

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 2 (1869)
Artikel: Morale chrétienne
Autor: Thomas, A. / Schmid, T.-F.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379086>

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: 25.04.2026

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

MORALE CHRÉTIENNE

PAR

TH.-FR. SCHMID ¹

Ce livre est un ouvrage posthume. L'éditeur, M. A. Heller, répétiteur au séminaire théologique de Tubingue, encouragé par le succès de la *Théologie biblique du Nouveau-Testament*, œuvre également posthume du même auteur², n'a publié la *Morale chrétienne* qu'après de longues instances. Dix ans s'étaient écoulés depuis la mort de M. Schmid : ce retard dans la publication provenait de difficultés particulières suscitées par l'état des manuscrits originaux. L'auteur avait professé la morale pendant trente ans, mais il avait donné son cours le plus souvent d'après des notes détaillées dont le développement était improvisé. Quels que soient la richesse et l'ordre de ces notes, il est résulté de cette méthode un manque de proportion entre les parties de l'ouvrage. La fin de la seconde partie surtout présente de singulières lacunes : l'éditeur n'a voulu y apporter aucun changement essentiel. Cependant, malgré sa brièveté, elle peut montrer ce qu'eût été le développement des principes moraux établis dans la première partie, si l'auteur l'eût mise par écrit. Cette *Morale* offre dans son contenu et sa méthode un riche trésor à ceux qui dans les académies ou ailleurs étudient la morale théologique. Elle se compose d'une introduction et d'une exposition de la morale chrétienne, divisée en deux parties, l'une générale, dont l'objet est le bien chrétien, la vie chrétienne dans son ensemble, l'autre particulière, qui étudie le même bien dans ses ramifications essentielles.

¹ *Christliche Sittenlehre*, herausgegeben von A. Heller, 1861, in-8 de xvi et 813 pages.

² *Biblische Theologie des neuen Testamentes*, herausgegeben von C. Weizsäcker. 3^{te} A. 1864, in-8 de xxvii et 626 pages.

L'*Introduction*, de 116 pages, expose successivement la *notion*, la *méthode* et l'*histoire* de la morale chrétienne.

Sa *notion*. La morale chrétienne évangélique est cette partie de la théologie systématique qui a pour objet la vie chrétienne ou le bien chrétien. Cette science théologique a donc sa place à côté de la dogmatique, première partie de la théologie systématique, et des autres parties principales de la théologie. Distincte de celles-ci, elle a cependant avec elles des rapports de parenté : elle présente donc un intérêt général, qui est de tous les temps, et un intérêt particulier relatif à notre époque.

Sa *méthode*, comme on doit s'y attendre d'après ce qui précède, est nécessairement théologique et systématique, et par là se trouvent déterminées en général la manière dont elle procède et dont elle se réalise, en même temps que la manière dont elle rassemble et coordonne ses matériaux.

Son *histoire* expose la réalisation successive de l'idée morale. Elle se divise en deux périodes très-inégales. Dans la première, on voit les principes de la morale s'établir graduellement sur le fondement du christianisme, et la morale chrétienne se constituer peu à peu en un tout. Ce système se brise à l'époque de la Réformation du XVI^me siècle sous l'influence d'un principe nouveau qui, le plus souvent, s'est développé paisiblement à travers toute l'histoire de l'église. Sur la base de ce nouveau principe évangélique, la morale a été entièrement reconstruite, non-seulement sous une forme confessionnelle en opposition au système conservé et même développé dans une certaine mesure par l'église romaine, mais encore en subissant l'influence de la philosophie de l'époque et des transformations de la théologie en général. Cette première période s'étend de la fin du siècle apostolique jusqu'à la fin de la période scolastique. La seconde part de la Réformation et comprend la morale du XVII^me siècle, la morale du XVIII^me siècle avant et après l'avènement de la philosophie critique, et enfin la morale du XIX^me siècle.

PARTIE GÉNÉRALE

Au moment d'entreprendre l'exposition de la morale chrétienne, il importe avant tout d'en déterminer le point de départ. Cette détermination dépend de l'idée qu'on se fait de la vie chrétienne.

Le chrétien a conscience de certains états où il n'est pas seulement passif, mais où il devient actif : toute émotion vraiment chrétienne renferme nécessairement le principe d'une activité. La vie chrétienne est une vie de vouloir et d'action. Cette notion qui trouve sa place dans la dogmatique, et particulièrement dans la doctrine de l'appropriation du salut, et qui découle des notions de Dieu et de sa volonté, de l'homme et du monde et par conséquent du Sauveur, est le vrai point de départ de la morale chrétienne. Notre science doit donc étudier la vie chrétienne dans son essence et dans ses principales ramifications. Elle l'étudie d'une manière générale, c'est l'objet de la première partie.

Pour dégager l'idée du bien ou de la vie chrétienne, il faut : 1° expliquer analytiquement, décomposer dans ses éléments la vie chrétienne telle qu'elle apparaît, comme *fait*, chez le croyant ; 2° reconstruire synthétiquement avec ces éléments et exposer *l'idée* du bien chrétien. La première partie se divisera donc en deux parties principales : *l'analyse* et la *synthèse*.

I

L'analyse s'occupe des éléments du bien, des conditions qui, unies par des rapports réciproques, constituent la vie chrétienne. Tout cela se trouve soit dans le *sujet* même, l'homme, soit en dehors de lui, dans *l'objet*.

I. Le *sujet* qui peut et doit réaliser la vie morale et chrétienne, est l'homme, en vertu des facultés morales dont il est doué et qui le rendent capable de recevoir cette vie. Étant avant tout une volonté consciente en relation avec la règle de vie la plus élevée, la moralité chrétienne suppose dans le sujet qui y est appelé un triple élément : 1° *la conscience d'une règle inconditionnelle imposée à sa volonté* ; 2° *une volonté à qui cette règle est imposée* ; 3° *la conscience du rapport de cette volonté avec cette règle et avec la liberté de la volonté*. Il s'agit de distinguer ces trois éléments et ensuite de les saisir dans leur unité vivante.

1. Le premier est le mobile et les sentiments moraux, qui existent à côté des mobiles inférieurs de la vie et sont indispensablement liés dans leur action avec l'intelligence. Le mobile est la condition primitive, bien que soumise à l'influence du temps, de notre activité pratique. Les mobiles se classent soit d'après la partie de l'être

humain à laquelle ils se rattachent, soit d'après leurs objets, c'est-à-dire leur relation avec les rapports essentiels de l'homme, soit d'après la forme de l'exigence qu'ils lui adressent. Parmi ces mobiles, il faut reconnaître comme condition primordiale de toute activité morale le mobile moral uni au sentiment moral. Comme tel, il se distingue d'une manière générale par le mode de sa manifestation, et plus particulièrement par son objet, par son principe, enfin par son rapport avec les mobiles inférieurs. Quand les impulsions du mobile moral sont transmises à l'intelligence, celle-ci, envisagée au point de vue moral, agit sur elles comme elle agit sur les impulsions des mobiles inférieurs. Elle agit d'une double manière : elle imagine (*einbildend*) et elle conçoit (*begreifend*). Par sa fonction imaginative, elle saisit les impulsions sous forme de représentations avec plus ou moins d'énergie sensible, et elle devient ainsi l'intermédiaire entre la connaissance morale et l'action ; mais encore, saisissant de la même manière les impulsions des mobiles inférieurs, elle peut favoriser des vouloirs et des actes purement sensuels. Par sa fonction rationnelle, l'intelligence conçoit les impulsions des mobiles sous forme de notions, d'idées d'une plus ou moins grande étendue ; elle les rapproche, et forme ainsi un ensemble bien lié de connaissances pratiques. En particulier, quand elle conçoit les impulsions du mobile moral sous la forme d'une notion qui renferme l'exigence morale dans ce qu'elle a d'essentiel, elle crée une connaissance morale. Mais la raison a besoin d'un développement successif : la faculté dont nous parlons est susceptible de ce développement. Son action, non moins que le résultat de celle-ci, subit donc différentes modifications, suivant son rapport avec la volonté, l'intention de l'homme, avec la vérité, avec l'idée de Dieu. Ces modifications et la manière dont la raison conçoit les impulsions des mobiles inférieurs, permettent à cette dernière d'exercer sur la moralité elle-même une bonne ou une mauvaise influence.

2. Le second élément moral est la volonté agissant en commun avec l'intelligence, comme le comporte son essence. Quand l'homme se décide à une action qui peut être généralement appelée libre (*Willkür*), il s'y décide de diverses manières. De là une différence entre le désir ou détermination de soi-même d'après l'impulsion immédiate des mobiles et des sentiments — et le vouloir. Ce dernier mode de détermination s'accomplit par l'intermédiaire des représentations et des idées ; elle produit des actions intérieures ou extérieures, elle manifeste le caractère intelligent de la volonté,

surtout en accompagnant l'action intérieure de projet et d'intention. Du reste, l'activité de la volonté est, d'une part, unie à certaines conditions : elle dépend de représentations, de sentiments et de mobiles, et donne lieu à une classification basée sur la diversité des degrés de développement de l'esprit, de la raison et de la volonté ; d'autre part, cette activité de la volonté est fondée sur la liberté (causalité) intérieure de la volonté qui est un fait et qui s'exprime incontestablement dans la conscience que nous avons de notre activité spirituelle et morale. Enfin la volonté peut agir en général sur l'esprit de l'homme, directement sur ses représentations, indirectement sur ses sentiments et ses mobiles ; elle réagit ainsi sur elle-même ; elle peut agir sur le corps et par la parole et par l'activité extérieure, elle agit enfin au dehors, dans le monde des corps et dans celui de l'esprit. L'intelligence agit aussi bien que la volonté, dans le vouloir et dans l'action ; non-seulement, comme nous l'avons vu, elle étudie les impulsions des mobiles et les conçoit comme des sollicitations à la volonté, sous forme de représentations et d'idées, mais encore elle étudie l'action même et ses objets, elle distingue le but et les moyens, et en particulier elle découvre et présente les moyens de réaliser les buts déterminés par la volonté. Son champ de travail est le champ même où s'étend l'influence de la volonté ; l'esprit doit s'en rendre maître, il doit se connaître soi-même et connaître les hommes, la nature et le monde, aussi bien que la manière d'appliquer ses connaissances. La raison, dans cette fonction et ailleurs, apparaît comme capable de se développer et demandant à l'être. Cette activité et ce développement de la raison servent ensuite de fondement à la *prudence pratique*. Cette dernière, rapportée à une volonté morale, devient la *prudence morale* ; rapportée à une volonté moralement bonne et dirigée vers l'ensemble des buts moraux, elle devient la *sagesse morale*.

