, ou un acte subjectif s'accomplissant en l'homme, et par conséquent *effectif?* En d'autres termes :

Du *siège* de la justification.

2° La justification est-elle un fait antérieur ou consécutif à la nouvelle naissance? Soit :

Du *rang* de la justification dans l'ordre du salut.

3° La justification est-elle un fait identique à lui-même ou progressif? Soit :

Des *caractères* de la justification.

La solution de ces trois questions me paraît devoir épuiser la matière de notre chapitre II, et nous les indiquerons par les lettres A B C.

A. *Du siège de la justification.*

Beck estimait que le sens du mot justification doit être déterminé par celui de justice : δικαιοσυνη. Or cette dernière notion, disait-il en commentant Rom. I, 17, peut être atténuée ou altérée de deux manières : ou bien, en étant conçue exclusivement comme une qualité morale en Dieu, comme une loi promulguée dans l'Evangile ; ou à l'inverse, comme un rapport purement juridique de l'homme à Dieu, comme une justice valable devant Dieu en vertu d'une absolution purement déclarative.

La justice divine qui se révèle dans l'Evangile est une force divine révélée de foi en foi, c'est-à-dire partout où existe la foi à l'Evangile et dans le croyant, pour devenir par là le salut et la félicité du croyant. Cette révélation de justice est donc la communication d'une force divine à l'homme et dans l'homme, et ne saurait être réduite aux termes d'une promulgation orale ou d'une activité divine restant extérieure à la foi de l'homme et à l'homme lui-même.

Cette interprétation nous est confirmée par le sens évident de l'antithèse : αποκαλυπτεται οργη θεου, Rom. I, 18, qui ne peut désigner qu'une puissance transcendante entrant en rapport réel avec le péché de l'homme, ασεβεια και αδικια. De même dans Rom. VIII, 18, il est dit de la gloire de Dieu qu'elle sera révélée en nous (in uns hinein), exactement comme il est dit de la justice de Dieu qu'elle a été révélée dans la foi (in den Glauben hinein), c'est-à-dire au dedans du croyant. Les deux passages Rom. I, 17 et VIII, 18 renferment la même expression αποκαλυπτεται εις. Or comme cette révélation de la gloire de Dieu en nous est identique à l'acte nommé v. 17 : δοξαζειν, qui désigne une appropriation de la gloire de Dieu par les enfants de Dieu, de même le verbe δικαιουν désigne une appropriation intérieure de la justice de Dieu par le croyant, soit un acte subjectif et effectif et non pas objectif et déclaratif. (Voir *Leitfaden*, tom. I, pag. 186 et sq.)

Aussi cette justice nouvelle créée en l'homme, est-elle valable devant Dieu, ενωπιον του θεου (comp. Rom. III, 20), προς τον θεον (IV, 2), précisément parce qu'elle est homogène à la justice de Dieu dont elle dérive, de même que la sagesse créée en l'homme est homogène à la sagesse de Dieu qui en est la source, et c'est pour cela qu'il est dit, Rom. III, 25, que Dieu est juste et qu'il justifie (*gerecht macht*) celui qui est de la foi en Jésus.

L'opposition entre la propre justice, qui est la fausse, et la véritable n'est donc pas à établir entre une justice subjective et une objective ou imputée ; mais entre la justice puisée en l'homme et celle puisée en Dieu, et de Dieu descendant en l'homme et résidant dans l'homme. Or comme le principe adverse, le péché a : 1° outragé la majesté du droit; 2° l'a invalidé,

en a entravé la réalisation, la justice divine révélée comme une puissance (δυναμις) aura ce double effet : 1° de restaurer la majesté du droit ; 2° de restituer son efficacité perdue.

Ces deux éléments, juridique et moral, de la notion du salut, l'expiation et la rédemption, sont tous les deux compris dans le terme δικαιουν (Rom. III, 21-23), et c'est pour cette raison que l'apôtre termine ce morceau par ces mots qui ne peuvent en être que la conclusion logique et nécessaire : « Anéantissons-nous donc la loi par la foi ? Au contraire, nous établissons la loi » (dans le sens général, et non pas dans l'acception particulière de loi mosaïque). Comp. encore les passages cités à l'appui : Math. V, 18 ; Hébr. X, 16.

Avant toute chose, je tiens à signaler une équivoque constante dans l'argumentation de Beck et de ses disciples. De ce que Dieu ne saurait se mentir à lui-même en faisant une déclaration de justice qui ne serait pas conforme à la réalité des faits, on conclut couramment que la justification doit être effective et non pas seulement imputative. Nous souscrivons, il va sans dire, au principe dont on fait la prémisse du raisonnement, mais nous n'en acceptons point *eo ipso* la conséquence, où se dissimule une interprétation erronée des deux adjectifs effectif et imputatif. Il est évident pour nous comme pour tout homme sensé qu'aucune fiction ne saurait être supposée dans les activités divines, et que par conséquent toute imputation de justice faite par Dieu à l'homme doit répondre à une réalité en l'homme ; cette réalité, selon nous, c'est la foi. Après cela, la question de savoir si l'homme est déclaré juste à raison de la foi, ou s'il est effectivement rendu juste en vertu de cette foi, reste intacte.

Il me paraît ensuite que c'est une fausse tactique que de dériver immédiatement le sens soit déclaratif soit effectif qu'on attache au verbe δικαιουν de la définition du substantif δικαιοσυνη, et qu'il faut définir chacun de ces termes pour lui-même, sous peine d'engendrer des ombres ou des pénombres en travers de sa route. Je ne saurais affirmer que les deux alternatives exclues dans la définition du terme δικαιοσυνη, rapportée tout à l'heure, ni que la notion opposée à l'une et à l'autre répondent à

des catégories nettement déterminées dans mon esprit, et voici comment la question se pose et se résout à mon point de vue :

Le mot δικαιοσυνη, justice de Dieu, a deux sens fort distincts dans l'Ecriture et parfois dans un même morceau : tantôt ce mot désigne l'attribut divin de la justice, ainsi Rom. III, 25, dans l'expression : προς ενδειξιν της δικαιοσυνης ; tantôt l'état de l'homme quitte envers cette justice divine, par exemple : Rom. III, 21 : δικαιοσυνη θεου. Cette justice de l'homme est appelée justice de Dieu par brachylogie, parce que d'une part c'est Dieu qui l'a instituée et révélée, Rom. I, 17 ; et que de l'autre, elle seule est valable ενωπιον αυτου, Rom. III, 20.

Cette justice définie selon le second sens, est-elle effective ou imputée ? c'est là une alternative qui ne peut être résolue que par le contexte du mot, et point par sa signification propre. Dans Math. V, 20, par exemple, il est certain que le substantif δικαιοσυνη a le sens de justice effective ou réalisée en l'homme ; tandis que εις δικαιοσυνην λογιζεσθαι, Rom. IV, 5, signifie une justice imputée. La relation du verbe δικαιουν au substantif δικαιοσυνη ne nous permet donc pas de préjuger en rien la signification du premier.

Etant donné le sens général de δικαιοσυνη, comme de la qualité de l'homme en règle avec Dieu, et quitte envers la justice suprême, il restera à décider, 1° si cette qualité est conférée à l'homme, ou réalisée par lui-même ; et 2° si cette qualité lui étant conférée, ce transfert s'opère par voie d'imputation ou de communication effective.

De la conception du thème de l'épître aux Romains rapportée plus haut, découlait la division suivante du livre, qui pourra servir de première contre-épreuve des prémisses déjà connues :

Première partie. Chap. I, 18 - III, 30 : Détermination de la notion totale de la justice divine, d'une part hors de Christ, en regard des juifs et des gentils ; d'autre part en Christ, par la foi.

Seconde partie. Chap. IV-VI : Transfert de cette justice divine dans le croyant et obligations qui en résultent.

Troisième partie. Chap. VII et VIII : Développement subjec-

tif de la justice dans le croyant, et détermination de son principe et de son but final.

Nous ne serons pas certes assez chicanier pour imputer à la doctrine de la justification d'un théologien telle ou telle division de l'épître aux Romains, qui nous paraîtrait plus ou moins artificielle, car si tel était le cas, nous serions dispensé d'aller plus loin. La division de l'épître aux Romains proposée par Beck serait déjà la condamnation de la doctrine de la justification de Beck. Méconnaître l'importance du morceau Rom. V, 12-21, au point de le passer sous silence dans un aperçu général de l'épître, couper en deux sections le morceau VI-VIII, dont le chap. VI et le VIIIe appartiennent si manifestement l'un à l'autre... autant valait dire tout de suite :

Sic volo sic jubeo, sit pro ratione voluntas...

Il est vrai que la question du thème et de la division véritables de l'épître aux Romains, si intimement connexe sans nul doute à l'interprétation des termes δικαιοσυνη et δικαιουν, est encore ouverte à l'heure qu'il est ; et c'est un péché véniel vraiment que de ne pas s'être formé sur ce point une opinion définitive. Les deux éditions du commentaire de M. Godet, par exemple, nous proposent deux plans de l'épître assez différents l'un de l'autre, mis en regard dans l'édition de 1883, pag. 150, et qui diffèrent absolument tous les deux de celui que Beck estimait être le seul authentique. Et moi-même, je demande la permission de n'accepter ni le plan initial ni le plan revisé que M. Godet nous propose dans la deuxième édition de son commentaire, par la raison que je ne me sens pas encore d'accord avec lui sur le thème même de l'épître.

