

La théologie d'Albert Ritschl : exposée dans son enchainement logique [suite]

Autor(en): **Emery, Louis**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **22 (1889)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379443>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL
EXPOSÉE DANS SON ENCHAÎNEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY ¹

La doctrine du péché.

IX

Dans notre précédent article, nous disions que, si les hommes sont pécheurs, Dieu peut cependant les aimer en vue de leur destination idéale, c'est-à-dire, en tant que son intention est de les faire entrer dans son royaume. Cette supposition que nous faisons, elle est une réalité, d'après l'Évangile. Le christianisme affirme en effet que tous les hommes sont pécheurs, et cette affirmation de l'état de péché de l'humanité forme la condition négative de la religion chrétienne. De là, pour la dogmatique chrétienne, la nécessité de préciser soigneusement la notion du péché.

La notion du péché ne peut être formée que par comparaison avec une notion du bien. C'est ainsi que la dogmatique traditionnelle établissait son appréciation du péché sur l'idée préalable de la *justitia originalis*. Cette construction avait le grand défaut de reposer sur une hypothèse absolument indémonstrable, et de plus nullement chrétienne, puisque ni Jésus ni ses apôtres n'ont jamais prétendu donner d'enseignement

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, année 1888, p. 52.

sur l'état de l'homme avant la chute. Si nous voulons par conséquent établir l'idée spécifiquement chrétienne du péché, il nous faut partir de la conception chrétienne du bien. Qu'est-ce donc que le bien au sens chrétien du mot ? Dans toute religion le bien est ce que Dieu veut, ce qu'il commande. Or, d'après la révélation chrétienne, la volonté, le but de Dieu, c'est le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'union morale de tout le genre humain, réalisée par une conduite inspirée par l'amour, la société dans laquelle tous les biens de ce monde sont subordonnés à l'acquisition et à la possession d'un souverain bien qui est précisément le royaume de Dieu. Il suit de là que le devoir, l'idéal chrétien, embrasse deux fonctions : religieuse et morale. La fonction religieuse, c'est la confiance en Dieu par laquelle l'homme domine le monde et acquiert la liberté réelle ; la fonction morale, c'est la conduite inspirée par l'amour pour le prochain, et tendant à produire la communauté morale parfaite qui est tout à la fois le souverain bien et le bien moral absolu.

Nous pouvons également distinguer deux faces dans le péché : il est d'abord défiance ou indifférence à l'égard de Dieu ; il est ensuite égoïsme, en ce sens que l'homme pécheur, au lieu de se soumettre à la volonté de Dieu et de rechercher avant toute chose le royaume de Dieu, dirige sa volonté vers des biens de second ordre (richesse, plaisir des sens, situation sociale élevée, etc.), sans les subordonner à la possession du souverain bien. Le péché ne nie donc pas le bien en général, mais, en changeant l'ordre et la subordination des biens, il commet une opposition pratique contre le bien. Le péché est en même temps un esclavage. Le pécheur, en effet, puisant tous ses mobiles d'action dans le monde, ne parvient pas à s'élever au-dessus du monde, à acquérir cette liberté à laquelle son esprit aspire.

Quel est le sujet du péché ? Est-ce l'humanité ou l'individu ? Poursaint Augustin, le sujet du péché est l'humanité en tant qu'issue d'un même père. Ritschl remarque d'abord que ce point de vue ne peut s'établir sur des déclarations bibliques ; jamais Jésus-Christ n'a enseigné que le péché devienne uni-

versel par le fait de la génération naturelle ; il suppose simplement l'universalité du péché, sans en donner d'explication, mais en marquant que c'est le cœur même de l'homme qui est le centre du péché. Les auteurs sacrés ne disent rien de plus que Jésus-Christ. Saint Paul, dans le fameux chapitre V de l'épître aux Romains, se borne à affirmer que le péché et la mort sont entrés dans le monde par le péché du premier homme, mais sans expliquer comment. Ritschl relève, en second lieu, que la conséquence de la doctrine augustinienne est d'affirmer que tout homme est, par nécessité naturelle, porteur du plus haut degré de péché, et qu'à ce point de vue tous les hommes sont égaux. L'influence réciproque des péchés actuels n'entre donc nullement en ligne de compte. Il n'y a donc pas réellement, selon la doctrine augustinienne, solidarité des hommes dans le péché, mais simplement égalité, ce qui est contraire à l'expérience.