3. Le troisième élément moral est la conscience que l'homme a de la direction de sa volonté. Cette conscience relève soit du sentiment, soit de la pensée. Elle se manifeste comme *responsabilité morale*, quand elle se rapporte à la liberté (causalité) de la volonté : comme *jugement moral*, quand elle concerne la relation des volontés ou des actions avec la règle morale. — La responsabilité morale est la conscience que nous avons du rapport de nos actions avec notre volonté envisagée comme cause : nous nous attribuons alors nos actions, nous reconnaissons les avoir accomplies librement. Cet acte de l'imputation est au premier abord un acte non

de la raison, mais du sentiment immédiat; il devient ensuite l'objet de la pensée. Il varie du reste de genre et de degré suivant la conduite et la mesure de développement de la volonté qui agit. — Le jugement moral nous donne conscience de la valeur morale de nos actions et partant de notre personne: il est à la fois une connaissance et un sentiment. L'Ancien Testament et le Nouveau proclament bien que la vérité morale et religieuse est l'objet de la Révélation; cependant, généralement parlant, ils décrivent toujours l'élément moral comme quelque chose qui appartient à l'intérieur même de l'homme et qui ne lui vient pas du dehors. Le Nouveau Testament en particulier dessine plus ou moins nettement tous les linéaments de l'être moral, aussi bien dans leurs différences que dans leur unité.

Cette triple fonction morale dont l'homme est naturellement capable, s'exerce dans l'unité de sa personnalité morale. Cette personnalité elle-même présuppose que l'homme est un être qui tire son développement de lui-même, un individu, une âme vivante (ψυχή ζωσα). Elle consiste dans l'unité de la conscience de soi et de l'activité personnelle. Dans son essence, comme unité autonome de la nature morale de l'homme, elle est constituée par la conscience et par la volonté ou la liberté. La conscience réunit la première et la troisième des fonctions morales que nous avons énumérées; cependant on réserve souvent ce nom à la troisième seule ou même à la seule faculté de se juger soi-même moralement. Avant tout la conscience (*Gewissen*) n'est pas autre chose que la conscience (*Bewusstsein*) dans son rapport avec la chose morale, d'abord comme sentiment (*Bewusstsein*) immédiat, puis aussi comme sentiment perçu à l'aide d'intermédiaires (*vermitteltes*). Cette chose morale dont nous avons le sentiment dans la conscience, est, soit l'exigence morale, soit l'action morale, celle-ci étant envisagée dans son rapport avec la volonté comme cause et avec la règle morale. Aussi la conscience morale se présente-t-elle, tantôt comme législatrice, tantôt comme juge, rendant responsable et prononçant une sentence; elle est donc susceptible de développement et exposée à l'erreur. La liberté de la volonté, fondement de la seconde fonction morale, doit être envisagée d'abord comme un fait, comme une faculté innée (*Anlage*), et distinguée par là de cette même liberté quand celle-ci est devenue une vie qui a atteint son développement et une volonté qui est parvenue à la maturité; elle doit être ensuite envisagée comme une vérité qui correspond au rapport de l'homme avec le monde et à sa dépendance vis-

à-vis de Dieu, créateur du monde. Cette même personnalité morale, après avoir été ainsi étudiée dans son essence, doit l'être ensuite avec les modifications qu'elle subit dans la réalité, modifications particulières et individuelles, les unes innées, les autres acquises. Il faut spécialement considérer ce qui distingue son état d'intégrité et son état de péché. Néanmoins l'homme demeure toujours une personnalité morale, le sujet capable de responsabilité, le possesseur et l'auteur responsable de sa vie morale, quelles que soient d'ailleurs les modifications auxquelles il est exposé.

II. Envisagés en général, les éléments *objectifs* du bien chrétien sont Dieu et le monde, avec lesquels la personnalité morale se trouve dans un rapport essentiel. Ce rapport est une condition essentielle de sa position, mais il varie de forme en vertu de la diversité des hommes et en particulier de leur conduite morale. Même dans l'état de péché, de chute, la personnalité morale ne cesse pas d'être en rapport essentiel avec Dieu et avec le monde qu'il a fait : elle se trouve donc, même alors, soumise à des influences opposées à cette chute, exercées d'un côté par Dieu et de l'autre par le monde. Le monde est, il est vrai, en partie resté en dehors du péché, mais en partie aussi il y participe ; cette participation au péché ne l'empêche pas cependant, au moins quant à sa substance et comme étant le monde de Dieu, d'être encore et toujours susceptible de contribuer au développement de la personnalité morale. La personne morale elle-même est l'objet d'une activité divine continuelle qui tend, soit par le gouvernement moral du monde en général, soit par dispensation spéciale, à faire accomplir à l'humanité sa destination morale. Cette activité divine, opposée à la chute morale de l'humanité, présente son maximum d'intensité dans un domaine historique déterminé. L'économie révélatrice de l'Ancien Testament consiste dans la préparation d'un peuple choisi en vue de l'humanité entière. Au moyen de l'action combinée de la loi et de la promesse, elle a exercé une influence très-décisive sur le développement de la personne morale au sein du peuple de Dieu ; mais loin d'avoir résolu le conflit, elle l'a fait éclater avec plus d'énergie en vue de sa solution future. Dans le Nouveau Testament, l'économie morale de la révélation et du salut est consommée : elle est disposée pour accomplir sous tous les rapports l'Ancienne Alliance. Elle contient les conditions auxquelles la personne morale est transportée de l'état de péché dans

l'état de grâce, là où elle peut devenir et où elle devient ce qu'elle devait être dans le plan primitif. Elle présente donc, dans son rapport avec le pécheur, tous les éléments du bien chrétien, de la vie morale chrétienne. De Dieu seul vient donc toute vie morale, l'homme doit répondre à ses dons par son activité : il ne perd le salut que par sa faute.

II

La *synthèse* étudie le bien chrétien lui-même. Examinons-en successivement le *principe*, la *notion* et la *triple forme*.

I. Le *principe* du bien chrétien est la nouvelle naissance : c'est elle qui réalise en l'homme la vie morale chrétienne. Elle est elle-même la libre appropriation de la grâce donnée dans la rédemption de Christ, l'introduction par cette grâce d'un nouveau principe vital dans la personne morale. Elle est une œuvre de Dieu dans l'homme, mais elle ne peut s'accomplir sans l'activité de l'homme qui la reçoit. Elle s'accomplit par l'intermédiaire de la parole de l'évangile, par le sacrement et par tout ce qui féconde ces deux moyens de grâce dans le sein de l'humanité, en particulier par la communauté chrétienne. La nouvelle vie qui procède de la régénération est l'antithèse du péché. D'une part, elle le renie ; d'autre part, elle se manifeste dans l'essence qui lui est propre.

Par son côté *négatif*, elle est la *repentance* (*Busse*) au sens étroit du mot, c'est-à-dire la connaissance vivante en même temps que le regret (*Reue*) sincère du péché. La Sainte Ecriture, la doctrine des églises évangéliques confessent la repentance de la manière la plus décidée. Pour réaliser son idée, il faut qu'elle présente le double élément qui a été indiqué ; car elle est déjà en elle-même, en tant que connaissance et regret du péché, une impulsion nouvelle, moralement bonne, dans la raison, le sentiment et la volonté, et elle est en même temps la condition nécessaire pour que le bien entre positivement dans l'âme, par la foi à l'Évangile et par les volontés et les actions que cette foi inspire.

Par son côté *positif*, envisagée comme force nouvelle, la nouvelle vie est la *foi*. Relativement à son objet, cette foi est essentiellement la foi à Jésus-Christ le rédempteur. Relativement à sa for-

me, elle est la confiance de l'âme désireuse de salut, et qui après avoir été saisie par Christ le saisit à son tour. Cette foi, s'appropriant la personne du rédempteur, est elle-même la vie nouvelle. Le Nouveau Testament et la doctrine évangélique l'affirment. Elle n'est cependant la nouvelle vie que sous sa forme réceptive, de laquelle elle se dégage ensuite comme vie spontanée.

La nouvelle vie résulte de l'union de la repentance et de la foi : chacune de ces deux parties ne répond, en effet, à son idée que par une pénétration mutuelle de l'une et de l'autre. Subjectivement parlant, elle est donc la foi repentante ou la repentance croyante; objectivement, elle est la communion avec Christ. Cependant, une fois réalisée, la vie nouvelle supporte, tout en gardant l'unité de son essence, certaines modifications relatives au degré, à l'ordre et à la durée de son développement, au moment de sa réalisation. Nous l'avons vu : le principe du bien chrétien est la régénération, dans son unité et nonobstant la diversité de ses formes et de ses manifestations; c'est en elle que le bien chrétien trouve son essence et sa réalisation : à tel point que partout où la régénération n'est pas enseignée, il ne peut être démontré en général que le bien moral se réalise; partout où la régénération n'est pas enseignée au sens chrétien, l'idée essentielle du bien chrétien s'altère.