J'ai cru et je crois encore que ce thème doit se tirer moins de l'idée de la gratuité de la justification ou du salut que de celle de leur universalité, et dans ce cas le mot à souligner Rom. I, 16 ne serait pas δυναμις, ni εις σωτηριαν, mais παντι. La gratuité ne figure ici et dans le verset suivant, selon nous, que comme condition auxiliaire de l'universalité de la grâce, car il n'y a de salut universel que le salut par la foi, et ce salut qui est gratuit pour être universel se décompose en justice ο δικαιος εκ πιστεως (I, 18-V, 21) et en vie, ζησεται (VI-VIII).

Je retrouve cette idée d'universalisme, qui s'accorde d'ailleurs si bien avec la destination d'une épître adressée à la capitale du monde, dans toutes les articulations importantes de l'ouvrage. Tout d'abord à l'universalité de la condamnation proclamée de I, 18 à III, 20 répond l'universalité de la justice nouvelle offerte aux pécheurs : III, 22, εις παντας και επι παντας ; cette universalité est le corollaire du monothéisme biblique, III, 29 ; elle est fondée sur le précédent de la justification d'Abraham, IV ; elle forme une antithèse, digne de la grâce de Dieu, à l'universalité du péché et de la mort introduite dans le monde par le premier Adam, V, 12-21.

A la gratuité de la justice pour tous, développée dans la première partie de l'épître, s'associait, dans la pensée principale de l'apôtre, la gratuité du don de la vie dans la régénération, la sanctification et la gloire, VI-VIII, pour quiconque est justifié par la foi, VIII, 29-30. Enfin le morceau IX-XI, toujours si difficile à réduire à la synthèse sous tout autre thème que celui que nous indiquons, achève d'une façon nécessaire le développement de l'idée universaliste en en montrant le triomphe dans l'histoire ; et la devise finale nous en est donnée chap. XI, 32, où les deux τους παντας répondent au παντι τω πιστευοντι de I, 16.

Pour établir le sens subjectif et effectif de δικαιουν, Beck s'est livré, nous l'avons vu, à des combinaisons philologiques qui ne ressemblaient que trop à des marches en zigzags. Il eût été plus simple, selon nous, chacun laissant sa dogmatique derrière la porte, d'interroger en face et dans ses différents contextes le verbe δικαιουν, pour savoir ce qu'il aurait bien à nous dire ; et le résultat de cette enquête toute philologique et impartiale serait, je le crois et le crains, bien différent de celui qui est sorti tout à l'heure sous nos yeux de l'alambic.

Δικαιουν signifie-t-il, oui ou non, dans l'Ecriture *rendre juste* ou *déclarer juste*, et cet acte a-t-il son siège en Dieu ou en l'homme ?

J'estime ne pouvoir mieux faire que de copier ici les conclusions du plus récent travail scientifique paru sur la matière, le commentaire de M. Godet sur l'épître aux Romains, IIe édition, pag. 337 et sq.

« Il n'existe pas un passage dans toute la littérature classique où δικαιοω signifie : rendre juste. Avec les accusatifs de chose, il signifie : estimer juste...

» Mais le sens du verbe δικαιουν, dans le Nouveau Testament, repose moins sur le grec profane que sur l'usage de l'Ancien Testament, soit dans l'original hébreu, soit dans la version des LXX... Au terme *justifier* correspondent en hébreu le pihel et le hiphil de *tsadak*. Le pihel *tsiddek*, dans les cas où il est employé, signifie, non : rendre juste intérieurement, mais faire paraître ou déclarer juste. L'hiphil *hitsedik* se présente douze fois ; dans onze cas, le sens de justifier, juridiquement parlant, ne peut être sujet à contestation... Dans le douzième passage seul, Dan. XII, 3, le mot *peut* être compris soit dans le sens de rendre juste, soit dans celui de présenter comme juste. (Les LXX traduisent tout différemment et sans employer le mot δικαιουν.)

» L'usage du mot δικαιουν, justifier, dans le Nouveau Testament, est constaté surtout par les passages suivants : Rom. II, 13... III, 4... III, 20... IV, 2... 1 Cor. IV, 4... Qu'on veuille bien consulter encore Math. XI, 19 et Luc VII, 35... VII, 29... Math. XII, 37... Luc X, 29... XVI, 15... XVIII, 14... Act. XIII, 39... Jacq. II, 21, 24 et 25.

» Il n'y a pas un seul de ces passages auquel puisse convenir l'idée d'une *communication intérieure* de justice. On a cité quelquefois en faveur de ce sens la parole 1 Cor. VI, 11. Si on a soin d'expliquer ce passage d'après le contexte VI, 1-10, on verra bien qu'il ne fait point exception à l'usage constant du Nouveau Testament, tel qu'il résulte de la totalité des passages que nous venons de citer. »

Parmi les nombreux passages où le sens déclaratif de δικαιουν s'impose, nous ne relèverons ici que ceux où le sens dit effectif n'est pas même concevable.

En première ligne sont à citer les passages, rares d'ailleurs, où Dieu est nommé comme l'objet de la justification. Ex. : Rom. III, 4; comp. Math. XI, 19; Luc. VII, 35.

Dans Rom. II, 13, le verbe δικαιωθηστονται ayant pour sujet : οι ποιηται του νομου, ne pourrait signifier, sans qu'il y eût contradic-

tion dans les termes : *seront rendus justes*, puisque ceux qui observent la loi sont déjà réputés tels ; ce mot ne peut donc s'entendre que de la sentence souveraine qui sera prononcée au jour du jugement sur ces observateurs de la loi et constatera leur état moral effectif.

Dans VIII, 33, la justification dont Dieu est l'auteur est opposée à toute accusation et à toute condamnation dont l'enfant de Dieu pourrait être l'objet ou la victime : toutes deux, actes déclaratifs de leur nature et frappés d'avance de nullité par une sentence plus haute : Dieu déclarant juste l'homme que des voix souillées déclarent coupable ! Il y a donc ici sentence opposée à sentence.

Un texte des évangiles parallèle à ceux que nous venons de citer, et relatif comme eux à la sentence finale du Juge suprême, est la parole de Jésus, Math. XII, 37, où le sens déclaratif de δικαιωθησῃ est donné avec celui de καταδικασθησῃ qui est incontestable.

Un troisième texte de Paul qui ne nous paraît pas moins décisif dans le cas qui nous occupe est 1 Cor. IV, 4, où le parfait δεδικαιωμαι s'oppose au parfait présent συνοιδα, et où le sens évidemment déclaratif et imputatif du second verbe emporte celui du premier. Car, d'un côté comme de l'autre, je vois une sentence dont le moi est l'objet ; mais sentence prononcée dans un cas par le Seigneur, comme dans l'autre, par la conscience individuelle.

La comparaison des deux expressions antithétiques : δικαιουσθαι εκ πιστεως et δικαιουσθαι εκ των εργων, nous donne les mêmes résultats. A supposer que la première, isolée du contexte, comportât la traduction : être rendu juste par la foi, le sens effectif transporté dans la contre-partie : δικαιουσθαι εκ των εργων, n'éveillerait plus même une idée quelconque dans mon esprit, puisque les œuvres étant censées constituer la justice de l'homme dans le système de l'adversaire, je ne concevrais même plus quelle justification serait issue de ces œuvres elles-mêmes. Le sens évidemment déclaratif de l'une des deux expressions parallèles emporte donc ici encore une interprétation correspondante de l'autre.

Enfin l'interprétation des mots δικαιουν et δικαιουσθαι que nous défendons, se trouve ratifiée sous la plume de Paul dans la périphrase λογιζεσθαι εις δικαιοσυνην, qui est comme le commentaire authentique du verbe δικαιουν. En vain Beck se fatiguait-il à répéter à propos de ces termes empruntés par Paul à l'histoire d'Abraham (Gen. XV, 6), et rapportés par lui au salut par la foi (Rom. IV, 3), que l'imputation divine ne saurait être mensongère, qu'elle doit répondre à une réalité existante. Le paradoxe de la doctrine de la justification par la foi réside précisément dans le moyen révélé par Dieu au monde, et aussi satisfaisant pour sa justice que pour sa miséricorde, de traiter comme justes des créatures qui en fait ne l'étaient pas, en conférant au pécheur, mais au pécheur croyant, la qualité immméritée de juste ; en imputant à la foi du pécheur la valeur d'une justice parfaite. Et ce paradoxe suprême, renfermé dans la grande folie de la croix, se trouve résumé dans Rom. III, 25, en ces mots propres à répondre à la fois aux objections de la conscience et aux aspirations de l'âme en quête de la justice véritable : εις το ειναι αυτον δικαιον, και δικαιουντα τον εκ πιστεως Ιησου.