On a accusé Ritschl de pélagianisme ; est-ce à dire que Ritschl repousse la doctrine d'Augustin pour adopter celle de Pélagé ? nullement. Aux yeux de Pélagé, c'est la volonté individuelle qui est le sujet du péché ; l'influence de l'exemple, la tendance à l'imitation suffisent à en expliquer l'universalité. A supposer même que ces deux facteurs soient suffisants pour produire l'universalité du péché, — ce qui n'est point le cas, — on n'arrive jamais à démontrer qu'une égalité, qu'une parité des individus au point de vue de leur volonté pécheresse, non une communauté réelle dans le mal. D'après Ritschl, le sujet du péché n'est ni l'humanité considérée comme espèce naturelle (*Naturgattung*), ni la volonté de l'individu, c'est bien plutôt *l'humanité prise comme la somme de tous les individus*. En effet, la conduite égoïste de chaque individu, toujours dirigée à un degré quelconque vers le contraire du souverain bien, place cet individu dans une relation de réciprocité avec autrui, et conduit à l'union des individus dans le mal commun. C'est ainsi qu'il y a solidarité dans le mal.

Cette conception du péché tient de près à la théorie de la connaissance de Ritschl, en particulier à l'idée qu'il se fait de la volonté. Les actions qui ont pour cause la volonté ne sont

point des phénomènes qui peuvent être ou n'être pas, sans changer l'essence de la volonté. C'est par ses actes que la volonté se développe, qu'elle produit son genre particulier, qu'elle donne naissance à un bon ou à un mauvais caractère. Cette conception est du reste, en fait, le principe même de notre appréciation pratique du mal. Ce n'est que du point de vue de cette conception que l'homme peut être regardé comme responsable non seulement de ses actions particulières mais aussi de son accommodation au mal. L'éducation n'est elle-même possible que si l'on admet qu'un penchant ou une habitude vicieuse est le résultat d'actes de volonté réitérés. Enfin, ce n'est qu'en partant de ce principe que nous pouvons admettre dans le mal des différences de degré, différences que les intérêts de la vie pratique nous forcent à reconnaître. C'est ainsi que nous ne plaçons pas au même niveau le vice, la passion de dominer autrui, l'indifférence à l'égard des buts moraux communs, un sentiment exagéré de l'honneur professionnel, une préoccupation égoïste des intérêts de sa famille, un patriotisme sans humanité.

Ces diverses manifestations du péché, Ritschl les fait entrer dans ce qu'il appelle *le royaume du péché*, par opposition au royaume de Dieu. Tous les hommes sont membres de ce royaume, et ils sont responsables non seulement de leurs actes mauvais proprement dits mais aussi de leur influence sur autrui. D'autre part, ils subissent tous l'influence du péché commun de l'humanité, influence qui s'exerce par l'exemple, par l'hérédité et par l'émoussement du sens moral.

Le péché ne saurait être un bien, puisqu'il est l'opposition pratique au souverain bien; il n'est pas davantage le résultat d'une loi primordiale de la volonté, puisqu'il contredit à l'aspiration essentielle de l'esprit humain; il n'est pas une unité par son principe, mais une unité collective formée par l'action réciproque des penchants et des actes individuels. Cependant, si le péché ne trouve de raison suffisante ni en Dieu ni dans le monde, il se déploie dans les conditions présentes de la vie spirituelle, avec le caractère d'une loi organique du genre humain. Mais cette loi résulte simplement de la réaction néces-

saire de tout acte de volition sur la direction de la volonté. C'est ainsi que la répétition de volitions égoïstes a fini par produire une tendance, une force d'égoïsme. L'enchaînement réciproque de tous les actes et de toutes les influences de péché constitue le *monde* dans le sens que ce mot a dans l'évangile de Jean.

X

L'idée du péché est une idée religieuse, le péché étant toujours ce qui est considéré comme contraire à la volonté positive de Dieu. Bien différente est la notion du mal. Le mal (*das Uebel*) ne se mesure pas d'après une détermination de notre dépendance à l'égard de Dieu, mais d'après le caractère de notre volonté. L'homme considère comme un mal tout ce qu'il éprouve comme un obstacle à sa volonté consciente ou instinctive, à ses désirs réfléchis ou réflexes, à ses besoins physiques ou spirituels. Par exemple, une maladie, la mort d'une personne aimée, un échec d'amour-propre, une perte d'argent, la mauvaise conduite d'un ami, etc., peuvent être considérés et ressentis par l'homme comme des maux, c'est-à-dire comme contraires à ce qu'il désire et recherche. La notion du mal est par conséquent indépendante de toute croyance en Dieu; l'athée et le croyant font également l'expérience du mal. La notion du mal n'est pas davantage une notion morale, en ce sens qu'elle ne tombe pas directement sous le jugement de la conscience morale; elle n'est pas davantage une notion intellectuelle, parce qu'elle n'est pas soumise à l'appréciation immédiate de la raison théorique. Le mal rentre donc dans la catégorie du sentiment. Tout ce qui produit sur nous une sensation désagréable, physique ou spirituelle, tout ce qui diminue ainsi notre être, notre *Wille zu sein*, pour parler avec Schopenhauer, est un mal. De là le caractère subjectif de la notion du mal, caractère qui apparaît surtout dans le fait que certains maux peuvent devenir des moyens de production du bien moral.