II. L'idée, la *notion* du bien chrétien résulte de son principe : elle est déterminée par lui. Le bien ne peut donc pas être seulement quelque chose d'accidentel et qui soit extérieurement transmis; il ne peut pas être quelque chose de sensible (*sinnliches*) : il est rationnel et idéal. D'autre part, il doit avoir un caractère pratique, en tant qu'il s'adresse à la volonté, et cela en opposition aux conceptions esthétiques et purement théoriques qu'on s'est faites du bien. La notion du bien doit concorder avec la notion chrétienne de la liberté de la volonté (libre arbitre), et être incompatible avec la négation profane ou religieuse et l'extension excessive de cette même liberté. Le bien doit donc être envisagé, au point de vue religieux et chrétien, comme reposant sur la grâce rédemptrice de Christ, et au point de vue subjectif, comme étant la vie croyante qui provient de Dieu et qui se développe en communion avec lui.

III. La notion du bien chrétien, du bien moral, au vrai sens du mot, de même que la notion du mal, son contraire, revêt une *triple forme*, suivant la manière dont ce bien entre en relation avec la

volonté. Le bien, sous ce rapport, peut se présenter tantôt comme *règle* pour la volonté, comme loi obligatoire ; tantôt comme reçue, adoptée par la volonté, c'est-à-dire comme *vertu*, action vertueuse ; tantôt comme *œuvre* ou comme bien moral. Le mal se distingue également comme *mauvais principe* ou mauvaise maxime, comme *mauvais vouloir* et comme *mauvaise conduite*, ou mal moral.

1. Le bien chrétien se présente comme une loi qui oblige, comme une norme de la volonté soit *en lui-même, d'après son essence*, — soit *dans son rapport avec la volonté, comme obligatoire*.

A. Envisagé en lui-même, le bien est la loi chrétienne. Cette loi doit être étudiée à un point de vue formel, et d'abord dans son objectivité et sa subjectivité. Elle est en effet objective, en dehors et au-dessus de l'homme ; elle est subjective, dans l'homme. Elle doit être considérée à ces deux égards, de telle façon toutefois que l'unité idéale de la loi objective et de la loi subjective soit reconnue, et que la loi, sous ces deux points de vue, soit déterminée dans son caractère religieux et chrétien. La loi dans son objectivité, c'est la volonté de Dieu, dévoilée et accomplie en Jésus-Christ, le rédempteur. Comme telle, elle est, d'une part, une loi éternelle, l'éternelle volonté de Dieu en soi ; d'autre part, elle est une loi révélée dans le temps, renfermée dans la personnalité typique et dans la doctrine de Jésus-Christ que l'histoire nous transmet réunies. Ces deux faces de la loi ne doivent pas être séparées : dans l'une et dans l'autre, la volonté divine doit être conçue, non-seulement comme donnant des ordres, mais en même temps comme se communiquant par l'amour ; et c'est là ce qui nous sert de transition pour passer de l'objectivité de la loi à sa subjectivité.

La loi chrétienne, dans sa subjectivité, n'est autre chose que la loi objective, là et dans la mesure où cette dernière est entrée profondément dans l'homme, sous la forme d'un mobile de vie morale qui est devenu l'objet de la pensée. C'est en vertu de cette forme que la loi chrétienne subjective correspond avec la loi morale naturelle ; cette dernière, considérée subjectivement, n'est pas autre chose que le mobile moral devenu l'objet de la pensée ; elle est un mobile de vie, et par là même elle manifeste sa parenté avec les lois naturelles. Mais, pour lui correspondre, la loi chrétienne subjective n'en diffère pas moins de la loi morale naturelle. Celle-ci, dans son rapport avec la volonté humaine, ne possède pas assez de force pour la vivifier : bien plutôt, par un effet de la domination du péché sur l'homme, elle l'excite à la résistance contre la loi. La première, la loi chrétienne, est dans le croyant un mobile si

puissant, si vivifiant qu'elle surmonte l'opposition de la volonté, et cela en vertu du caractère spécial qui distingue la loi chrétienne objective. Il faut affirmer fortement le caractère subjectif de la loi chrétienne, mais aussi affirmer d'autant plus sa réalité, et repousser les doutes de ceux qui ne veulent reconnaître aucune loi pour les chrétiens; les faits de la conscience chrétienne, le Nouveau Testament et la doctrine évangélique en constatent avec assez de décision l'existence. La loi chrétienne subjective n'a sa vérité que dans son unité avec la loi objective : le chrétien doit s'imposer la tâche de réaliser cette unité, et, comme les croyants pris individuellement ne la réalisent pas sous tous les rapports, la loi chrétienne objective demeure la source inépuisable du perfectionnement de la loi subjective.

Voilà pour le côté formel de la loi. Etudions maintenant son côté matériel.

Et d'abord, quel est son contenu? La loi chrétienne, étant la volonté de Dieu révélée et accomplie en Jésus-Christ, est absolue, une, universelle et en même temps éternelle. Son contenu positif, considéré en général, ne peut être que le commandement (du reste, diversement formulé) d'agir en conformité avec le but absolu. La maxime fondamentale du péché en est la contre-partie : mettre de côté le but absolu et se chercher soi-même comme tel, se proposer, en particulier, ses propres jouissances comme le but le plus élevé, apprécier et traiter toutes choses en conséquence. Cette maxime impie et égoïste prétend, elle aussi, être universelle, inconditionnelle et immuable dans l'expérience; mais, d'après son essence, elle ne peut posséder que les caractères opposés. Elle est un principe absolument faux, elle est le mensonge même, elle ne vient pas de Dieu, mais du monde. L'essence du mal est donc quelque chose de positif, de *sui generis*. En opposition à la maxime du mal et, s'il faut s'en rapporter à la volonté de Dieu révélée et accomplie en Jésus-Christ, le contenu de la loi chrétienne, déterminé d'une manière plus particulière, est celui-ci : Tu dois aimer Dieu en Jésus-Christ, et tu dois aimer toutes les autres choses pour l'amour de lui et dans la mesure de leur relation avec lui. Tel est, d'après le Nouveau Testament, le sommaire de toute la loi chrétienne. C'est ce qui résulte de textes spéciaux et d'une comparaison des principes moraux exposés par le Nouveau Testament, et qui, en eux-mêmes ou d'après la déclaration de la Parole divine, présupposent le commandement de l'amour de Dieu et de Christ ou ne trouvent que là leur détermination exacte. Cette maxime de

l'amour de Dieu se justifie d'elle-même à la conscience morale du chrétien, comme étant le résumé de toute la loi chrétienne; mais sa valeur apparaît quand on la compare aux principes moraux des systèmes philosophiques. Au lieu de n'indiquer que la direction, la forme de la loi morale, la source où l'on en peut puiser la connaissance, elle indique plutôt et tout d'abord son *contenu réel*. Elle l'indique *complètement*: elle détermine soit le but et l'objet, soit le ressort (mobile) de l'action morale; elle déclare le motif de l'obligation et la source où l'on peut puiser la connaissance. Elle l'indique *d'une manière exacte*, en partant du point de vue le plus élevé, c'est-à-dire le point de vue religieux, et en conservant l'originalité de la morale chrétienne.

B. Nous venons d'étudier le bien chrétien comme une loi qui oblige, comme norme de la volonté, et cela sous un premier point de vue, en lui-même, quant à son essence; considérons-le maintenant sous son second point de vue, dans son rapport avec la volonté, comme obligatoire. Ainsi envisagé, il est le devoir chrétien. La loi est la règle de la volonté: elle est donc, d'après sa nature même, en rapport avec la volonté libre, elle la met dans sa dépendance; ainsi se fonde la notion de l'obligation et du devoir. Il faut d'abord éclaircir le rapport de la volonté, en tant qu'obligée à la loi, avec la loi (*côté subjectif*); il faut ensuite considérer le contenu de la loi comme étant le bien obligatoire pour la volonté (*côté objectif*).

Envisageons le devoir chrétien, sous le rapport subjectif; et dans le but d'en éclaircir la notion, étudions l'essence de l'obligation et en particulier ce qu'elle suppose, ses différents degrés et son étendue. — L'*essence* de l'obligation, en général, est la dépendance inconditionnelle de la volonté vis-à-vis de la loi, telle qu'elle résulte du caractère absolu de la loi ou volonté divine. Il faut cependant pour retenir l'originalité de l'obligation chrétienne, considérer exactement la distance qui sépare l'homme naturel et la loi morale naturelle, de l'homme croyant et de la loi chrétienne. L'obligation repose sur certaines *présuppositions* subjectives: 1° elle n'existe que pour une créature personnelle, morale et spécialement pour l'ensemble des personnalités morales; 2° elle n'existe pour elles que sous deux conditions, dont la première est que la personne morale ait conscience de la loi. Chaque individu par conséquent est obligé d'agir et autorisé à le faire d'après sa connaissance et sa conviction morales propres, d'après sa propre conscience; une erreur inconsciente emporte donc obligation, mais

une connaissance accompagnée de doute ne peut régler l'action morale et il faut absolument rejeter le probabilisme. La deuxième condition résulte de ce que l'obligation à une action réelle ne peut exister que là où les circonstances, la position extérieure permettent à l'homme de faire cette action. Il doit donc y avoir dans l'obligation une différence de *degré*. Au point de vue objectif, l'obligation est, par son essence, inconditionnelle, elle ne peut souffrir aucune différence pareille. Mais au point de vue subjectif et individuel, elle dépend soit de la conscience de la loi, de la connaissance et de la persuasion morales, soit de la position extérieure du sujet; elle présente donc en fait une différence de degrés, correspondante à la différence du même genre qui peut exister dans les deux éléments dont elle dépend. *L'étendue* de l'obligation au même point de vue doit être déterminée relativement à la loi et à la volonté de l'homme. On peut se demander si toute la loi ou seulement une partie est obligatoire pour la volonté et si la loi oblige toute la volonté ou seulement une partie de son action. Nous répondons à la première question en disant que la loi avec toutes ses exigences est obligatoire. La distinction qu'on a prétendu faire entre des obligations plus légères et d'autres plus graves, entre les unes qui seraient parfaites, les autres imparfaites, est sans fondement. La seule distinction qui soit justifiée est celle des commandements positifs et des commandements négatifs de la loi. Il faut donc rejeter la classification catholique romaine de la loi en deux parties, l'ordre et le conseil. Nous répondons à la deuxième question en disant que l'obligation subjective s'étend à l'action de la volonté dans son ensemble. C'est ce qui résulte de la notion de la loi et de la volonté, et aussi de l'enseignement des Saintes Écritures. Il n'y a donc point d'actions moralement indifférentes, ni d'actions qui, tenant le milieu entre celles qui sont commandées et celles qui sont défendues, puissent être considérées comme seulement permises.