Le sens déclaratif et imputatif du verbe δικαιουν nous paraissant clairement établi par les citations précédentes, nous croyons avoir répondu par là même à la première question posée que *le siège de l'acte de la justification*, dans le sens paulinien et biblique de ce mot, *est en Dieu et non en l'homme.*

B. *Du rang de la justification dans l'ordre du salut.*

Selon Beck, la justification est une œuvre du Saint-Esprit dans le cœur de l'homme, consécutive à la nouvelle naissance. Voir *Vorlesungen über christliche Ethik*, I, pag. 257 et sq.

Les passages sur lesquels Beck aimait à fonder cette affirmation étaient Jean III, 3-5, Rom. VIII, 9, Gal. VI, 15, où le terme de justification ne se rencontre point ; 2 Cor. V, 21, où se rencontre bien le mot δικαιοσυνη, mais non pas δικαιωσις, et où la régénération par le Saint-Esprit n'est point nommée ; Rom. XIV, 17, où les mots εν πνευματι se rapportent aux trois termes à la fois δικαιοσυνη, ειρηνη et χαρα, ou peut-être seulement aux

deux derniers. Les deux seuls textes qui restent à discuter dans l'espèce sont 1 Cor. VI, 11, où la justification est en effet mentionnée au terme de la climax des actes du salut, et après la purification et la sanctification, et Tite III, 5-7, où le participe aoriste premier passif δικαιωθεντες, étant placé après la mention de la παλιγγενεσια, devait désigner selon Beck un acte consécutif à cette dernière.

Ces deux exemples ne sont pas plus probants l'un que l'autre. Quant au premier texte, 1 Cor. VI, 11, l'ordre dans lequel sont nommés par exception, et sans doute par une raison spéciale au contexte, les différents actes du salut, ne saurait prévaloir contre la norme constante qui place la justification en tête de la sanctification. Le plan général de l'épître aux Romains qui traite de la justification dans les cinq premiers chapitres, et ne commence qu'au sixième la tractation de la partie morale (régénération et sanctification par le Saint-Esprit), dépose contre cette conclusion hâtive. Eh ! quoi, ne lisons-nous pas Rom. VIII, 30, que ceux que Dieu a appelés, il les a aussi justifiés, et que ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ? Or ce troisième terme désigne, selon Beck lui-même, l'œuvre entière de la sanctification. Et d'après le chap. V, 1, n'est-ce pas l'homme déjà justifié par la foi (de là le participe aoriste δικαιωθεντες qui désigne un fait historique) qui possède la paix avec Dieu et l'assurance du salut ? Dans la première épître aux Corinthiens I, 30, la δικαιοσυνη de même est nommée avant l'αγιασμος et immédiatement à la suite de la σοφια dans l'*ordo salutis*.

Le contexte du passage 1 Cor. VI, 11, qui était un des *loci dilecti* de mon ancien professeur, suffira à nous préserver de tirer d'un seul fait une conclusion contraire à l'analogie de tous les autres. Beck ne s'est malheureusement pas douté que Paul a fait ici une *climax régressive*, motivée par l'intention générale du morceau, qui était de flétrir les procès entre chrétiens. Quelle honte pour les lecteurs de l'apôtre d'aller demander *justice* contre des *frères* aux tribunaux des *païens*, eux les *justifiés* de Dieu ! Ce dernier trait, placé au terme de l'énumération, en dérogation à l'ordre normal des actes du salut, acquérait par là même toute son éloquence.

Le second argument, plus fragile encore, nous arrêtera moins. Qui ne voit que l'aoriste δικαιωθεντες, dans le texte Tit. III, 5-7, dont on nous a fait tant d'état, désignant comme toujours un acte historique, peut et doit avoir ici le sens d'un plusqueparfait par rapport au verbe suivant γενωμεθα ? C'est ce qu'ont compris d'ailleurs nos anciens traducteurs : afin qu'*ayant été justifiés* par sa grâce ; et l'apôtre rappelle ici le fait de la justification opérée dans le passé afin de justifier d'autant mieux la certitude du chrétien d'hériter la vie éternelle : κληρονομοι γενωμεθα κατ' ελπιδα ζωης αιωνιου.

Beck n'a pas laissé d'écrire (pag. 257) les lignes suivantes, si insuffisamment certifiées : « La régénération, dans Tit. III, 5-7, est désignée comme la délivrance obtenue sans les œuvres, et c'est par là que se réalise le δικαιωθηναι τη χαριτι, c'est-à-dire la justification. A raison de ces associations, ce n'est pas seulement la purification et la sanctification, c'est aussi la justification du Nouveau Testament qui apparaît comme un effet de la nouvelle naissance, issue de la force régénératrice de l'Esprit de Dieu, et de telle sorte que la justification ne doit pas être séparée de la purification et de la sanctification. »

Le passage Jean III, 3-5 avait suggéré à Beck une argumentation bien spécieuse à l'appui de sa thèse sur les rapports de la justification à la nouvelle naissance : Ou bien, nous disait-il, la justification précède la nouvelle naissance, et alors elle ne serait pas suffisante pour le salut, puisque la nouvelle naissance est déclarée ici absolument nécessaire au salut ; ou bien elle est simultanée et par conséquent inhérente à la nouvelle naissance (en réalité consécutive, d'après les passages cités plus haut), et c'est ce qu'on veut démontrer. Je répondrais à ce dilemme par un autre tiré des choses terrestres : Ou le verdict d'absolution prononcé sur un captif précède la libération effective, et dans ce cas le verdict n'a aucune valeur intrinsèque ; ou il est simultané, inhérent à la libération effective. Je ne sais lequel de ces deux sophismes est le plus patent. Eh ! de ce que deux actes se succèdent en vertu d'une nécessité de nature, s'ensuit-il qu'ils doivent se confondre dans la pensée et dans le langage ? Et si la justification, telle que nous la définissons, comme

l'absolution du coupable, doit avoir pour conséquence nécessaire la nouvelle naissance, c'est-à-dire l'affranchissement effectif du péché, il restera vrai de dire après Jésus-Christ tout à la fois que si quelqu'un n'est né d'eau et d'esprit, il ne peut voir le royaume de Dieu Jean III, 5, et suivant les versets 14-16 du même entretien, que la foi suffit à elle seule pour obtenir au pécheur la vie éternelle.

C. *Des caractères de la justification.*

La réponse à cette troisième question est implicitement donnée par tout ce qui précède dans le système de Beck. Si la justification est un acte s'effectuant en l'homme et inhérent ou consécutif à la régénération, il ne saurait être que progressif; et en faveur de cette thèse, outre les témoignages scripturaires déjà invoqués et discutés dans notre second paragraphe, Beck citait les passages où l'acte de la justification, étant désigné au présent, est présenté comme continu, ou comme l'objet d'une recherche constante; ainsi Rom. VIII, 33 (un des textes favoris), à comparer avec 1 Jean I, 9 - II, 1; Gal. II, 17 (ζητουντες δικαιωθηναι); V, 4 et 5; 2 Tim. IV, 8; Rom. V, 19; II, 13; 1 Cor. IV, 4. (Voir *Vorlesungen*, pag. 268.)

Encore ici, je regrette de devoir constater que la quantité des témoins supplée à leur qualité. Quelle est la thèse qu'il s'agit d'établir? Que la justification, la sanctification et la glorification sont présentées dans l'Ecriture sous un double aspect: d'une part, comme quelque chose de fait en une fois, c'est-à-dire en principe et au centre de l'homme, dans le cœur; d'autre part, comme quelque chose de persistant (fortlaufendes) c'est-à-dire que du centre, où le commencement a été posé, le développement du fait doit se poursuivre dans toute la périphérie de la vie, pour atteindre la plénitude de sa notion. (Pag. 267-268.)

Ni la glorification n'est donc un fait exclusivement futur, ni la justification un fait passé et absolu; mais l'une comme l'autre sont soumises aux mêmes conditions de développement et de progrès.

Eh bien, ici déjà et dans l'énoncé même de la thèse, une

amphibologie me frappe. Beck confond constamment les deux termes *continu* et *progressif,* et de ce qu'un acte est présenté comme continu, il conclut aussitôt qu'il est progressif. Repassez, je vous prie, tous les textes notés plus haut d'après la page 268 des *Vorlesungen,* vous n'en trouverez pas un seul qui, même de loin, nous enseigne que la justification est un acte soumis aux mêmes lois de développement que la sanctification : car dans les uns, les mots mêmes de justifier, de justification sont absents, et il n'est dès lors pas permis d'arguer à leur sujet ; et si nous considérons les textes restants où le verbe δικαιουν se trouve, les uns, comme Rom. VIII, 33, n'indiquent qu'une justification continue, mais point progressive ; les autres, Gal. II, 17 ; Rom. II, 13, mentionnent une justification future, et toujours point progressive ; quant au dernier de la série, 1 Cor. IV, 4, il implique si évidemment le sens déclaratif de δικαιουν, qu'il y a lieu de s'étonner qu'on ne l'ait pas réservé à quelque autre emploi.

Ou les textes précités et invoqués sont étrangers au point actuellement en discussion, ou ils ne font que confirmer ce que nous savions et croyions déjà, savoir que la sentence d'absotion prononcée sur le fidèle dès le premier acte de la foi, l'accompagne et le protège durant toute sa carrière et jusqu'au jour du jugement de Dieu, et que la grâce reçue reste amissible jusqu'au moment de l'achèvement dans l'individu de l'œuvre de la rédemption.