Si le péché, dans le christianisme, consiste dans l'opposition à la volonté révélée de Dieu, au royaume de Dieu, et le mal

dans toute entrave apportée à notre volonté, il en faut conclure que le mal n'est pas le corrélatif du péché, qu'il n'est pas une punition divine du péché. Affirmer que l'ensemble des maux dont souffre l'humanité est la juste et exacte punition de l'ensemble des péchés de cette même humanité, c'est poser une thèse impossible à démontrer et que Jésus-Christ n'a jamais posée ; il a même expressément repoussé son application à l'individu. Ce qui est vrai, c'est que le mal peut être considéré comme une punition divine, par l'individu qui se sent coupable d'avoir enfreint la volonté de Dieu. L'histoire montre que dans toutes les religions la coexistence du mal et du sentiment du péché a produit la croyance que le mal était une punition du péché, et une punition proportionnelle à la grandeur du péché. Le point de vue du christianisme est différent. Le chrétien considère les maux qui ne sont pas le résultat direct d'un emploi de sa liberté, contraire à la volonté divine, comme provenant de la coexistence de l'esprit créé avec un organisme corporel et de la solidarité naturelle existant entre les créatures, conditions de l'état social sur notre globe. C'est ainsi que la mort physique n'est plus, pour le chrétien, le souverain mal, la punition divine par excellence. Que la mort soit, comme Paul le dit, une conséquence du péché, ou, comme on peut le croire sans cesser d'être chrétien, la fin naturelle de notre organisme physique, elle a cessé d'être pour le justifié le roi des épouvantements ; elle lui apparaît bien plutôt comme une délivrance.

Si le péché est toujours le contraire du bien, l'Évangile, d'accord avec le jugement naturel de l'homme et aussi avec la loi mosaïque, admet cependant des différences de degré dans l'état de péché des individus. Ritschl procède de même ; il distingue entre la rébellion volontaire, opiniâtre, contre le bien en général, et les péchés qui ne présentent pas ce caractère de résistance absolue à la volonté de Dieu. Ces derniers, il les comprend sous le titre général de péchés par ignorance, mais cette appellation n'a de valeur que pour Dieu seul : « Comme dans la religion chrétienne, écrit-il¹, nous ne sommes point

¹ Vol. III, p. 352, 353.

appelés à prononcer sur nos frères un jugement qui corresponde à celui de Dieu ou le prévienne, l'admission de cette distinction ne signifie pas du tout que nous ayons le droit de placer les hommes pris individuellement à tel ou tel degré de péché. Cette distinction veut dire qu'il y a un degré de péché, où la rédemption et la réconciliation des pécheurs sont possibles tandis qu'il y en a un autre où le pécheur doit s'attendre à être exclu du plan divin qui régit ce monde. En réservant à Dieu le soin de juger les cas où il y a pour le pécheur possibilité de rédemption, nous rangeons tous ces cas dans la catégorie générale du péché par ignorance. Il va sans dire que dans cette catégorie rentrent certains péchés qui, à vue humaine, présentent déjà un degré assez fort d'endurcissement. Du reste, tous les péchés que Dieu juge comme péchés d'ignorance et qui en Christ peuvent obtenir le pardon, sont considérés comme inimitié contre Dieu et excluent, en cette qualité, un rapport de paix et de confiance entre les hommes et Dieu. »