Envisageons maintenant le devoir chrétien sous le rapport objectif, le devoir et les devoirs. En conséquence de l'obligation subjective que la loi impose à la volonté, le contenu de la loi même n'est pas autre chose que le bien obligeant la volonté ou le devoir au sens objectif. Ce contenu de la loi renferme une foule de commandements divers qui trouvent leur accomplissement dans une foule d'actions diverses : il est donc le sommaire, le résumé (*Inbegriff*) de devoirs différents. De là résulte pour nous une double tâche : d'une part, concevoir en gé-

néral ces devoirs dans leur diversité qui repose sur la notion du devoir : d'autre part, éclaircir la manière dont il faut déduire d'un devoir général le devoir déterminé pour chaque cas donné. Et d'abord mettons en saillie les différents points de vue du devoir, et cela en nous fondant sur les éléments qui en constituent l'idée : ces diversités se rattachent donc : 1° au sujet qui oblige, 2° au sujet qui est obligé, 3° à l'objet auquel il est obligé, 4° au motif de l'obligation. La casuistique doit ensuite enseigner à déduire les devoirs particuliers du devoir général ; seulement en s'acquittant de cette tâche, elle doit se mettre à l'abri des erreurs et des partialités de l'ancienne casuistique : elle prendra pour fondement la notion chrétienne de la loi et du devoir. Elle y trouvera l'expression universelle du devoir chrétien : agir en chaque moment avec toute sa force morale et en s'efforçant d'accomplir la tâche morale dans son entier. Elle y trouvera ensuite la détermination plus exacte de ce devoir pour le chrétien, considéré en lui-même ou considéré dans ses rapports avec la communauté : dans le premier cas, faire cela même qui chaque fois lui réussit le mieux, ce à quoi il est le plus propre, ce pour quoi il reçoit les plus grandes sollicitations extérieures ; dans le second cas, agir chaque fois le plus possible pour l'accomplissement de la tâche morale imposée à la communauté, agir en conformité d'une part avec ses aptitudes (*Beschaffenheit*) universelles et individuelles et d'autre part avec le caractère collectif (*Gemeinschaftlichkeit*) de la tâche morale qui réclame et l'accomplissement du mandat individuel de chacun et le travail en commun avec les membres de la communauté. Le chrétien déduit ainsi ses devoirs particuliers, et il prouve la justesse de sa déduction en évitant le conflit des devoirs.

2. Dans la deuxième section, le bien chrétien est étudié comme adopté par la volonté, comme vertu chrétienne. La conformité de la volonté avec la loi n'est pas purement et simplement primitive, mais elle devient, elle s'opère dans le temps ; il faut donc considérer dans la vertu : 1° son essence, 2° son devenir, sa formation ; de là deux chapitres. La vertu est opposée par son essence au péché : elle ne peut être complètement étudiée sans son contraire ; de là donc une double étude dans le premier chapitre. Et d'abord envisageons la vertu chrétienne dans son essence, abstraction faite du péché, son contraire. La volonté qui constitue, par sa conformité avec la loi, la vertu, est d'une part, une unité, elle est le principe subjectif indivisible de toute action ; d'autre part, elle se manifeste dans une diversité de caractères personnels, de volontés et

d'actes. La vertu doit donc, elle aussi, être considérée : 1° comme une unité, la vertu, 2° comme un tout complexe, composé d'une foule de caractères individuels, de vertus et d'actions vertueuses. La vertu chrétienne envisagée dans son unité, reçoit des noms divers dans la science, dans la vie et dans le Nouveau Testament : en général, elle est la volonté inspirée par la loi chrétienne. Si nous l'étudions de plus près, en faisant abstraction du contenu de la loi, si nous n'envisageons dans la vertu que la manière d'être de la volonté vis-à-vis de la loi, sous le rapport formel en un mot, elle contient deux actes : 1° se recueillir soi-même, unir spontanément la volonté avec la loi, 2° continuer de son activité propre à garder la loi, conserver spontanément de par sa volonté, son union avec elle. Le premier acte est la condition du caractère intérieur de la vertu chrétienne : il est essentiel, il est la base de la moralité en opposition avec la pure légalité ; mais pour être ce qu'elle doit être, l'union de la volonté avec la loi doit répondre à l'essence de la loi et de l'obligation et à l'essence de la volonté : elle doit être générale, c'est-à-dire embrasser l'ensemble de la loi et de la volonté ; elle doit être sincère, pure, c'est-à-dire : le mobile déterminant la volonté doit être identique au mobile de l'obligation chrétienne et le motif doit être celui-là même que la loi chrétienne contient.

Mais tout cela présuppose la présence de la loi dans la conscience, la connaissance et le sentiment chrétiens qui lui correspondent, enfin une certaine force de volonté. Le second acte est aussi essentiel ; il est la base de la persévérance, de la vertu chrétienne en tant que disposition constante de la volonté ou caractère : il ne s'accomplit bien que si l'union de la volonté avec la loi une fois opérée est maintenue telle quelle, c'est-à-dire si la conservation de la loi dans la volonté et par la volonté correspond à l'union de la volonté avec la loi, si, par conséquent, la vertu sait vivifier et en même temps combattre. De l'unité de ces deux actes, il résulte enfin que la vertu est autant un sentiment qu'une capacité, une aptitude, un savoir faire (*Fertigkeit*). — Envisagée sous son côté matériel, mise en rapport avec le contenu de la loi chrétienne, la vertu chrétienne est un sage amour de Dieu en Christ, amour au-dessus de tout et en tout : elle est par là même la communion des croyants avec le Rédempteur et en lui avec Dieu, telle qu'elle se manifeste dans la volonté ; elle est en d'autres termes la communauté de vie avec le Rédempteur, développée jusqu'à la spontanéité. Cette notion matérielle de la vertu chrétienne implique

sous le rapport subjectif, non une destruction des mobiles inférieurs de la vie de l'homme, mais une mortification des impulsions pécheresses qui appartiennent à l'état de péché, une pénétration de plus en plus intime de tous les mobiles humains par la puissance vivifiante qui découle de Jésus-Christ, un passage de l'état charnel à l'état spirituel. Sous le rapport objectif, elle implique une vie par le Saint-Esprit et une transfiguration de l'homme à l'image du Fils de Dieu, à l'image de Dieu : autrement dit la ressemblance avec Dieu. En vertu de la pénétration intime et réciproque de ses deux éléments, l'objectif et le subjectif, la vertu chrétienne est la liberté chrétienne, — liberté qui est non plus simplement à l'état de faculté rudimentaire, mais à l'état de vie développée. Cette liberté est d'abord négative, c'est l'affranchissement de la loi de la chair, d'une puissance injuste et qui oppresse la volonté ; c'est l'affranchissement de la loi de Dieu, comme d'une règle à juste titre obligatoire pour la volonté, mais lui étant encore extérieure et opposée. Cette liberté est aussi positive, elle est la vie libre, divine de la personnalité faite à l'image de Dieu. Cette notion de la vertu vient du christianisme ; elle a, il est vrai, quelques rapports avec les notions de la perfection et de la moralité qui sont exposées dans d'autres systèmes de morale, dans ceux de Wolff et de Hegel, mais elle s'en distingue par les traits suivants. Ces notions de la perfection (système de Wolff) et de la moralité (système de Hegel) ne comprennent pas la volonté morale seule : si d'autres le font, comme c'est le cas de la théorie de la perfection modifiée par l'église catholique romaine, elles supposent une disposition de la volonté qui dépasse la vertu telle qu'elle est dans son essence, ce qui est contraire à la véritable notion de la vertu. La vertu chrétienne, ainsi envisagée, est une unité, puisque la loi chrétienne et la volonté humaine qu'elle inspire sont chacune une unité ; aussi est-elle essentiellement la même dans tous les sujets (hommes) vertueux ; aussi est-elle, en chacun d'eux, un tout, l'unité du caractère chrétiennement vertueux, et c'est sur cette base que reposent l'unité essentielle et l'homogénéité (*Gemeinsamkeit*) de la vie chrétienne. La vertu chrétienne est encore un tout complexe, multiple : la loi chrétienne et la volonté humaine qu'elle inspire, le sont aussi. Elle est multiple : 1° dans le sens qu'il peut y avoir autant de caractères chrétiennement vertueux qu'il y a de personnes ou de volontés personnelles, 2° dans le sens que chaque caractère vertueux renferme en lui-même une variété de vertus particulières et d'actions vertueuses ; car la vo-

lonté se décompose en une multitude de déterminations habituelles et d'actes isolés. Voyons d'abord la multiplicité des caractères chrétiens.