Si, selon notre définition précédente, la justice est l'état de l'homme quitte envers la justice de Dieu, soit pour avoir satisfait lui-même à la totalité de l'obligation morale, soit pour avoir acquis une justice étrangère, et celle-ci ou communiquée ou imputée, il s'ensuit que la justification, c'est-à-dire la réalisation, quelle qu'elle soit, de cet état de justice, est un fait absolu qui est ou n'est pas, et ne saurait pas plus comporter de degrés que cet état lui-même. On est ou on n'est pas tenu pour coupable ; on est ou on n'est pas comptable à la justice ; et si cette alternative se pose dans ces termes absolus devant la justice humaine, elle est à fortiori valable devant la justice éternelle, dont la norme est énoncée par Jacq. II, 10, en ces

termes non moins absolus : οστις ολον τον νομον τηρησει, πταισει δε εν ενι, γεγονε παντων ενοχος ; par saint Paul, Gal. III, 10, et par Jésus-Christ lui-même, Math. V, 18-20, 25, 26. Nous constatons de plus que s'il est plus d'une fois recommandé au croyant de croître en connaissance et en vie, Eph. III, 15 ; Phil. I, 9 ; Col. I, 10 ; 1 Thes. III, 12 ; 1 Pier. II, 2, il ne l'est pas de croître en justice et en justification, et que le verbe *justifier* avec l'homme pour sujet, est toujours construit au passif, Rom. III, 24 ; V, 1 ; Tit. III, 7.

La justification étant un fait progressif chez l'homme, d'après Beck, et au même titre que la régénération et la sanctification, en quoi consiste-t-elle, et quels en sont les effets ?

La doctrine de notre auteur sur ce point dérive de prémisses psychologiques qui doivent nous arrêter un instant. La psychologie de Beck, publiée dès longtemps à part sous le titre : *Umriss der biblischen Seelenlehre*, est peut-être la partie la plus intéressante et la plus durable de son œuvre, bien que, de son propre aveu, elle ne fût point originale. Il n'a voulu être en cette matière que le disciple de Roos, un de ses ancêtres de l'école wurtembergeoise du siècle passé, et auteur lui aussi d'un manuel de psychologie biblique, écrit en latin, et devenu aujourd'hui, malgré son très grand mérite, à peu près introuvable [1].

Beck enseignait que le cœur est le centre de la personnalité physique et morale ; car l'élément physique n'était négligé dans aucune des parties du système, au risque même de produire ici et là, sous couleur de réalisme biblique, de véritables empâtements de langage.

Dans le cœur se rencontrent la conscience morale (συνειδησις) et l'entendement (νους). « Tandis que le cœur, en tant que conscience, et rentrant en lui-même, exerce une fonction législative et judiciaire ; en tant que νους, et tourné au dehors, il élabore en pensées et en volitions les déterminations générales de la conscience, et les applique aux cas particuliers de l'existence externe. » (*Seelenlehre*, pag. 72.)

[1] Ce manuel que je désespérais de posséder, et qui m'a été procuré par la complaisance d'un ami d'Allemagne, est intitulé : *Fundamenta Psychologiæ ex Sacra Scriptura*, etc. Tubingæ, MDCCLXIX.

Eh bien ! je suis fâché de devoir le dire : cette analyse des fonctions de l'organe central de la personnalité me paraît depuis longtemps insuffisante. Il y a autre chose au fond le plus intime du moi que la conscience morale (qui est un savoir objectif et supérieur au moi lui-même) et que le νοῦς, organe intellectuel encore, celui par lequel le sujet perçoit les faits de l'ordre spirituel et divin, et qui, bien qu'influencé constamment par la volonté, n'est pourtant pas la volonté elle-même. Or je cherche le rôle et la place de cette dernière dans la psychologie de Beck ; la volonté et la volonté libre et responsable s'y trouve ; elle doit s'y trouver ; l'effort constant de Beck était d'en faire ressortir l'action ; d'opposer au déterminisme, quelque nom qu'il se donnât, les droits de la liberté humaine, imprescriptibles comme le devoir, comme la responsabilité de l'homme, comme la morale elle-même. Chose étrange ! la volonté manque ici justement au moment et à la place où elle était attendue.

Peut-être la préoccupation constante de Beck d'écarter de la vie morale tout facteur purement déclaratif et imputatif, tout fait impropre à passer immédiatement en actes et en effets, l'a-t-elle égaré dans sa doctrine de la conscience morale, dont il devait être tenté, au nom des analogies de son système, d'exalter et d'étendre le rôle. C'est ainsi qu'il instituait le siège de la religion dans la conscience, ce qui était une incongruité à son propre point de vue, puisque la religion n'était point pour Beck un fait immédiat de nature, une détermination physique de l'être, comme pour Schleiermacher et son école, mais une détermination de la volonté. Il est évident dès lors que cette conception de la religion était contradictoire à la thèse que le siège de la religion fût la conscience, organe d'un savoir objectif et supérieur au moi, tandis que c'est le *cœur* qu'il fallait dire.

Cette digression, aussi courte que possible, dans le domaine de la psychologie, nous était, avons-nous dit, nécessaire pour nous rendre quelque peu compte des sinueux développements donnés à la doctrine de la justification considérée dans ses effets intérieurs chez l'homme. Après les avoir entendus

jadis, nous les retrouvons : *Vorlesungen*, I, pag. 262 et sq.

La justification étant, selon l'exposition précédente, un acte subjectif, intérieur et moral, se réalisant progressivement dans le cœur de l'homme, les effets de la justification seront doubles et corrélatifs à la double fonction qui constitue la vie du cœur : celle de la conscience et celle de cet organe appelé dans le Nouveau Testament le νους, mot pour lequel nous n'avons pas d'équivalent dans notre langue, et que nous rendrions peut-être par *l'entendement moral*.

Quant au premier rapport, l'effet de la justification répondant à la double fonction législative et judiciaire de la conscience sera d'une part de créer en l'homme une *vivante théonomie*, se substituant à l'activité législative de la conscience (so ist die gesetzgebende Energie des Gewissens umgebildet in lebendige Theonomie), pag. 263; et de l'autre, en regard de la fonction judiciaire ou imputative de la conscience, la justification se réalise dans l'affranchissement continu de la mauvaise conscience, d'après Hébr. X, 16-22, ou pour employer une expression populaire, dans l'effet que nous appelons l'assurance du salut.

Le second effet de la justification, celui qui répond à la fonction du νους, consiste en ce que cet organe n'est plus seulement affecté par le divin comme par une norme purement idéelle, comme ce peut être le cas chez l'homme naturel, mais en ce que le νους, pénétré désormais du principe supérieur du πνευμα, acquiert dans la pratique morale l'énergie et l'efficacité qui lui faisaient défaut. (Voir pag. 267.)

Il faut le reconnaître, il y a de la symétrie dans cette partie du système : les deux effets de la justification répondent aux fonctions de la conscience et du νους. Mais je redoute la symétrie dans les constructions de la pensée, et quand j'ouvre Rom. V, 1, et que j'y lis avec la foi du charbonnier les trois mots δικαιωθεντες εκ πιστεως, je me prends à douter qu'ils recouvrent tant et de si savantes combinaisons.

Si nous entendons bien la pensée de notre auteur, les éléments qui constituent l'état proprement dit de justification, sont donc à la fois l'efficacité morale prêtée désormais à la loi

divine qui se prononçait dans la conscience et l'assurance intérieure de la réconciliation du sujet avec Dieu.

Déjà, lisons-nous pag. 263, *dans l'imputation de la foi comme justice, le péché existant n'est pas imputé mais pardonné.* (Rom. IV, 5-8.) »

Eh bien, cette ligne que nous soulignons nous fait rêver, et elle nous autorise à demander s'il n'y aurait entre Beck et nous qu'une permanente dispute de mots. Vous l'avez entendu : « Dans l'imputation de la foi comme justice, le péché n'est plus imputé, mais pardonné. » Eh mais ! c'est précisément le fait que nous appelons justification, et faudrait-il admettre que c'est seulement l'usage de ce mot, fautif selon vous, qui nous a valu tant et de si redoutables anathèmes ! Quoi ! disciples de Beck, vous admettez vous aussi que le pardon est accordé à la foi, imputée à justice ! Mais alors votre protestation passionnée et intransigeante contre toute définition d'une imputation purement déclarative, d'une justice non encore réalisée en l'homme, se retourne contre le passage précité, pag. 263, des *Vorlesungen über christliche Ethik*, qui enseigne la même chose sous un autre titre !

Je dis que si ce passage, fort inattendu en vérité, exprime la doctrine authentique de Beck, nous sommes d'accord avec lui sur le fond des choses ; nous ne divergeons plus que sur une question de terminologie scientifique, et tout ce grand déploiement de forces et d'efforts contre la doctrine traditionnelle de la justification ne nous fait plus que l'effet d'un marteau retombant sur un insecte.