Si Dieu peut aimer l'humanité pécheresse à cause de sa destination idéale, il faut nécessairement considérer le péché qui n'a pas atteint son degré suprême comme un attribut qui n'enlève pas absolument la valeur de l'être humain aux yeux de Dieu et ne le détermine pas d'une manière définitive. Dans ces conditions, peut-on concevoir que les hommes puissent être l'objet de l'amour de Dieu ? Nous avons vu que l'amour consiste dans la volonté de comprendre comme une tâche constante de son but propre la réalisation du but particulier d'autres êtres personnels. La possibilité de cet amour ne dépend nullement du fait d'être aimé en retour ; en d'autres termes, il ne subsiste pas seulement à la condition que l'être aimé reconnaisse comme sa tâche permanente de travailler à la réalisation du but poursuivi par le sujet aimant. Bien plutôt, dans nos jugements sur les relations morales entre individus, nous sommes d'accord pour reconnaître dans l'amour d'une mère pour un enfant incapable encore d'y répondre, dans l'amour d'un père pour un fils perdu, un degré d'amour supérieur à celui qui se manifesterait dans une affection payée de retour. La même pensée se trouve dans le commandement évangéli-

que de l'amour des ennemis¹. Ce commandement ne signifie point qu'il faille soutenir un adversaire dans des entreprises menaçant notre existence ou nos intérêts primordiaux. L'amour des ennemis se réduit à les respecter comme personnalités morales en conservant leur vie, et à désirer un changement dans leurs dispositions. Cet amour n'est possible que si l'on peut distinguer, chez un ennemi, entre la tendance momentanée de son esprit à l'inimitié, et un contenu de sa personnalité qui le rende encore digne de notre amour. C'est ainsi qu'on pourra estimer un ennemi, soit parce qu'il possède des qualités très appréciables, soit parce qu'on peut désirer et espérer un changement complet de ses sentiments. Ce dernier cas seul peut s'appliquer au rapport de Dieu avec les hommes, qui, en tant que pécheurs, sont tous engagés dans une direction générale d'hostilité ou de résistance vis-à-vis du but final de Dieu. Ainsi, l'amour qui est l'expression de la volonté essentielle en Dieu révélée dans le christianisme, implique l'amour pour les pécheurs, comme la raison de leur conversion. Mais, comme cette conversion, provoquée par l'amour de Dieu, doit toujours être conçue sous la forme d'une libre décision de la volonté, nous ne pouvons nous représenter cette victoire de l'amour que si le péché n'a pas atteint ce degré d'intensité où la volonté place de propos délibéré son but final dans le mal. Dieu donc peut seulement aimer les pécheurs dont le degré de péché n'exclut point un retour de la volonté au bien. C'est cette condition négative et rien de plus que Ritschl exprime par le terme d'ignorance. Pratiquement, cette expression signifie que nous devons considérer les pécheurs de cette espèce comme capables de rédemption ; théoriquement, elle désigne une certaine mesure de péché, connaissable pour Dieu seul. La pensée de Ritschl est donc celle-ci : l'amour de Dieu envers les pécheurs, motif de son intention rédemptrice et dernière raison efficace de la conversion des pécheurs, ne s'étend point à ceux chez lesquels l'intention de la résistance à l'ordre divin est une décision voulue et consciente. Y a-t-il de tels hommes, et qui sont-ils ? ce sont là des questions qui échappent soit à notre jugement pratique, soit à notre connaissance théorique.

¹ Mat. V, 44 ; Rom. XII, 20.

La doctrine de la justification et de la réconciliation.

XI

Tout en se connaissant comme une partie limitée du monde, l'homme aspire, avons-nous vu, à se rendre indépendant de celui-ci, à le dominer. Le christianisme répond à cette aspiration, en présentant le royaume de Dieu comme le but final du monde; le chrétien, qui en fait son but personnel, atteint, par là même cette indépendance et cette domination qu'il désire; il arrive ainsi à posséder dès ici-bas ce que l'Évangile appelle la *vie éternelle*. Par cette expression, en effet, l'Évangile entend que le chrétien, en prenant Jésus-Christ comme modèle, en s'appropriant son but, en s'unissant ainsi à lui et par lui au vrai Dieu, se sent une personnalité supérieure en valeur et en durée au monde entier, et qu'il fait journellement l'expérience de cette supériorité par la domination qu'il exerce sur les choses de ce monde. La vie éternelle n'est donc que la liberté parfaite de l'esprit¹.