L'essence de la vertu leur est commune à tous ; mais ils se distinguent les uns des autres par les dissemblances des personnalités. Ces dissemblances sont le partage d'un plus ou moins grand nombre de personnes ou d'un seul individu : elles sont dans les caractères chrétiens aussi spirituelles que naturelles ; elles ont donc leur pleine raison d'être sur le terrain chrétien, mais elles ne vont pas jusqu'à détruire ou à mettre dans l'ombre l'unité de la vertu chrétienne. La multiplicité des vertus est étudiée d'abord sous le rapport formel : la volonté inspirée par la loi chrétienne se décompose en une pluralité de déterminations habituelles. Il y a donc aussi, en correspondance avec les divers commandements d'une seule et même loi chrétienne, diverses vertus qui sont autant de rameaux d'une seule et même vertu chrétienne. Elles trouvent dans leur rapport avec l'ensemble de la vertu leurs conditions formelles : chacune d'elles n'est vraie que si elle est dans une connexion essentielle avec la vertu chrétienne en général, avec toutes les autres vertus particulières, et qu'elle présente, par conséquent, les mêmes qualités formelles que la vertu elle-même. Au point de vue matériel, la classification des diverses vertus chrétiennes a été formulée d'après différents principes : elle est cependant essentiellement fondée sur les divers actes de la volonté dans sa relation avec le contenu de la loi chrétienne. La volonté, inspirée par cette loi, tantôt vivifie, tantôt combat ; en outre, elle dirige son action tantôt du dehors au dedans, c'est-à-dire elle connaît, tantôt du dedans au dehors, c'est-à-dire elle manifeste. Il en résulte une quadruplicité de vertus chrétiennes principales. La vertu qui vivifie, soit le sage amour de Dieu en Christ, se diviserait en sagesse (connaissance) et en amour (manifestation), et la vertu qui combat, soit renoncement au moi et au monde par amour de Dieu, se diviserait en prudence (connaissance) et en constance (manifestation). Il peut y avoir du reste des distinctions ultérieures. La volonté chrétienne se déploie, non pas seulement en déterminations habituelles, mais encore en actes isolés. Les actes chrétiens sont intérieurs, accomplis dans le for de l'esprit, ou bien ils deviennent extérieurs, par l'influence de la volonté sur le corps : leur sincérité (vérité) est prouvée par leur connexion étroite avec la vertu chrétienne, par la conformité de tous leurs éléments ou phases avec l'essence de cette même vertu. Nous rejetons donc la maxime

des jésuites : « *la fin sanctifie les moyens* » et leur autre maxime relative à la direction de l'intention. — Le péché est le contraire de la vertu chrétienne. Envisagé d'abord dans son unité, sous le rapport formel, il est la volonté inspirée par la maxime fondamentale du mal, qui est le contraire de la loi. Il renferme donc l'adoption de cette maxime, son maintien persistant dans la volonté, par suite d'une détermination propre de la volonté. Il présuppose, d'une part, la présence dans l'intérieur de l'homme, de la maxime fondamentale du mal et par là même une lutte des mobiles inférieurs contre les mobiles supérieurs unis à la connaissance morale ; d'autre part, la libre détermination de la volonté. Sous le rapport matériel le péché est, on le voit d'après la maxime du mal, l'ini-mi-tié égoïste contre Dieu ou l'amour impie de soi-même et du monde, la séparation d'avec Dieu manifestée dans la volonté et l'abandon au monde, au moi fini et borné, aux ténèbres. Cette notion du péché, au point de vue subjectif, implique, non pas une destruction des mobiles supérieurs dans l'homme, mais une prise de possession de tous les mobiles humains par la recherche impie de soi, un passage à l'état charnel. Au point de vue objectif, elle implique l'éloignement de Dieu, une existence tirée du monde, une existence et une vie mondaines. Le péché est donc un assujettissement aux penchants naturels et mondains, un esclavage, que l'homme en ait ou non conscience : cela résulte, soit de son opposition à la vertu qui est la liberté chrétienne, soit des enseignements donnés sur la corruption des facultés morales (Jean, VIII, 34 ; Rom. VII, 14). Ainsi conçu, le péché est quelque chose de *un* comme le sont aussi la maxime du mal dans son opposition à la loi et la volonté humaine. Il est donc essentiellement le même dans tous les individus chez lesquels il se trouve, et en chacun d'eux il forme un tout, l'unité du caractère de pécheur. De là, la sévérité avec laquelle l'Écriture punit partout, sans le moindre accommodement, le péché dans son essence, comme identique à lui-même et formant un tout organique. Cela n'empêche pas qu'on ne puisse considérer le péché, aussi bien que la maxime du mal et la volonté humaine, comme quelque chose de multiple. Premièrement, la différence des personnalités entraîne une différence dans les caractères de pécheur. Secondement, la diversité des déterminations habituelles et des actions isolées qui composent le caractère d'un individu pécheur, produit aussi une diversité de sentiments et d'actions mauvaises. Sous l'une et l'autre de ces deux faces, comme unité et comme

multiplicité, le péché est le contraire et l'antithèse de la vertu chrétienne.

Il s'agit maintenant d'étudier le développement, la formation de la vertu chrétienne et du péché. Tous deux sont les déterminations d'une volonté consciente d'elle-même; ils appartiennent l'un et l'autre à la vie consciente de l'esprit qui, pour l'homme, se réalise dans le temps; ils sont donc, comme cette dernière, soumis à un développement dans le temps; ils *deviennent*, ils ont leur destinée, leur commencement et leur durée dans le temps. Cette destinée temporelle n'est pas plus une pure apparence qu'elle ne constitue l'essence de la vertu et du péché: elle est leur manifestation, et on doit l'étudier pour éclaircir les notions de la vertu et du péché. Or, comme chez l'homme le péché précède la vertu chrétienne, c'est l'histoire du péché, que nous avons d'abord à examiner, son origine, son existence, sa cessation.

Et d'abord son origine. La conscience chrétienne, le Nouveau-Testament affirment également que le péché a existé chez tous les hommes où la vertu s'est réalisée. Il a précédé celle-ci en conséquence d'un penchant. Le péché réel est venu du penchant par l'intermédiaire de la tentation; c'est là un fait qu'on peut reconnaître sans nier pour cela que le péché eût pu se produire en dehors d'un penchant qui lui fût antérieur. Mais il ressort de la notion du péché tel qu'il existe que partout où nous le voyons, dans les limites de notre expérience, il est accompagné d'un penchant au péché dont il procède, qu'il s'approprie et qu'il développe. Seulement, en même temps que le péché et réagissant contre lui, il y a la conscience, et il importe en pratique comme en théorie de reconnaître ces deux faits dans l'étude du péché. Le péché, né et subsistant dans le temps, participe aux conditions de la vie temporelle de l'esprit: il se produit donc à des degrés et dans des états déterminés qui peuvent être différents, malgré leur caractère commun: l'union du péché avec le penchant au péché. Le péché repose sur la décision de la volonté pour le mal, il présente une différence de degrés aussi bien dans des actes isolés que dans des états permanents; partout où il ne décroît pas, il se développe. Les états de péché constituent un ensemble de dispositions dont le pécheur est affecté pendant un temps déterminé. Ils peuvent donc être passagers ou plus ou moins durables. Passagers, ils se distinguent entre eux d'une manière générale, suivant le plus ou moins de clarté ou d'obscurcissement de la conscience et, en particulier, suivant le degré de vivacité de la conscience morale et le degré d'excita-

tion des penchants et des sentiments inférieurs. Plus ou moins durables, ils se classent, d'une part, d'après la manière dont le péché se produit au dehors, et, d'autre part, d'après la situation intérieure de l'homme, soit en général en raison de son degré de culture spirituelle, soit en particulier en raison de la manière dont se comporte la conscience morale vis-à-vis du péché (état d'esclavage, d'hypocrisie et d'effronterie, de sécurité et d'endurcissement), ou en raison du degré de développement qu'atteignent dans le pécheur les sentiments relevés (état de péché dans le paganisme, l'islamisme, le judaïsme, le christianisme). Le péché, avons-nous dit, est une détermination qui a eu lieu dans la volonté et dans la vie personnelle, il peut donc prendre fin, sans doute; mais l'on ne peut pas plus affirmer la nécessité de cette cessation que son impossibilité. Si cependant le péché doit cesser par le passage de l'homme à la vertu, ce passage doit différer essentiellement du passage d'un état ou d'un degré de péché dans un autre. En résumé, le péché, en vertu de son existence dans le temps, se présente essentiellement comme une tendance à parvenir à une immoralité toujours plus profonde et comme une infidélité, c'est-à-dire comme un emploi dans un but opposé au but divin, comme une application abusive des dons moraux et des dispensations de Dieu, du reste fort différentes les unes des autres d'espèce et de mesure.

La vertu chrétienne, elle aussi, se produit et se développe dans le temps. Comme le péché, elle a son commencement et son progrès qui tous deux sont le résultat commun d'une rédemption divine et d'un développement psychologique. Le commencement c'est la conversion; le progrès, c'est la sanctification.

La conversion, commencement de la vertu chrétienne, provient elle-même de la régénération: elle est cet acte par lequel la vie nouvelle, née de Dieu dans la foi repentante en Christ, devient l'action libre de la volonté détournée du péché et retournée à Dieu; elle est le principe même sur lequel s'appuie la vertu pour se maintenir. Elle est donc essentiellement différente de l'amélioration morale telle que l'entendent les Pélagiens. La vertu chrétienne est la vertu suscitée par la régénération du Saint-Esprit, dans une foi repentante au rédempteur; elle est l'amour qui jaillit de cette repentance et de cette foi. — La sanctification est le progrès de la vertu chrétienne: c'est l'activité personnelle de l'homme régénéré et converti, qui vit dans la communion avec le Dieu trois fois saint: elle consiste dans le développement successif du nouveau prin-

cipe de volonté déposé par la conversion ou dans la pénétration de l'ensemble de la personne humaine par la vie nouvelle. Par là même elle implique le combat contre le vieil homme et sa mortification. Cette notion de la sanctification résulte non-seulement du caractère temporel de la vertu, forme de la vie consciente de l'esprit, mais encore et essentiellement de la coexistence, dans l'homme converti, de l'esprit et de la chair. La sanctification comporte donc l'existence de la vertu chrétienne à différents degrés et dans différents états et pour elle-même une activité multiple. Les différents degrés de sanctification et partant de vertu chrétienne tiennent aux différences de force et de pureté de la volonté, de fidélité dans l'appropriation des dons et des dispensations divines fort différentes elles-mêmes de genre et de mesure. L'état de la sanctification et de la vertu chrétienne varie en raison soit de la diversité de l'activité de la volonté chrétienne, soit de la conscience de soi qui accompagne cette activité : deux éléments dont l'action réciproque et la variabilité reposent sur la coexistence de l'esprit et de la chair dans la vie du régénéré.