Et pourtant, même après la citation faite tout à l'heure, j'ai peine à me résoudre à cette conclusion. Je persiste à penser que la divergence entre Beck et la tradition protestante porte sur le fond de la doctrine et non pas seulement sur l'emploi du terme justification, et c'est ainsi que tout du long de notre étude, nous resterons dans l'incertitude de savoir si le terme que Beck condamne répond cependant à une chose qu'il approuve, ou si la chose qu'il appelle justification ne serait pas celle dès longtemps connue sous le nom de *justice infuse*, et dans ce cas nous la condamnerions non comme infuse, mais comme fausse.

L'embarras de notre auteur est porté à son comble lorsqu'il en vient à déterminer le rapport de la justification, ainsi définie, aux deux autres actes principaux du salut, la sanctification et la glorification. Rien de plus instructif à ce propos que les efforts désespérés qu'il lui faut faire, la somme de sagacité qu'il lui faut dépenser pour nous éclaircir le fait que des choses si semblables soient désignées dans le Nouveau Testament par des noms si différents. Mais après toutes les explications la nature reste la plus forte, et les trois filets parallèles, justification, sanctification et glorification, reviennent toujours de nouveau se confondre dans le même lit. C'est que ces trois termes ne désignent en réalité que trois aspects ou trois rapports d'un seul et même acte. (Voir *Vorlesungen*, pag. 266 et sq.) :

« Il nous reste à comparer les désignations bibliques des actes principaux qui constituent la vie nouvelle : justification, sanctification, glorification (Rechtfertigung, Heiligung, Verklärung), pour fixer la terminologie de l'éthique chrétienne conformément à la langue scripturaire. (Voir *Leitfaden*, § 31, pag. 198-203.)

» Aucun de ces trois actes n'implique un acte particulier et isolé, ou un effet particulier de la grâce, mais dans chacun d'eux est renfermée la relation unique et centrale à la grâce, à la vie en Christ, qui consiste dans l'unité de la justice, de la sainteté et de la δοξα du Fils de Dieu, et à laquelle aussi la foi participe comme à Christ, d'une façon totale et non fragmentaire. Chacun de ces trois actes, pris en lui-même, peut donc aussi désigner l'ensemble, ainsi δικαιουν, Rom. III, 24, 26 ; IV, 5; V, 1-5; mais αγιαζειν aussi a la même portée, Jean XVII, 19, (22); et δοξαζειν encore, 2 Cor. III, 18, comp. avec 8. Les trois actes impliquent également l'antithèse centrale au péché. Dans la sanctification et la glorification, l'efficacité vivifiante de Christ se rapporte au péché, en tant que la nature humaine en est profanée et dégradée... Mais en tant que le péché, tout en causant la profanation et la dégradation de la nature humaine, est en même temps une destruction de forces et une violation de la loi, le renversement de l'ordre divin, ανομια, la justification s'y oppose comme justice de Dieu libéra-

trice et salutaire, en ce qu'elle rétablit dans la raison et la conscience la loi revêtue d'efficacité vivifiante.

» Tous ces actes sont de plus présentés dans l'Ecriture sous un double rapport; d'une part, comme quelque chose posé en une fois et en principe dans le centre de l'homme, dans le cœur; d'autre part, comme quelque chose de persistant, voué à un développement partant du centre vers toute la périphérie de l'existence. . . . . .

» C'est ainsi que la sanctification et la glorification sont présentées parfois dans l'Ecriture non comme des faits futurs, mais parfaits (ηγιασμενοι, αγιοι); et d'autre part la justification est présentée plus d'une fois non pas comme quelque chose de parfait ou d'arrivé une fois pour toutes chez le croyant, mais qui reste l'objet de ses constants efforts, et qui attend une réalisation complète.

» La justification apparaît, même après être intervenue.., comme quelque chose de constamment inachevé dans le sujet, comme c'est le cas, durant cette économie, de l'illumination, de la sanctification et en général de tout ce qui se rattache au christianisme. »

Nous croyons que ces citations suffisent à établir notre troisième point, savoir que les trois actes dont il s'agit, étant coordonnés l'un à l'autre et non point successifs, sont en même temps progressifs dans la pensée de notre auteur, puisque leur point de départ commun étant le cœur, le centre de la vie morale, ils s'achèvent tous les trois dans la périphérie de l'être, c'est-à-dire dans la nature corporelle. Mais c'est à ce point aussi qu'il me sera facile de constater le désaccord qui existe sur le point dont il s'agit entre la terminologie biblique et celle de Beck, car si saint Paul parle une fois d'une απολυτρωσις του σωματος, Rom. VIII, 23, nous ne savons à quelle réalité biblique répondrait l'expression donnée pourtant par la logique du système : δικαιωσις του σωματος.

Quand une doctrine porte l'obscurité dans ses flancs, tous les éclaircissements qu'on veut bien en tenter ne servent d'ordinaire qu'à rendre autour d'elle les ténèbres plus visibles. J'appliquerai cette norme à la doctrine de Beck sur les rap-

ports réciproques de la justification, de la sanctification et de la glorification. J'ouvre encore le *Leitfaden der christlichen Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus*, pag. 162, et j'en extrais ce qui suit : « La justification divine en Christ renferme dans sa réalisation complète tout ce qui peut être entendu par l'expression de rendre juste (gerechtmachen) ; la justification morale qui consiste dans l'amélioration produite par la doctrine et par l'influence spirituelle ;... la justification judiciaire (das richterliche Gerechtmachen), dans l'œuvre de la réconciliation fondée sur la non-imputation des péchés et sur l'imputation de la foi à justice ; la justification sacerdotale (das priesterliche Gerechtmachen), dans la purification et la sanctification... » Arrêtons-nous à cette *justification sacerdotale* (*das priesterliche Gerechtmachen*), qu'on oppose à la *justification judiciaire* (das richterliche Gerechtmachen). Je commence à deviner qu'une de ces expressions pourrait bien désigner l'acte par lequel le péché est condamné dans ma conscience; l'autre, celui par lequel je rentre ou je reste en communion avec Dieu. Mais convenez que cette appellation de justification sacerdotale, *das priesterliche Gerechtmachen*, jugée sans parti pris, est du pur charabia, où le substantif et l'adjectif jurent de se trouver ensemble.

CHAPITRE III

Définition de la foi justifiante.

La foi est-elle un savoir, un sentiment ou une œuvre, et dans ce dernier cas, quelle est la raison pour laquelle c'est la foi plutôt que toute autre bonne œuvre qui est imputée au pécheur à justice? telles sont les questions qui nous restent à résoudre pour achever l'exposé de la doctrine de Beck sur la justification.

Sur le premier point, la réponse de notre auteur ne pouvait se faire attendre. Elle résultait trop directement des prémisses, et dirai-je, du tempérament de son esprit, de la préoccupation constante qui dominait son enseignement, pour

demeurer douteuse. La foi n'est, selon Beck, ni un savoir, ni un sentiment seulement, mais une œuvre, mais l'œuvre fondamentale de l'homme ; et si notre auteur n'était pas d'accord sur ce point avec les doctrines courantes du Réveil, il se rencontrait avec Vinet, qui causa du scandale en son temps en définissant la foi comme une œuvre ; il s'est rencontré avec Jésus-Christ, qui répondit un jour à la question des Juifs : τι ποιωμεν, ινα εργαζωμεθα τα εργα του θεου ; Τουτο εστι το εργον του θεου, ινα πιστευσητε εις ον απεστειλεν εκεινος. (Jean VI, 29.)

Pour accentuer plus encore le caractère moral de la foi, Beck ne négligeait aucun indice dans l'analyse des textes, et ici encore, s'il avait un tort, c'était de vouloir avoir trop raison. J'emprunte ce qui suit au cours d'exégèse de l'épître aux Romains :

Si la causalité objective du salut, disait-il, est la justice de Dieu révélée par Christ dans l'Evangile, la causalité subjective en est la foi, qui est la condition posée par Dieu lui-même pour que le pécheur puisse trouver de nouveau grâce devant lui. C'est par la foi et la loi de la foi que pleine et entière satisfaction est restituée au droit outragé et invalidé par le péché. La foi n'est donc pas seulement cause occasionnelle du salut individuel; ni seulement de sa nature un acte de confiance se rapportant à des promesses ou à un mérite imputé d'une façon purement extérieure et déclarative ; elle est en elle-même agréable à Dieu ; elle rend par elle-même le pécheur digne du salut, comme l'incrédulité l'en rend indigne. (Math. X, 13.) L'Ecriture dit qu'elle est imputée à justice, tandis que nulle part ne se rencontre la formule : la justice de Christ est imputée au croyant. Puis le rapport du salut individuel à la foi est exprimé dans dix passages du Nouveau Testament par la préposition εκ, tandis que la préposition δια, qui indique un rapport de causalité moins étroit et moins nécessaire, ne se rencontre que quatre fois. Or, si la notion de la dogmatique scolastique (lisez luthérienne) était celle de saint Paul, comment emploierait-il sans cesse les expressions que la dogmatique cherche sans cesse à éviter, alors qu'il déclare que c'est la foi et non la justice objective qui est imputée au sujet ? pourquoi

là où la dogmatique scolastique (lisez encore luthérienne) parle au figuré, saint Paul parle-t-il au propre et vice versa ?