Cette vie éternelle, que le chrétien possède déjà dans ce monde-ci, implique une activité pratique. Le royaume de Dieu, c'est-à-dire la communauté humaine la plus compréhensive extensivement et intensivement, ne peut être réalisé que par des actes et des paroles qui tombent sous les sens, en un mot, par des *œuvres*. Celles-ci sont donc nécessaires parce qu'elles dérivent de l'ordre même de Dieu, et elles sont bonnes dans la mesure où elles servent à la réalisation du plan divin, dans la mesure aussi où elles sont inspirées par un esprit chrétien, c'est-à-dire par l'amour du prochain. Cette activité morale inspirée par l'amour est encore nécessaire à un second point de vue: elle rend l'homme indépendant du monde. La loi de l'amour dépasse, en effet, par sa portée, non seulement les motifs dérivés de l'instinct de la conservation personnelle, mais aussi les buts que poursuivent les sociétés morales formées par la famille, la profession civile, le rang social, l'État. Dans ces dernières sphères d'activité, l'homme est toujours dépendant

¹ Jean V, 24; XVII, 3; VIII, 36. Gal. V, 1. Rom. VIII, 10, 37-39; XIV, 17; Hébr. VI, 5. Jacq. I, 25. 1 Pierre, I, 3-9. 1 Jean, V, 11-13.

des conditions naturelles de l'existence, il est toujours limité et ce qui le prouve, c'est que, dans ces sphères, l'activité peut fournir des occasions de péché. L'esprit de famille, par exemple, peut se développer au détriment des voisins ; le sentiment de l'honneur professionnel peut nuire aux intérêts généraux de l'Etat ; la fierté nationale peut porter atteinte aux droits des autres nations. Le principe de l'amour du prochain, au contraire, faisant abstraction de ces limites naturelles, ne peut devenir l'occasion d'actes égoïstes. Universel par sa nature et par son but, nous enseignant à voir dans tous les hommes des êtres spirituels de même valeur, il doit pénétrer toutes les sphères de la vie sociale et les faire concourir toutes à un même résultat. La pratique de l'amour, autrement dit l'activité morale, est donc une manifestation de la vie éternelle, et, en vertu de la règle que l'exercice maintient et développe une force, elle en est aussi un organe. Plus le chrétien aime ses frères, plus il se sent libre vis-à-vis du monde, et dans cette liberté de l'esprit il se sent heureux ; le bonheur ne dépend plus pour lui du succès de ses actions, — succès qui n'est pas toujours assuré, — mais de l'esprit dans lequel il agit¹.

Si l'activité morale à l'égard du prochain est analogue aux fonctions religieuses (confiance en Dieu, humilité, patience, reconnaissance et prière) au moyen desquelles le chrétien exerce sa domination sur le monde, ces dernières ont cependant, en principe, le pas sur les fonctions morales, parce qu'elles sont la source de celles-ci. Pour travailler à la réalisation du royaume de Dieu, il faut, en effet, croire préalablement en Dieu comme son père ; pour pratiquer le devoir de l'amour envers les hommes, il faut avoir une pleine confiance en Dieu, et par cette confiance se sentir supérieur aux obstacles et aux insuccès. Le christianisme, quoique étant la religion morale par excellence, est donc bien avant tout *religion* ; et par suite, le contenu de la vie éternelle, c'est-à-dire le bonheur, consiste essentiellement dans les fonctions religieuses du croyant et dépend d'elles. Voilà pourquoi l'Eglise chrétienne a été fondée sur le fait et sur la doctrine du pardon des péchés, autrement

¹ Jacq. I, 26. 1 Jean III, 14, 15.

dit, de la justification, fait et doctrine de nature religieuse.

Pour chercher son souverain bien, non dans le monde mais dans le royaume de Dieu, l'homme doit croire que le royaume de Dieu est bien le but final et du monde et de Dieu; il doit avoir pleine et absolue confiance dans l'amour de Dieu. Mais par suite de la conscience de son état de péché et de culpabilité devant Dieu, l'homme a peur de Dieu, il craint sa colère, et là où le sentiment du péché a disparu ou à peu près, l'homme n'éprouve à l'égard de Dieu que de l'indifférence. Dans cet état d'indifférence ou de crainte vis-à-vis de Dieu, l'homme se sent esclave du monde, puisque c'est de lui qu'il reçoit toutes ses impulsions, tous ses motifs d'action. Si à cette situation doit succéder l'état opposé, c'est-à-dire une confiance respectueuse et filiale dans l'amour de Dieu, confiance qui règle la volonté de l'homme sur la volonté de Dieu et subordonne tout à celle-ci, il faudra que le péché soit pardonné, que la culpabilité soit enlevée. De là l'importance et la nécessité de la promesse ou, plus justement, du don de la rémission des péchés ou de la réconciliation dans l'œuvre de Jésus-Christ. Comme on le voit par ce qui précède, la nécessité générale de l'idée religieuse de la justification repose sur deux faits : d'abord, le jugement du péché comme culpabilité et comme manque de respect et de confiance en Dieu; ensuite, l'appréciation de la vie éternelle ou de la liberté de l'esprit à l'égard du monde comme formant le but de l'homme. Pour qui ne connaît pas ces deux faits d'expérience générale, le christianisme sera toujours étranger, parce qu'il ne répondra à aucun besoin intérieur réel. Le sentiment du péché d'une part, l'aspiration à la liberté parfaite de l'esprit à l'égard du monde, tels sont les seuls fondements sur lesquels peut s'élever la foi au pardon des péchés, la foi chrétienne en un mot.