D'un côté, en effet, l'activité de la volonté chrétienne est ou engagée dans un accomplissement ininterrompu de bonnes œuvres, ou entravée dans la pratique du bien ; il en résulte deux espèces d'état, l'état des bonnes œuvres et l'état de la tentation ou du péché. D'autre part, là où l'activité de la volonté chrétienne est soutenue par une excitation plus grande de cette même volonté, nous trouvons l'état du zèle chrétien pour la vertu, dont l'apogée est l'enthousiasme chrétien, la ferveur d'esprit : là où l'excitation est moindre, nous avons l'état de nonchalance. D'un autre côté, si le sentiment du péché prédomine, c'est l'état d'abandon et d'angoisse : si le sentiment de la grâce l'emporte, c'est l'état de rafraîchissement et de joie. — Nous avons enfin à examiner la réalisation multiple, les pratiques de la sanctification, ou, en d'autres termes, l'ascétisme chrétien, la discipline chrétienne. Le chrétien régénéré, en communion avec Dieu, travaille à sa sanctification : de là, l'étude des moyens chrétiens pour devenir vertueux : nous entendons par ce mot les actions de l'homme régénéré qui non-seulement sont accomplies chrétiennement et dans un esprit chrétien, mais qui encore, en vertu de leur objet et de leur but, c'est-à-dire en vertu de leur caractère matériel et téléologique, sont propres à hâter le progrès de la sanctification : c'est par là qu'ils diffèrent essentiellement des moyens de grâce avec lesquels du reste ils sont en rapport. On peut les distinguer suivant leur sujet

ou leur objet. Sous le premier point de vue, ils se classent, d'une part, en moyens spirituels dont l'action est purement intérieure et en moyens à la fois spirituels et sensibles ou sensibles et spirituels dont l'action est aussi extérieure, et d'autre part, en moyens individuels, quand l'action est accomplie par l'individu comme tel, ou en moyens sociaux (collectifs) quand l'individu agit en communion avec ses frères. Sous le second point de vue, si l'objet de l'action est la chair dont il faille réprimer les penchants déréglés, les moyens sont négatifs, c'est le renoncement; si au contraire l'objet de l'action est l'esprit ($\piνεϋμα$), dont la vivacité doit être excitée, les moyens sont positifs, c'est la vivification. L'esprit qui doit inspirer l'emploi de tous ces moyens, et présider à toute cette discipline, à cette gymnastique chrétienne, est, comme il est facile de le conclure des notions de ces moyens et de la vertu chrétienne, un esprit d'amour provenu de la foi repentante en Jésus-Christ; il est incompatible avec l'esprit de la sainteté par les œuvres (*opus operatum*), avec l'esprit d'esclavage, l'esprit d'expiation et de tourments volontaires; il permet d'apprécier chacun des moyens chrétiens pour devenir vertueux et il n'autorise comme tels que les œuvres de la foi. Plus les moyens pourront exprimer, nourrir et développer l'esprit de la vertu chrétienne, mettre en exercice et vivifier la foi repentante au Rédempteur, plus ils mériteront d'être recommandés. En premier lieu, par conséquent, le chrétien ne choisira pas seulement ni même de préférence des moyens négatifs ou de renoncement; mais à côté de ceux-ci qui, à vrai dire, ne sont pas superflus, il choisira toujours aussi et surtout des moyens positifs: car ce n'est qu'en vivifiant constamment la foi repentante qu'il peut fortifier la vie vertueuse, contenir et sanctifier la chair. L'homme régénéré trouvera ces moyens positifs, non pas certes en restant passif ou purement réceptif, mais en agissant personnellement. En second lieu, le chrétien ne se bornera pas aux moyens spirituels ou aux moyens sensibles et spirituels: il visera à les mettre dans le rapport réciproque qui leur convient: il établira, en particulier, entre l'élément sensible de ces moyens et leur élément spirituel, l'harmonie réclamée par le but de la sanctification. Enfin il ne préférera pas seulement les moyens individuels ou les moyens sociaux, mais il choisira d'après le besoin intérieur et les circonstances extérieures, tantôt les uns, tantôt les autres: il visera cependant toujours à obvier le plus possible aux déficits de son individualité ou de la communauté et à prévenir les dangers qui en pourraient résulter pour la sanctification. Ajou-

tons à tout ce qui précède que les moyens pour devenir vertueux auront d'autant plus d'efficacité sanctifiante qu'ils se rattacheront plus étroitement à la vocation individuelle de chacun.

La vertu chrétienne pure et vivante est le point de départ et le but de la discipline chrétienne, d'où il résulte que d'une part, la clarté et la présence d'esprit chrétiennes qui impliquent la sobriété et la vigilance, et d'autre part, l'élévation d'esprit chrétienne qui revêt l'âme de l'armure spirituelle sont ici d'une importance capitale; aussi le chrétien recherche-t-il toutes les actions, tous les moyens qui le feront entrer et le maintiendront dans de pareils états. La sobriété spirituelle, ou l'état de l'esprit libre des excitations surtout sensibles qui troublent la conscience chrétienne de soi-même, la vigilance chrétienne ou l'attention constante que cet esprit sobre dirige sur lui-même et sur son état moral, conduisent l'une d'une manière négative, l'autre d'une manière positive à la clarté et à la présence d'esprit chrétiennes, il faut donc compter comme moyens de devenir vertueux, soit les actes du renoncement chrétien à soi-même et au monde, conditions de la liberté et de la clarté d'un esprit qui n'est point prévenu, actes de dépouillement et d'effort chrétien, soit les actes d'une attention constante, fidèle, circonspecte, chrétiennement libre, dont l'objet est le propre état moral du chrétien. L'élévation chrétienne de l'esprit est un état de plénitude de vie chrétienne; les actions positives qui le produisent, c'est-à-dire la méditation, la prière et la célébration des sacrements sont des moyens à employer au même titre que les premiers. Enfin il est des moyens destinés à favoriser indistinctement ces états et ces actions, c'est la fixation sagement accomplie et la revendication d'une organisation de vie qui leur soit appropriée et le choix d'une société ou communauté qui permette au chrétien l'emploi des moyens sociaux ou collectifs pour devenir vertueux. — En résumé, la sanctification telle que nous l'avons décrite, se distingue essentiellement du perfectionnement moral que voulait Pélage : elle a pour but la sainteté parfaite de la vie éternelle.

3. Examinons maintenant le bien chrétien comme œuvre ou le souverain bien. Il doit, de même que son contraire, le mal moral, être envisagé sous les points de vue formel et matériel, dans son unité et sa multiplicité.

Au point de vue *formel*, le bien moral n'est pas autre chose que le bien parvenu à l'existence par l'activité de la volonté. Il n'est donc pas, comme le voulait Kant, la condition de la disposition

morale (*Gesinnung*), mais il en est l'œuvre et la manifestation. D'autre part, il n'est pas une œuvre telle que la voulait Schleiermacher, il ne consiste pas seulement dans une manière d'agir morale, il ne trouve pas sa cause, sa raison d'être suffisante dans des actions, mais il implique une existence qui est déterminée, il est vrai, d'une manière particulière par l'action, de telle sorte cependant qu'avec l'action, il faut présupposer comme matière transformable une existence qui a sa dernière raison d'être dans une autre existence, dans une existence supérieure : l'action morale, à l'égard du monde, peut transformer, mais non créer. L'idée morale arrive dans cette notion du bien moral à son plein déploiement : ce bien une fois réalisé, elle se réalise elle-même complètement et les deux premières notions morales dont nous avons parlé, la loi et la vertu, apparaissent dans leur véritable lumière. — Le contraire du bien moral, c'est le mal moral, le mal parvenu à l'existence par l'action de la volonté, le mal dont l'idée doit être déterminée d'une manière analogue à celle du bien moral.

Le bien moral, nous l'avons dit, est le bien parvenu à l'existence par l'action de la volonté : il faut donc, pour passer au point de vue *matériel*, regarder comme les éléments de cette notion, soit l'existence objective qui est embrassée par le bien moral, soit l'élément moral par lequel cette existence devient le bien moral, et comme conséquence de ces deux premiers éléments, la transformation qui doit être imposée à l'existence par la volonté morale : il faut déterminer ces éléments conformément à l'essence du christianisme. Aucune limite arbitraire ne doit être fixée au bien moral : l'existence dont nous parlons est donc la généralité de l'être ou le monde : le monde, en sa qualité d'ouvrage et de révélation de Dieu, œuvre de cette même volonté divine que nous avons reconnue comme la loi morale chrétienne : le monde, disposé de telle manière qu'il ne devient ce qu'il doit être d'après sa notion, qu'au moyen de la moralité ou de l'obéissance à cette loi : le monde en particulier dont le sommet est occupé par la créature personnelle, appelée à la moralité, faite à l'image de Dieu, par cette humanité, il est vrai, devenue pécheresse, mais rachetée en Christ. L'élément moral, la moralité contenue dans le bien chrétien est nécessairement la vertu chrétienne, la volonté inspirée par la loi chrétienne, la volonté et l'action divines que la régénération a introduites en l'homme, sous condition de la conversion. Nous tirons de ces éléments les parties constitutives de l'idée chrétienne du souverain bien : 1° le bien chrétien doit être envisagé à un