Il est parfaitement vrai, dirons-nous nous-même, que nulle part dans le Nouveau Testament, non pas même 1 Cor. I, 30, ne se trouve l'expression : la justice de Christ imputée à la foi. C'est toujours la foi qui est censée être elle-même cette justice imputée au croyant, et peut-être la dogmatique n'a-t-elle pas suffisamment respecté sur ce point la donnée scripturaire ? Mais c'est ici précisément que se pose à nous la question qui me paraît décisive dans l'espèce, et sur laquelle notre auteur ne nous a donné qu'une solution équivoque ou insuffisante : La foi est-elle justifiante à raison de sa valeur propre ou à raison de l'objet qu'elle s'approprie ?

Dans la première alternative, celle où la foi serait réputée justifiante à raison de sa valeur propre, nous demanderons toujours comment il se ferait que ce fût la foi et non pas toute autre bonne œuvre, la charité, par exemple, supérieure en valeur propre à la foi, qui aurait cette vertu justifiante. Eh bien, je constate que sur ce point la pensée de Beck, dominée par les intérêts de sa polémique, recule et oscille. On avait tant reproché à l'adversaire d'introduire une fiction dans le fait de la justification, en supposant que Dieu pouvait tenir pour juste l'homme qui ne l'est pas, qu'on n'a pas osé décider résolument que la foi du pécheur est justifiante, non à raison de sa valeur propre qui est insuffisante comme celle de toute autre œuvre humaine, mais à raison de l'objet qu'elle s'approprie : la justice parfaite de Christ. La dernière citation que nous avons faite contenait déjà des paroles significatives dans un sens contraire à celui qui nous paraît le seul acceptable, le seul rationnel. La foi vient de nous être présentée comme une œuvre non seulement agréable à Dieu (Hébr. I, 6), mais *digne en elle-même du salut ;* et de là à lui attribuer le caractère méritoire, il n'y a qu'un pas.

Je trouve d'ailleurs dans le *Leitfaden*, I, pag. 216, la réponse de notre auteur à la question posée, et je n'ai pas su y lire ce qu'il était pourtant si facile de me dire en quatre mots

que la foi est justifiante, non à raison de sa valeur propre, mais à raison de son objet.

« Qu'y a-t-il de particulier dans la foi, qui fait que c'est elle et non pas toute autre œuvre de l'homme, transgresseur et non pas observateur de la loi, qui est imputée à justice, sans que la loi en soit offensée, et de telle sorte que l'homme soit réputé justifié par la foi en pleine conformité de l'exigence légale? Tout réside dans le fait que la foi, déjà dans l'Ancien Testament, est une initiation de l'homme dans la parole et l'œuvre de Dieu. Il résulte en l'homme, de ce commencement une fois posé, un *changement* (conversion), *et un changement qui produit la crainte et l'amour de Dieu dans le cœur, avec la haine du mal et l'amour du bien. Et c'est là le fondement de toute justice et de toute bienveillance divine, institué par la loi elle-même*[1].

« C'est grâce imméritée, non pas grâce injuste, mais juste et justifiante. » (Rom. III, 24-26.)

Ici se présente à nous une antinomie dogmatique, réelle ou apparente, qui n'était pas pour embarrasser Beck, et dont il eût été disposé plutôt à triompher à nos dépens ; nous parlons de la difficulté d'accorder ces deux propositions également bibliques, que l'homme est justifié par la foi, et qu'il sera jugé d'après ses œuvres. Ce qui tendrait à priori à nous persuader que la solution existe, c'est que les termes de l'antithèse ne se rencontrent pas chez divers auteurs du Nouveau Testament qu'il nous resterait à accorder les uns avec les autres, avec plus ou moins de chances de succès ; mais les passages qui énoncent la seconde thèse que l'homme sera jugé selon ses œuvres sont aussi fréquents et aussi catégoriques chez Paul que ceux qui enseignent l'absolue suffisance de la justification par la foi. Il n'est pas admissible que de réelles incohérences de doctrine aient pu échapper à un génie aussi logique et aussi vigoureux que celui de l'apôtre des gentils. Or, c'est dès les premières pages de l'épître aux Romains que se trouvent des déclarations affirmant la valeur et la nécessité des bonnes œuvres, Rom. II, 6, puis 2 Cor. V, 10, textes qu'on peut compa-

[1] C'est nous qui soulignons.

rer à plusieurs paroles de Jésus-Christ, entre autres Math. XII, 37 ; XXV, 31-46.

Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, M. Godet nous a proposé la solution suivante de cette question si fréquemment posée. (Voir tome I, pag. 262, 2e édit.) :

« La justification par la foi *seule* s'applique à l'*entrée* dans le salut par le pardon gratuit des péchés, non au jugement final. Quand Dieu reçoit en grâce le pécheur, au moment de sa conversion, il ne lui demande que la foi ; mais dès ce moment commence pour lui une responsabilité nouvelle : Dieu exige du croyant gracié les fruits de la grâce... C'est donc bien ici une règle réelle et sérieuse : la sentence finale de tout homme, quel qu'il soit, sera déterminée par la nature de son activité morale. »

Dans ses Etudes bibliques, IIe série, M. Godet a formulé et développé l'opinion qui lui a valu les objurgations de M. Darby, que le Nouveau Testament enseigne une double justification, celle qu'on pourrait appeler justification d'entrée et la justification définitive :

« Son droit une fois reconnu par Jésus et par celui qui croit en lui, Dieu peut s'en désister et légitimement déclarer juste le pécheur lui-même. Car cette justification n'est pas la justification finale. Ce n'est pas celle qui ouvre à l'homme l'entrée de la gloire ; c'est celle qui l'introduit dans l'état de grâce et qui lui fait respirer l'air vivifiant de la réconciliation. La justification définitive suppose l'emploi fidèle de cette grâce immense. » (Pag. 189.)

Dans un autre chapitre de ce même ouvrage, celui qui est intitulé : Les quatre principaux apôtres, M. Godet accorde Jacques et Paul en disant :

« La justification dont parle habituellement Paul est la première des deux, celle par laquelle on *entre* dans le salut... Et cette justification, il la fait dépendre uniquement de la foi. Le passage de Jacques au contraire est écrit par rapport à la seconde; ce qui est tout naturel, puisqu'il est destiné à d'anciens Juifs qui, nés dans l'alliance divine, n'avaient pas à y entrer, mais à y persévérer. » (Pag. 261.)

Eternelles antinomies de la foi et de la science, de la foi et de l'œuvre, que souvent vous avez occupé et oppressé la pensée humaine, dès le jour où pour la première fois la fausse science a parlé par la bouche du Tentateur en ces mots : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Gen. III, 5) ; depuis que le premier fratricide a offert à l'Eternel un sacrifice menteur! (Gen. IV, 3.) Faudra-t-il donc que ces irréductibles antithèses qui ont traversé tous les âges, tous les systèmes et toutes les religions, se perpétuent jusque devant le tribunal suprême ! Ou bien faut-il supposer qu'étant issues de l'insuffisance de nos connaissances et de nos conceptions, elles sont de création humaine et résident plutôt dans les formules de la théologie que dans les choses elles-mêmes ?

Je dois avouer que cette doctrine d'une « double justification » ne m'a jamais complètement satisfait, et que c'est ici un des rares cas où je me suis senti d'accord avec M. Darby, jusqu'aux anathèmes exclusivement. A priori j'ai peine à croire que la condition du salut posée à tout pécheur, ne soit pas simple, absolue, identique à elle-même à toutes les phases de l'existence morale; et je ne saurais non plus trouver dans cette distinction de deux justifications la solution du désaccord signalé entre Jacques et Paul. Car si l'on parle de la justification initiale, je la vois dans l'exemple de Raab, cité par Jacq. II, 25 ; et je retrouve en revanche la rétribution finale d'après les œuvres, enseignée par Paul (Rom. II, 6-8) ; tous les deux enfin empruntent à l'histoire d'Abraham la norme de la justification par la foi (Gen. XV, 6), reconnue souveraine par Jacques (II, 23) comme par Paul lui-même. (Rom. IV, 3.)

L'antithèse des termes réputés servir à des fins contraires chez Paul et chez Jacques, me paraît assez simplement résolue dans les deux équations formulées comme suit :

1° L'œuvre extérieure et légale (ἔργον νόμου) rejetée par Paul comme moyen de justification, était l'équivalent moral de la foi intellectuelle qualifiée de morte (πίστις νεκρά) par Jacques (II, 19, comp. avec 26.)

2° Les œuvres déclarées justifiantes chez Jacques (II, 24) étaient l'équivalent de la foi déclarée justifiante chez Paul

(Rom. III, 28), qui la définit à son tour comme une obéissance, c'est-à-dire comme une œuvre (Rom. 1, 4 : εις υπακοην πιστεως).

Il ne nous resterait plus à signaler dans cette comparaison entre Paul et Jacques, que la supériorité de génie de l'auteur de l'épitre aux Romains, qui a su réduire à l'unité l'acte *de la foi*, que Jacques ne considère encore que dans la pluralité *des œuvres*.