Il s'agit maintenant d'arriver à une détermination nette et précise de ce qu'est, au point de vue chrétien, le pardon des péchés. Un des grands mérites de Ritschl sera, je crois, d'être revenu sur ce point aux idées bibliques, et d'avoir dégagé cette notion du pardon des subtilités dont les théologiens s'étaient plu à l'obscurcir. Jésus-Christ, remarque avec raison Ritschl,

présente le pardon des péchés de la part de Dieu comme parfaitement analogue au pardon entre hommes ¹. Précisons donc ce dernier. Qui dit pardon dit offense ; est réputée offense toute parole ou action portant préjudice à l'honneur de quelqu'un, honneur signifiant ici la valeur personnelle de l'individu dans la société morale. La suite d'une offense consiste dans la rupture des relations entre l'offensé et l'offenseur. Car seuls les gens sans honneur ne prêtent aucune attention et ne donnent aucune suite à des offenses mutuelles. Il ne peut donc y avoir pardon que dans le cas où l'offensé est une personne réellement honorable, qui a été injustement blessée dans son honneur. En pareil cas, le pardon est l'expression de l'intention de l'offensé de bien vouloir rétablir, avec l'offenseur, les relations que le premier avaient interrompues pour maintenir sa dignité vis-à-vis du second. Dans ce but, il va sans dire que l'offenseur doit avoir reconnu et avoué ses torts, et le pardon qui lui est accordé n'exclut point, loin de là, le souvenir de l'offense aussi bien chez l'offensé que chez l'offenseur. Le contraire ne serait pas conforme à la vérité.

Appliquons ces données au rapport de l'homme avec Dieu. La conséquence du péché, avons-nous vu, est une attitude d'indifférence, de défiance et d'éloignement vis-à-vis de Dieu : c'est-à-dire la suppression des relations normales qui doivent exister entre la créature et son Créateur. Pour rétablir ces relations, pour réconcilier les hommes avec lui-même, Dieu leur pardonne leurs péchés. En pardonnant, Dieu ne délivre point les hommes du sentiment de leurs péchés, mais des sentiments de crainte et de défiance qui, accompagnant toujours la conscience de la culpabilité, séparent l'offenseur de l'offensé. Dieu n'oublie pas que les hommes sont pécheurs et coupables, parce que la volonté de Dieu ne saurait agir dans une direction qui la mettrait en contradiction avec la connaissance de la vérité. L'homme, qui se sent pardonné, n'oublie pas davantage qu'il est pécheur et coupable à l'égard de Dieu, mais il sait que sa culpabilité lui a été remise, en d'autres termes, qu'il est justifié par Dieu, qu'il est admis à entrer en communion morale avec lui.

¹ Marc XI, 25. Luc XI, 4. Cf. Col. III, 13.

Pardon des péchés et *justification* désignent donc chez Ritschl une seule et même chose, et, en employant indifféremment l'un des termes pour l'autre, il ne fait que revenir à la doctrine de l'Évangile et à l'usage primitif des réformateurs¹. En donnant au mot de justification le sens de rémission des péchés, Ritschl se sépare des opinions qui ont prédominé dans le monde protestant depuis la Réforme. Il repousse l'idée d'une *justificatio forensis*, par laquelle Dieu, imputant au pécheur la justice de Christ, le considère comme juste. Il n'admet pas davantage que Dieu justifie le pécheur en le considérant par anticipation comme parvenu à la justice véritable, à la stature parfaite de Christ, par suite du développement progressif de sa foi. Il y a pourtant chez Ritschl une distinction formelle à faire entre les deux expressions pardon des péchés et justification. Ce dernier terme a quelque chose de plus positif : la justification, c'est le pardon des péchés accepté par la foi. La justification du pécheur par Dieu implique donc chez celui-là la conscience, la certitude de ce fait. La justification entraîne donc la *réconciliation* du pécheur avec Dieu. Ce terme de réconciliation ne fait qu'accentuer le caractère positif de la justification ; il présente comme un succès effectif, réalisé dans le cœur du croyant, le but voulu dans la justification, à savoir que l'homme pardonné entre en communion avec Dieu. La réconciliation de l'homme avec Dieu a pour suite son *adoption* par Dieu ; le corollaire de l'adoption c'est la possession de la *vie éternelle*, de la liberté parfaite de l'esprit à l'égard des choses de ce monde. En effet, le chrétien qui se sent adopté par Dieu comme son enfant, et qui, dans le sentiment de cette adoption, puise une pleine confiance dans la volonté de son Père céleste, se soumet joyeusement et facilement à cette volonté. Il prend ainsi comme le but suprême de sa vie et comme son souverain bien, le but même de Dieu, le royaume des cieux, et, dans la possession de ce souverain bien, dans l'activité morale tendant à le réaliser parfaitement, il arrive à dominer le monde ; il a le sentiment de sa valeur supérieure et de son éternelle destinée. Ainsi s'enchaînent et s'engendrent par-