point de vue essentiellement religieux, c'est le monde transformé d'après la volonté divine en Christ ou divinement glorifié en Christ ; 2° le bien chrétien comprend surtout la vie personnelle, puisque la moralité est un attribut de la personne : cette vie personnelle est sans doute la vie personnelle de l'individu, mais essentiellement unie avec la vie personnelle vécue en commun, dans la société : aussi tous les buts ou les biens de cette vie doivent-ils être envisagés comme communs ; 3° le bien chrétien comprend dans la vie personnelle les éléments de l'amour de soi et de la raison comme intimement unis, tellement que l'amour de soi est pénétré et transformé par la raison, ainsi que la chair, purifiée du péché, l'est par l'esprit ; 4° il est implicitement reconnu dans l'idée du bien chrétien que toute la nature matérielle est possédée et déterminée par la personnalité morale, pour autant qu'elle se trouve à portée de cette dernière ; 5° enfin il y est reconnu que la réaction réciproque et intime entre l'activité chrétienne et l'état, la condition du chrétien, constitue seule l'idée complète de la vie chrétienne, de la ζωή, qui, soit comme activité, soit comme état, passe du Rédempteur aux croyants et leur communique sa sainteté et sa félicité ; mais, il faut le dire, le chrétien ne demeure digne du salut et capable de le recevoir qu'autant qu'il est actif, et il ne reste capable d'être actif que dans la mesure où il reçoit ce salut (*Seligkeit*). Ces éléments réunis forment l'idée chrétienne du royaume de Dieu, ou, d'après la doctrine du Nouveau Testament, l'idée de l'économie divine des choses. Ce royaume, réalisé par Jésus-Christ le rédempteur, se développe du dedans au dehors : il est la communion des esprits avec Dieu fondée par Christ. Celle-ci embrasse avant tout l'humanité ; elle ne se restreint point primitivement à un moment spécial de la vie de cette humanité, mais elle comprend le ciel en même temps que la terre, toutes les périodes de l'histoire depuis l'apparition de Christ, et toutes les périodes à venir. Bien plus, elle s'étend au delà de l'humanité et embrasse le monde des esprits supérieurs dans l'unité du royaume de Dieu, ou du monde divinement glorifié en Christ. Aussi le royaume de Dieu est-il représenté, d'une part, comme étant d'une manière absolue, de par son essence même, c'est-à-dire idéal, et comme hors du temps, c'est-à-dire éternel, et d'autre part, comme un royaume qui apparaît dans le temps et se développe successivement. Il est, en général, avec ses époques et ses phases particulières, rattaché à l'action de la volonté divine comme à son principe, quoiqu'il dépende aussi de la disposition spirituelle et de

l'activité des hommes, car c'est là une condition sans laquelle ceux-ci seraient hors d'état d'y prendre part. Le royaume de Dieu, le bien chrétien, considéré en particulier, est non seulement une unité, mais un tout multiple ; envisagé comme un tout, il n'est pas seulement engagé dans un développement successif, et comme tel appelé à traverser diverses époques ou phases de développement, mais encore il contient une pluralité de parties intégrantes qui ne sont cependant des biens moraux que dans leur pénétration réciproque, dans leur connexion et leur communauté essentielle. Au nombre de ces sphères, de ces parties du royaume de Dieu impliquées les unes dans les autres, on peut distinguer : 1° la communion chrétienne avec Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit ou l'adoption divine ; 2° la ressemblance avec Dieu, la personnalité du chrétien faite à l'image de Dieu ; 3° la communauté fraternelle des chrétiens.

Le mal moral est, nous l'avons vu, le mal parvenu à l'existence par l'action : les éléments fondamentaux de sa notion, l'existence, l'élément moral et par là même la transformation que subit l'existence en vertu de la volonté mauvaise doivent être déterminés d'une manière conforme au christianisme, et l'idée du mal moral doit être formée comme celle du bien moral, son contraire. Ces éléments réunis constituent l'idée chrétienne du royaume des ténèbres, c'est-à-dire le monde sans Dieu ou éloigné de Dieu. Ce royaume sans Dieu est un royaume des esprits. Abstraction faite de la rédemption de Christ, il embrasse l'humanité, il la dépasse et va embrasser une partie du monde des esprits supérieurs : c'est de là qu'il est venu dans l'humanité et qu'il reçoit son gouvernement. Il est opposé au royaume de Dieu, il est à la fois un et multiple. Comme le péché, il n'est pas de Dieu, mais du monde, et c'est pourquoi il n'est pas durable, parce que le monde n'en reste pas moins le monde de Dieu. Il appartient d'une manière absolue au néant, il a été brisé dans la rédemption par Jésus-Christ : le prince de ce monde est jugé et ses œuvres sont détruites par Jésus-Christ. En résumé, le royaume des ténèbres et le royaume de Dieu sont en guerre l'un contre l'autre : le second ne peut se réaliser parmi les hommes qu'en surmontant et en anéantissant le premier.

C'est là le signe caractéristique de la période actuelle de l'histoire du royaume de Dieu sur la terre. Tous les problèmes, toutes les activités et toutes les situations de ce royaume, dans la période actuelle, portent le caractère de cette lutte.

PARTIE SPÉCIALE

Il s'agit ici de considérer la vie chrétienne, non plus dans son essence, mais dans ses principales ramifications.

Les biens essentiels qui par leur union constituent le souverain bien ou le royaume de Dieu sont : I. *La communion filiale avec Dieu, Père, Fils et St.-Esprit*; II. *La ressemblance avec Dieu*; III. *La communion fraternelle des chrétiens*. Il faut distinguer ces biens malgré leur union intime et leur pénétration réciproque, les envisager d'abord en eux-mêmes, puis rechercher les sentiments et les actions où chacun d'eux trouve ses conditions, sa réalisation et son développement.

I. Nous avons dit la *communion du chrétien avec Dieu, Père, Fils et St.-Esprit*, l'adoption divine.

I. Étudions-la d'abord en elle-même, comme un bien. Le monde trouve à son sommet la créature personnelle; sur la terre, la place la plus élevée appartient à l'humanité rachetée par Christ. Le rapport du monde avec Dieu, tel qu'il est impliqué dans le royaume de Dieu, doit être essentiellement le rapport de la créature personnelle, de l'humanité rachetée avec Dieu, quand ce rapport est moralement glorifié: il doit être la communion avec le Dieu trois fois saint ou plus exactement l'adoption divine, telle qu'elle est procurée par Christ dans le St.-Esprit. Le contraire de ce rapport existe dans le royaume des ténèbres: c'est l'éloignement de Dieu, l'esclavage du péché sous la domination des puissances des ténèbres. Mais l'adoption divine, comme le royaume de Dieu en général, est soumise à un développement dans le temps, et elle continue au delà de la vie terrestre de l'homme. Le Nouveau Testament l'enseigne: l'adoption des croyants, bien qu'éternelle par son essence et identique à elle-même, n'atteint sa perfection que dans la vie au delà de la terre; c'est là que la rédemption, la liberté des enfants de Dieu et l'héritage de Dieu sont accomplis. Cette différence réservée, l'adoption divine est, au point de vue objectif, le contraire de la séparation d'avec Dieu, elle est l'union intime des croyants avec Dieu; elle implique la possession de l'amour divin et de la vie divine; elle repose essentiellement sur la commu-

nion avec Christ, non-seulement sur la ressemblance des affections, des sentiments avec les siens, mais encore sur la communication de sa vie, de sa justice et de sa béatitude. Cette filiation divine, au point de vue subjectif, est obtenue dans la foi en Christ : elle comprend la régénération, la justification et le renouvellement du cœur ; elle se présente à la conscience des croyants, tantôt comme la paix de Dieu par Christ, tantôt comme la connaissance de la vérité en Christ, tantôt comme l'amour pour Dieu en Christ ; trois éléments qui, opposés à l'inimitié contre Dieu et à l'esclavage du péché, se réunissent dans la liberté des enfants de Dieu.

2. Il ressort de la notion du bien chrétien en général que l'adoption divine, fondement de ce bien unique, doit trouver sa condition, sa mise en œuvre dans la moralité chrétienne : du reste, en exposant l'adoption divine comme un bien moral, nous l'avons déjà fait sentir. Chaque bien moral étant essentiellement uni au bien dans son ensemble et à tout autre bien est sans doute réalisé par la moralité chrétienne ou la vertu prise dans son ensemble ; mais il y a plus : il existe une face particulière de la vertu chrétienne qui se rattache immédiatement à l'un des trois biens fondamentaux, et qui par conséquent doit être exposée en même temps que le bien auquel elle correspond. La vertu chrétienne qui est à la fois la condition et la mise en œuvre de l'adoption divine, est la vertu *religieuse*.

Celle-ci peut se rapporter immédiatement à Dieu en Christ ; c'est la *piété immédiate* du chrétien, et nous devons l'étudier comme *sentiment* et comme *activité*.

Comme *sentiment*, la piété chrétienne est le sentiment vertueux dans sa relation directe avec Dieu, Père, Fils et St-Esprit : elle est par conséquent l'amour de Dieu qui naît de la foi : elle est donc opposée à toutes les formes de l'impiété et de la religiosité pervertie ou imparfaite. Elle se décompose en plusieurs éléments. Ce sont la foi considérée non plus seulement comme la vie chrétienne sous sa forme réceptive, mais comme participant à la spontanéité de la vertu chrétienne, — et l'amour du Dieu trois fois saint, qui, dans sa partie négative, renferme la crainte de Dieu (*Ehrfurcht*). Unis, l'amour et la foi répondent à l'œuvre de Dieu pour la rédemption du monde ; cette œuvre de Dieu a déjà exercé une influence salutaire, l'amour produit la reconnaissance ; mais cette œuvre, bien que parfaite en elle-même, ne s'est pas encore complètement réalisée, l'amour engendre la confiance, base elle-même de la joie et de l'espérance

en Dieu. L'amour n'est conçu dans son ensemble que s'il est pénétré de crainte, de gratitude et de confiance.