Nous l'avons dit toutefois : le désaccord réel ou apparent entre Jacques et Paul n'est qu'un incident d'un débat plus vaste, et nous n'aurions jusqu'ici supprimé ce désaccord que pour voir se relever devant nous l'antinomie des formules : être justifié par la foi, être jugé selon les œuvres, toutes deux pauliniennes elles-mêmes. Or la principale et éternelle difficulté de la question qui nous occupe se résume dans le dilemme suivant : Ou bien les œuvres et la foi, considérées comme condition du salut, les unes au terme, l'autre au début de la carrière morale, sont divergentes entre elles, et alors comment concilier les textes qui proclament la pleine suffisance de la foi pour le salut et ceux qui y ajouteraient les œuvres comme condition supplémentaire? ou bien ces deux formules doivent être tenues pour équivalentes, et on demande dans ce cas pourquoi le Nouveau Testament contient deux formules pour exprimer une seule et unique condition.

Nous repoussons la première alternative du dilemme, celle de la divergence des conditions du salut, en formulant les trois propositions suivantes :

1° La foi reste, *au terme comme au début* de la carrière morale, la condition nécessaire et suffisante de la justification, selon la norme posée par Jésus-Christ, Jean III, 18ᵃ et 36; comp. 1 Cor. XI, 31 ; car il est également vrai de dire que le premier acte de foi est une œuvre, et que la dernière bonne œuvre sera encore un acte de foi, produit dans l'insuffisance de l'homme par la grâce de Dieu. (2 Cor. XII, 9.)

2° L'infidélité morale se réalisant soit dans la pratique volontaire du mal soit dans la négligence volontaire du devoir est, *au début comme au terme* de la carrière morale, une cause

absolue de condamnation, en ce qu'elle accuse le refus ou la déchéance de la foi (1 Tim. I, 19), selon la norme posée par Jésus-Christ, Jean III, 18[b], 20; comp. Math. VI, 15; XXV, 31-46.

3° Dans l'état de justice, qui reste absolu pour tous les croyants et à toutes les phases de la carrière morale, les degrés de fidélité dans l'accomplissement du devoir individuel détermineront les degrés de la rémunération finale attribués à chacun par la justice suprême, selon la norme posée Math. X, 41 et 42; 1 Cor. III, 12 et 13; 2 Cor. V, 10.

Etant donnée l'équivalence des deux formules : *justifié par la foi* et *jugé selon les œuvres*, nous demandons en second lieu la raison d'être de la seconde, réputée désormais superflue et pléonastique. Nous répondons : La raison de la justification de l'homme est dans la justice divine; la raison du jugement de l'homme est dans les autres créatures. Il faut que la foi justifie le pécheur devant Dieu ; il faut que l'œuvre justifie la foi à tous les regards ; il faut que le sort de chaque créature justifie la justice suprême devant l'univers tout entier. C'est que, par l'effet d'une suprême condescendance, il ne suffit pas à Dieu d'être juste, il lui faut encore être reconnu pour juste (Rom. III, 4-6) et que toute bouche soit fermée (19) !

Bien que Beck prétendît, comme nous l'avons vu, ne relever que des Luther et des Bengel, il est certain que les origines de sa doctrine sont plus anciennes, et sans remonter directement jusqu'à saint Paul, peuvent se rattacher à plusieurs des grands docteurs de l'Eglise, à commencer par saint Augustin. Pour le docteur d'Hippone, pour Thomas d'Aquin, pour Thomas a Kempis, comme pour le docteur de Tubingue, comme pour le père Hyacinthe enfin, Dieu ne déclare juste le pécheur qui croit, qu'après l'avoir rendu juste. Chez saint Augustin déjà, le verbe δικαιουν était traduit par *justum facere ;* selon Thomas d'Aquin, la justification était *factio justitiæ*, infusio gratiæ.

« Par le mot justification, dit Ritschl, Augustin et tous les théologiens du moyen âge entendent, conformément à la signi-

fication du mot latin, la justice active, la capacité de faire les bonnes œuvres, qui est rendue à celui qui était jusqu'alors pécheur (*Rechtfertigung*, I, pag. 88).

» On s'efforcera en vain, écrit-il plus loin (pag. 105), de démontrer la présence de la doctrine de la justification, telle que les réformateurs l'ont enseignée, c'est-à-dire de la distinction intentionnelle de la justification et de la régénération, chez aucun des théologiens du moyen âge. Il peut arriver que le mot *justificatio* désigne la sentence divine de pardon, à propos de telle ou telle expression non équivoque de l'apôtre Paul ; mais il ne faudrait pas en conclure que les réformateurs aient eu en cela des prédécesseurs. L'interprétation intentionnelle de cette notion de *justificatio* tend au contraire à l'identifier à un changement réel du pécheur ; c'est-à-dire que la distinction des deux notions propre aux réformateurs est écartée d'avance, et l'interprétation de la justification dans le sens forensique apparaît seulement comme une détermination provisoire, qui attend sa rectification et son complément. »

La doctrine de la justification intérieure a de nombreux adhérents parmi les théologiens de langue française, soit qu'ils relèvent directement de Beck, soit qu'ils se rattachent à des traditions plus anciennes. En relisant les pages 274-276 de l'ouvrage de M. Sabatier, Saint Paul, 2de édition, j'ai retrouvé, exposée en bon français, la doctrine que nous venons de traduire et de soumettre à la critique. J'ignore si M. Sabatier se reconnaît pour un disciple de Beck ; en tout cas, il s'est rencontré assez exactement avec lui dans la définition de la δικαιοσυνη paulinienne, comme on va en juger :

« La δικαιοσυνη θεου est la justice dont Dieu est l'auteur et qu'il donne gratuitement, par opposition à la justice que l'homme poursuit par ses propres efforts (ιδια δικαιοσυνη). Cette justice est déjà en Dieu comme attribut et comme puissance active ; elle passe et se réalise en l'homme par un effet de la grâce divine (δικαιουμενοι δωρεαν τη αυτου χαριτι, Rom. III, 24). Paul a lui-même très nettement expliqué sa pensée, Rom. III, 25 et 26. Dans le dernier texte, les mots : προς την ενδειξιν της δικαιοσυνης αυτου, trouvent leur définition adéquate dans ceux qui suivent : εις το ειναι

αυτον δικαιον και δικαιουντα τον εκ πιστεως. Ainsi δικαιοσυνη θεου = θεος δικαιος και δικαιων. C'est l'idée d'une justice positive, immanente en Dieu et se manifestant au dehors en justifiant le pécheur. .

. . . . . .

» Ainsi comprise, cette δικαιοσυνη θεου n'est plus une simple déclaration d'acquittement des coupables, mais une puissance réelle (δυναμις θεου), qui entre et se développe organiquement dans le monde, comme la puissance du péché, et en opposition avec elle. Nous avons vu celle-ci, de l'état virtuel (αμαρτια) passer à l'état positif, se réaliser dans la transgression (παραβασις) et arriver à l'état définitif dans le παραπτωμα. La *justice de Dieu* suit un mouvement dialectique exactement parallèle. La δικαιοσυνη θεου, principe transcendant, s'exprime par la δικαιωσις, acte de justification, et arrive à son terme dans le δικαιωμα, justice réalisée . . . . , ...
Des deux parts c'est un même *processus* logique, s'accomplissant dans la vie individuelle et dans l'histoire. »

Nous ne recommencerons pas contre le point de vue de M. Sabatier la critique que nous venons de faire de la doctrine de Beck, puisqu'il y a identité entre l'une et l'autre. M. Sabatier continue :

« On peut déjà entrevoir combien est éloignée de la vraie pensée de Paul la théorie de la *justification forensique*, élaborée par la scolastique du moyen âge. »

Ici il faut choisir entre deux autorités ; si M. Sabatier a raison, M. Ritschl, auteur de la page citée plus haut, est mal informé, ou *vice versa*. Toutefois M. Sabatier me paraît s'être lancé un peu loin en écrivant quelques lignes plus bas :

« Paul n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée. Sans doute il nous dit que Dieu, dans sa grâce, prononce sur l'homme pécheur une parole de justification et de délivrance ; mais il ne connaît point, et, s'il l'avait connue, il n'aurait point admis cette subtile distinction, objet de tant de disputes, entre déclarer juste et rendre juste, *justum dicere* et *justum facere*. »

Nous l'avouons franchement : le reproche de grossièreté adressé à une interprétation qui, si nous ne nous trompons,

est la nôtre, ne nous touche guère. La politesse n'a pas été la première qualité de l'apôtre des gentils, de son langage et de ses idées ; sa doctrine de la résurrection, par exemple, parut très grossière aux philosophes qui disputaient sur la place publique d'Athènes, lorsqu'il s'y montra pour la première fois ; et la grossière conclusion que tiraient ses adversaires de sa doctrine de la justification : Péchons, afin que la grâce abonde (Rom. VI, 1), ne saurait la compromettre, puisque nous la répudions avec indignation, comme lui-même l'a déjà fait. (Rom. III, 8.) Nous oserons même affirmer que la distinction qui paraît subtile à M. Sabatier, entre la justification et la sanctification, est, selon nous, la condition d'existence de l'une et de l'autre.