¹ Cf. troisième volume, p. 36, 37.

don des péchés, justification, réconciliation, adoption et vie éternelle; toutes ces phases de la vie chrétienne sont comprises en somme dans le pardon des péchés, donc dans un acte de Dieu. Ici encore le christianisme se manifeste comme étant essentiellement religion.

La divergence qui, sur cette question de la justification, existe entre le point de vue de Ritschl et les opinions ordinaires de la théologie protestante, provient de ce que celle-ci a considéré Dieu surtout comme législateur et juge, tandis que Ritschl part de la définition évangélique de Dieu comme Père. Dieu est notre Père, parce que sa volonté a pour but la fondation du royaume de Dieu, le don de la vie éternelle aux hommes, et que dans ce but sa volonté se manifeste comme amour. La législation morale de Dieu n'est donc pas quelque chose d'à part, mais elle a la valeur d'un moyen propre à réaliser le but même de Dieu. Le pardon des péchés, considéré comme un moyen de réaliser le royaume de Dieu, ne peut donc pas être regardé comme contraire à la législation morale de Dieu, à sa justice. Pour le comprendre, il faut se rappeler (le nom de Dieu comme Père nous y invite) qu'on ne doit pas chercher l'analogie du royaume de Dieu dans l'Etat, mais dans la famille. Là, le pardon qu'un père accorde à l'enfant qui a enfreint la volonté paternelle, n'enlève rien au caractère absolu de cette volonté; il n'a rien de contraire à l'esprit de justice qui doit animer un père à l'égard de ses enfants; il signifie simplement que la faute commise par l'enfant n'amènera pas une séparation définitive entre celui-ci et son père. C'est en comparant la conduite de Dieu à l'égard des hommes à la conduite d'un père plein de sagesse et d'amour dans l'éducation de ses enfants, qu'on comprendra le mieux la conduite de Dieu envers l'humanité.

XII

Il ne peut exister de communauté morale entre deux individus qu'avec leur mutuel assentiment. La communauté morale entre Dieu et l'homme, l'adoption de l'homme par Dieu,

fruits de la justification, ne peuvent exister sans l'assentiment de l'homme. Il y a donc une condition à la justification ; cette condition, c'est la foi. Celle-ci, dans son sens le plus général, est une direction de la volonté humaine sur la volonté divine, un assentiment de celle-là à celle-ci, direction, assentiment, provoqués par le don même de la rémission des péchés et de la réconciliation. La foi est donc avant tout et essentiellement confiance en Dieu, en Dieu qui montre, par sa promesse de la rémission des péchés, que son but est notre propre bonheur. La foi est donc une affaire de la volonté. Confiance dans le Dieu qui veut notre bonheur, la foi est aussi amour pour lui. Cette foi, confiance et amour, est déterminée (nous ne disons pas causée) formellement par diverses conditions, telles que notre conception de Dieu, l'idée que nous nous faisons de la force propre à la volonté humaine, etc. L'intelligence a donc une part dans la composition de notre foi. Provoquée par la promesse du pardon des péchés, la foi n'est donc pas à proprement parler une condition de cette justification ; elle est bien plutôt l'acte par lequel l'homme reconnaît d'une manière religieuse et constate en fait sa complète dépendance vis-à-vis de Dieu. Ce n'est pas parce que l'homme croit que Dieu le justifie et le réconcilie avec lui, mais, en acceptant le pardon des péchés, l'homme entre avec Dieu dans un nouveau rapport de dépendance et de communauté, rapport dans lequel il fait l'expérience de sa réconciliation et jouit de la vie éternelle. Cela revient à dire, en un mot, que le pardon des péchés ne produit tous ses effets que chez celui qui l'accepte.

Une des idées favorites de Ritschl et qui lui a valu l'accusation de catholiciser, c'est de faire jouer à l'Eglise un rôle important dans la production de la foi individuelle. Il fait remarquer que Jésus-Christ, en annonçant aux hommes le pardon des péchés de la part de Dieu, a voulu fonder sur cette base une nouvelle société religieuse ; c'est donc la mission de l'Eglise chrétienne d'annoncer l'Evangile, c'est-à-dire la rémission des péchés, et ce n'est qu'en qualité de membre de cette Eglise que le chrétien peut s'approprier le pardon des péchés. Pour bien comprendre cette pensée de Ritschl, il faut

remarquer que, d'après lui, l'Eglise chrétienne n'est pas telle ou telle communauté déterminée, mais qu'elle embrasse toutes les sociétés religieuses où l'Évangile est prêché dans sa pureté, et où les deux sacrements du baptême et de la sainte cène sont administrés d'une manière conforme à la volonté de Christ. C'est par conséquent un devoir pour le chrétien d'appartenir à la société des croyants, de se rattacher à telle ou telle fraction de l'Eglise universelle, puisque c'est toujours à l'influence et à l'existence des Eglises établies qu'il doit d'avoir entendu la bonne nouvelle du salut et les appels à se l'approprier. Dans ce sens, l'Eglise est bien la mère des croyants, et c'est bien elle qui leur garantit la rémission de leurs péchés et leur réconciliation avec Dieu.

Si c'est l'Eglise, fondée par Jésus-Christ sur cette terre, qui est chargée d'annoncer aux hommes la bonne nouvelle du pardon des péchés et du royaume de Dieu, si c'est l'Eglise qui, dans ce sens, leur donne, de la part de Dieu, la rémission des péchés, la foi dans la vérité du message apporté par l'Eglise doit cependant devenir, dans l'esprit du croyant, une certitude personnelle. La certitude du pardon des péchés et, par suite, de la vie éternelle, est ainsi la forme supérieure de la confiance en Dieu ou de la foi. Mais comment acquérir cette certitude à laquelle le chrétien aspire? Ce qui est sûr, c'est qu'on ne saurait juger du christianisme des gens d'après le degré de certitude qu'ils ont d'être sauvés; car cette certitude est éminemment subjective et propre à des variations continues, dépendant des mille et mille circonstances de la vie d'un chacun. On ne peut donc fixer une marche déterminée à suivre pour arriver à la certitude, et il faut se garder, dans la cure d'âmes, d'annoncer qu'on est sauvé dans la mesure même où l'on croit l'être. Ce n'est pas davantage, comme l'enseigne le calvinisme, au nombre et à la qualité de nos bonnes œuvres qu'il faut aller demander les moyens d'être certain de son salut; bien plutôt, par suite de l'imperfection de ses œuvres, on n'arrive jamais, sur cette route, à être réellement assuré de la vie éternelle. C'est dans la foi à la providence divine, c'est dans notre patience dans les épreuves que nous

pouvons trouver la certitude de notre foi. Le chrétien qui a une pleine confiance en Dieu et qui, dans cette confiance, se sent élevé par-dessus les choses de ce monde, et jouit ainsi de la liberté glorieuse des enfants de Dieu, de la vie éternelle, celui-là peut être certain de son salut. C'est ainsi que cette certitude se manifeste dans cette joie tranquille de l'homme qui a pleine confiance dans l'avenir, dans cette persévérance et cette patience qui surmontent les épreuves, dans cette prière où le chrétien peut rendre grâce à Dieu de tout ce qui lui arrive, sachant que toutes choses concourent au bien de celui qui aime Dieu.

Si la prédication de la rémission des péchés et de la réconciliation est un trait caractéristique et fondamental de la communauté chrétienne, un autre trait également essentiel, celui-là même d'où elle a tiré son nom, c'est qu'elle rattache étroitement la promesse divine du pardon des péchés à la personne de Jésus-Christ, son fondateur historique. Il n'y a pas de rémission des péchés hors de la foi en Jésus-Christ, c'est là une affirmation, une doctrine fondamentale de l'Eglise chrétienne. Voyons comment Ritschl justifie cette doctrine, et résumons à cet effet son enseignement théologique sur la personne du Christ.