Que dis-je ? l'existence même à l'époque de l'apôtre d'une pareille objection ou d'une pareille conclusion, qui devait avoir à tout le moins en sa faveur une apparence de raison, ne confirme-t-elle pas l'interprétation déclarative des mots δικαιουν et δικαιωσις ? Car s'ils avaient eu le sens de *rendre juste*, et qu'ils eussent signifié une *communication intérieure* de justice, je demande si aucun adversaire de l'apôtre ou aucun de ses faux disciples eût été assez mal avisé pour tirer de là une conséquence qui, de l'aveu de tout le monde, outre qu'elle était blasphématoire, n'eût pas eu le sens commun.

On a dit : Heureux les peuples qui n'ont pas d'histoire. Ajoutons : Heureux les auteurs de système qui ne l'ont pas étudiée ; car ils reconnaîtraient bien vite qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et peut-être eussent-ils rencontré dans ces recherches du passé, qu'ils auraient dû faire et qu'ils n'ont pas faites, ou du moins qu'ils ont tues, tels ou tels ancêtres aussi illustres que compromettants. Le fait est que jamais, à ma connaissance, Beck n'a avoué ses affinités incontestables avec saint Augustin, l'auteur du dogme de la prédestination, saint Thomas, l'auteur bien-aimé du pape, ni non plus Osiander, le sectaire de l'âge de la Réformation. Il préférait se réclamer de Luther, dont les théologiens luthériens avaient, selon lui, falsifié la tradition authentique. Mais qu'importe après tout ce qui a été bien ou mal dit dans les siècles passés ! ni le nom-

bre ni l'antiquité ne font la vérité, et il ne faut pas se battre avec les os des morts, comme disait quelqu'un. Et franchement ce conseil, qui sonne lugubrement, est assez sage et toujours de nouveau bon à entendre.

Le prélat Bengel, un autre ancêtre de Beck, répondait assez méchamment à Zinzendorf qui le valait bien : Ce que vous dites de neuf n'est pas bon, et ce que vous dites de bon n'est pas neuf. Nous ferions tort à Beck en lui renvoyant cette sentence qu'il connaissait et approuvait, n'en doutons pas, de tout son cœur. Car ce qu'il y a eu de bon chez lui, sa puissante parole, son action sur la conscience, la tendance toujours pratique de son enseignement étaient des choses neuves dans une chaire de théologie allemande, et dont malheureusement la tradition ne s'est pas continuée. Ce qui n'était pas neuf chez lui, c'était précisément les éléments les plus contestables de sa doctrine, ceux par lesquels il se rattachait, par-dessus la tête de Luther et des réformateurs, aux mystiques du moyen âge.

La doctrine de la justification par l'œuvre, pour autant qu'elle s'oppose à celle de la justification par la foi seule, s'est présentée dans l'histoire du dogme sous trois formes, renaissant et disparaissant tour à tour :

La première, la plus grossière, celle que j'appellerai la forme pélagienne, a consisté à attacher à l'œuvre réalisée par la force naturelle de l'homme, et dégénérant très promptement en prestation extérieure, en *opus operatum*, une valeur méritoire, propre à compenser devant Dieu les déficits toujours possibles ou inévitables de la pratique morale.

La seconde, la forme mystique, celle qui consiste à attacher la valeur justifiante aux œuvres issues de la grâce elle-même ; et la justification est présentée ici comme consécutive et proportionnelle à l'œuvre intérieure de la régénération morale.

La troisième, que je ne sais comment dénommer, et que je suis tenté d'appeler la *forme proleptique*, a marqué, elle aussi, sa place dans l'histoire du dogme à côté des deux autres ; elle consiste à attacher cette valeur justifiante, non point à la foi actuelle, ni même à l'œuvre produite incessamment par l'ac-

tion intérieure de la grâce, mais à la sainteté future et accomplie de l'homme, que Dieu préconnaît, et qu'il impute par un procédé *proleptique* à l'état actuel.

Nous rattacherions la doctrine de Beck à la seconde de ces formes.

En résumé, cette doctrine porte trop évidemment le caractère d'une réaction excessive, comme toutes les réactions, contre des tendances particulières ; elle est apparue trop militante, trop personnelle à son auteur, trop peu désintéressée, trop peu objective pour être achevée ; elle n'est pas suffisamment déduite dans toutes ses parties. Elle fait plutôt l'effet d'un profil que d'un tableau. Et puis, il faut le dire, la langue allemande est une grande traîtresse pour ceux qui s'en servent ; elle ressemble aux hommes dont on dit qu'ils ont trop de poches. Dans les plis complaisants de ce vaste manteau, les oiseaux de nuit, les nébuleuses, les définitions élastiques, les formules opaques, les termes *abracadabrants* ont toute la licence voulue. La prose de Beck, fort rébarbative de sa nature, surtout dans la *Lehrwissenschaft*, m'offre encore après tout, dans les endroits mêmes où elle veut être claire, des clartés plus apparentes que réelles ; et ce qui est plus grave, l'Ecriture sainte y apparaît plus d'une fois comme la servante du système, *ancilla theologiæ*, dont elle était proclamée d'avance la seule norme et la seule maîtresse.

Une question toujours intéressante pour la critique d'un système ou d'une doctrine théologique, est celle de l'influence de cette doctrine, classée peut-être dans les *loci theologici*, de ses particularités ou de ses lacunes, sur l'exercice du ministère pratique, et en particulier sur la prédication ; car, quoi qu'on en dise, cette influence, inconsciente peut-être, imperceptible, existe et elle est inévitable.

Beck avait un immense avantage sur la plupart de ses confrères des facultés de théologie allemandes ; il avait débuté pendant dix ans comme pasteur et pasteur de campagne, et avait conservé de ces premières fonctions un souvenir reconnaissant. Je lui entendais dire un jour que, dans les premiers temps de son professorat, il n'entendait jamais sans une émo-

tion et un regret les cloches du dimanche matin se répondre de village en village. Il prêchait aussi à son tour dans la *Stiftskirche*, c'est-à-dire une fois par mois, et avait ainsi l'occasion de mettre en pratique les théories homilétiques qu'il opposait aux usages et aux opinions courantes.

Le fait est qu'il réprouvait comme des vices plusieurs des qualités considérées jusqu'alors comme essentielles à l'éloquence de la chaire ; et, par exemple, par un respect assurément excessif des droits et de la dignité de l'auditeur, il ne voulait la prédication ni mouvementée, ni incisive, ni directement applicatoire. Le ton calme, mesuré, didactique des discours de Paul et de Pierre dans les Actes lui paraissait être le modèle invariable de l'éloquence sacrée. Il raillait en même temps la classique division en trois points, et voulait que le discours se développât comme un organisme dont les rameaux se dégagent sans avertissement et de la souche commune et les uns des autres. Tout cela exigeait, selon lui, une forte préparation, et il n'eût pas fallu se vanter devant Beck de n'avoir commencé son sermon que le samedi.

Que si, attendant le théoricien à l'épreuve de la pratique, vous eussiez cherché dans ses prédications une unité, un ordre, une déduction d'idées promptement saisissables à l'esprit, ou même une étude exégétique complète, peut-être eussiez-vous été déçu ; et au point de vue de la forme déjà, les recueils de sermons de Beck ne seront pas une des parties durables de son œuvre.

Une lacune plus grave est celle qui touche au fond lui-même. Saint Paul résumait son ministère comme un message de réconciliation, διακονια της καταλλαγης. (2 Cor. V, 18.) Or c'est cet élément fondamental qui nous paraît faire défaut à la prédication de Beck, telle que nous la connaissons, comme à son enseignement universitaire.

Voulez-vous le programme de sa prédication, un peu ancien, il est vrai, puisqu'il date de 1843, mais qui ne subit pas sans doute dès lors de bien fortes variations, vous le trouverez résumé dans le premier sermon de la troisième collection, intitulé : *die Pforte des Lebens*, *Antrittspredigt* zu Tübingen, et sur le texte Luc VI, 20.

Il annonce aux pauvres, aux affamés, aux affligés les forces nouvelles et célestes, les dons de l'esprit, les avant-goûts de la vie future ; il prêche la grâce qui restaure, guérit, fortifie et vivifie le pécheur qui la reçoit par la foi. Mais la grâce qui affranchit le coupable de la condamnation, qui réconcilie parfaitement l'homme avec Dieu, la grâce qui justifie et pardonne avant de régénérer et de sanctifier, la grâce qu'il me faut avant toute autre grâce, vous ne me l'avez pas annoncée !

J'ai lu quelque part que Newton attendait trois surprises au moment de son arrivée dans le ciel : la première, d'y voir bien des gens qu'il n'y aurait pas attendus ; la seconde, de n'y en pas voir d'autres qu'il y aurait attendus ; la troisième, de s'y voir lui-même. Ajoutons une quatrième surprise à ces trois : celle de reconnaître qu'une partie des opinions défendues par nous et les nôtres avec le plus de persistance et de passion durant les jours de notre vanité, ne méritaient ni l'honneur que nous leur avons fait, ni le temps que nous leur avons consacré. Et alors il faudra, pour la première fois, brûler ces idoles ou ces idées que nous avions identifiées avec la vérité, et ce faisant, échappés peut-être nous-mêmes ως δια πυρος, reconnaître que dès longtemps cette perte eût été un bienfait.

GRETILLAT.