Envisagée comme *activité*, la piété immédiate du chrétien ne s'exprime pas seulement sous forme négative, par l'exclusion de toutes les paroles et de toutes les actions qui sont incompatibles avec elle et qui proviennent du manque de religion et de l'incrédulité : elle se manifeste encore sous forme positive dans cette activité religieuse qui l'exprime et l'augmente en même temps, dans les actes de la dévotion chrétienne et du zèle religieux. Les actes de la dévotion chrétienne, sont la contemplation chrétienne, la prière et la participation aux sacrements : ce sont des actes individuels qui trouvent leur complément essentiel dans une communauté organisée. L'activité du zèle religieux se déploie essentiellement par la confession de la foi, par la prédication et la propagation de la parole divine, qui ne peuvent non plus trouver leur but et leur organisation que dans une communauté régulière.

Cependant la piété chrétienne ne peut pas, en général, se borner à une activité dont Dieu en lui-même serait le seul objet : elle doit en arriver à agir sur le monde, en tant qu'il est le monde de Dieu, sa révélation et son œuvre : elle doit agir comme *piété indirecte* et diriger son action avant tout, sans doute, sur la créature faite à l'image de Dieu. En effet, l'adoption divine de laquelle découle toute piété donne aussi naissance à la personnalité et à la communauté chrétiennes : la piété indirecte se consacre à toutes deux en inspirant au chrétien la vertu *personnelle* et la vertu *sociale*.

II. Nous avons indiqué comme le second des biens dont la réunion constitue le souverain bien, *la personnalité chrétienne, ou l'image de Christ dans la personne du chrétien*.

1. L'adoption divine repose sur la régénération, sur la réunion de la justification et du renouvellement du cœur : elle implique donc non pas seulement un nouveau rapport de l'homme avec Dieu, mais aussi une nouvelle manière d'être de l'homme lui-même, qui n'est pas autre chose que la personnalité chrétienne, ou l'image de Christ dans la personne du chrétien. Cette personnalité, une fois née, est, comme le royaume de Dieu et l'adoption divine, soumise à un développement successif : elle ne peut donc attendre que de l'avenir son achèvement, sa perfection. Elle reçoit la vie découlant de Christ, la même vie pour tous, et néanmoins elle revêt dans chaque individu une forme qui lui est propre. Abstraction faite de ces différences, la personnalité chrétienne, née de

Dieu, élevée au-dessus du monde, n'est plus charnelle comme le vieil homme qui se détruit à proportion de ses convoitises séductrices : elle est spirituelle, elle est esprit, née d'esprit, animée par l'Esprit de Dieu et de Christ. Il en résulte : 1° que toutes les forces du croyant sont, en vertu de la puissance de cette vie nouvelle, actives, l'esprit dominant le corps, étant lui-même harmonieusement cultivé et actif dans toutes ses parties ; le corps servant à l'esprit de miroir et d'organe ; 2° que le croyant goûte intérieurement et extérieurement la bénédiction de cette existence faite à l'image de celle de Dieu : il a la véritable vie qui triomphe de tout le mal qu'elle rencontre dans la communauté des hommes encore pécheurs, la vie qui se déploie dans l'ensemble de ses manifestations, et se sert de condition à elle-même d'une manière durable. Seulement il faut considérer cette personnalité chrétienne qui naît en vertu de l'adoption divine, non pas comme isolée, mais comme entourée d'autres personnalités, déjà réellement chrétiennes ou du moins capables de le devenir.

2. Le côté de la vie morale qui répond à la personnalité chrétienne, qui en est la condition, la mise en activité, en d'autres termes la vertu du chrétien appliquée à lui-même, est l'amour respectueux que le chrétien éprouve pour sa propre personne : il résulte de l'amour pour Dieu et il se limite lui-même par l'humilité et le renoncement à soi. D'autres sentiments et d'autres actions dérivent de ce sentiment. L'amour chrétien de soi se montre immédiatement actif dans la *conservation de soi*, dans *l'éducation de sa personne*, et aussi dans l'emploi chrétien de toutes ses forces, ou *le gouvernement chrétien de soi-même* qui est la condition des deux premières dispositions.

La conservation chrétienne de soi est l'effort que fait le croyant pour conserver sa propre personne et ses forces : découlant de l'amour chrétien de soi-même, il est saint et sage et il se sert de règle à lui-même. Il implique les soins chrétiens pour la conservation de la vie spirituelle et de la vie corporelle ; sous ce dernier rapport, il demande, d'un côté, de préserver chrétiennement le corps de toute lésion ou destruction et de le soigner ; d'un autre côté, il réclame la promptitude chrétienne à sacrifier son corps et sa vie, soit en cas d'impossibilité physique d'échapper à la mort ou au danger quand Dieu les envoie, soit qu'il faille, conformément au devoir, offrir librement de risquer sa vie et sa santé au service du Seigneur.

L'éducation chrétienne de soi est l'effort que fait le croyant,

en vertu de l'amour chrétien qu'il se porte à lui-même, pour développer et former sa propre personne : elle prouvera la sainteté et la sagesse de cet amour en se proposant pour but de réaliser le développement harmonique de toutes les forces, d'après l'idée de l'humanité, révélée dans le christianisme.

L'homme ne peut atteindre le but qu'il se propose dans sa conservation et son éducation personnelles, sans s'efforcer d'employer chrétiennement toutes ses forces, c'est-à-dire sans se gouverner chrétiennement soi-même. Ce gouvernement chrétien de soi-même découle de l'amour chrétien de soi, c'est l'effort saint et sage que fait le chrétien pour employer toutes ses forces personnelles d'après la règle divine et en opposition à toute tendance égoïste, pour ne les employer par conséquent qu'en vue des buts personnels qui répondent à l'idée de la personnalité chrétienne. Ces buts personnels concernent la personnalité du chrétien considéré en lui-même et pour lui-même et l'affirmation de cette personnalité dans sa relation avec le monde extérieur. Le gouvernement de soi doit donc, sous le premier rapport, viser à l'activité et à l'état, à la manière d'être (*Zuständlichkeit*) qui conviennent à la personne chrétienne; il doit, sous le second rapport, tendre à l'affirmation de la personne chrétienne vis-à-vis de la nature et vis-à-vis des autres hommes, de telle sorte qu'à tous ces égards, la force de la personne se déploie pure de tout égoïsme et de tout ce qui serait indigne d'elle.

Appliqué à la personnalité considérée en elle-même et pour elle-même, le gouvernement chrétien de soi consiste à ne chercher le modèle de l'activité et de la manière d'être que dans l'esprit de la personnalité chrétienne et dans l'essence du souverain bien : en particulier il établit entre l'activité et la manière d'être le rapport réciproque qui répond à cette définition; il les pénètre l'une et l'autre de la sagesse et de la sainteté, caractères de l'amour chrétien de soi. Aussi se manifeste-t-il tantôt comme amour chrétien de l'activité, tantôt comme amour chrétien de la jouissance. Le premier est la source de toute activité véritablement chrétienne en général et en particulier de la diligence chrétienne (*Arbeitsamkeit*) si importante et d'où procède tout travail chrétien. Le second, l'amour chrétien de la jouissance, également fidèle au même esprit de sagesse et de sainteté, est la source la plus prochaine de toute jouissance véritablement chrétienne : il tend avec sainteté et sagesse à écarter tout ce qui troublerait les jouissances chrétiennes et à les procurer toutes; mais, grâce à

l'esprit de renoncement contenu dans l'amour chrétien de soi. Il est accompagné, dans la première de ces œuvres, de la patience chrétienne, dans la seconde, de la tempérance (*Enthaltsamkeit*) chrétienne. Le résultat commun de cette activité et de cette jouissance chrétiennes et de l'amour dont elles sont l'objet, est cette disposition, cette culture de la personne chrétienne qui est ce qu'elle doit être; c'est aussi, si l'on a plus spécialement égard à la vie spirituelle, la santé et la beauté de l'âme chrétienne.

Appliqué à notre personne dans son rapport avec le monde extérieur, le gouvernement de soi-même, s'inspirant de la sainteté et de la sagesse de l'amour chrétien de soi, consiste à apprécier et à faire valoir les droits de notre personne vis-à-vis de la nature et de nos semblables, suivant le degré qu'implique l'idée de la personnalité chrétienne, et cela de telle manière que, d'une part notre personne, d'autre part les créatures en rapport avec nous, ne soient point lésées dans leur essence ni dans leur destination, mais plutôt avantagées. — Vis-à-vis de la nature, se gouverner soi-même, c'est faire dépendre notre conduite de l'idée que le christianisme nous donne du rapport de la nature avec nous, des différences et des ressemblances que nous avons avec elle : c'est nous efforcer de conserver notre personnalité chrétienne indépendante de la nature, de dominer cette dernière au profit de la première, d'arriver enfin par des voies chrétiennes à la possession et à la propriété. — Vis-à-vis de nos semblables, se gouverner chrétiennement soi-même, c'est s'inspirer des idées chrétiennes de l'adoption divine et du royaume de Dieu et des rapports qu'elles établissent entre nos semblables et nous; c'est nous efforcer saintement et sagement de nous faire valoir auprès d'autrui : négativement en affirmant notre indépendance chrétienne en face des hommes : positivement en faisant apprécier à autrui notre propre valeur, en assurant à notre personne aussi bien la reconnaissance (honneur) de sa valeur de la part d'autrui que l'influence à laquelle elle a droit sur d'autres. Cet effort se déploie dans toutes les manifestations extérieures de notre personne vis-à-vis d'autrui, car elles sont la condition nécessaire pour atteindre ces buts. Ces manifestations sont, soit l'apparition de notre personne dans la forme extérieure qui lui convient, soit la communication de notre vie intérieure à nos semblables, au moyen du langage (dans ce dernier cas, se gouverner chrétiennement soi-même, c'est être véridique et éprouver le besoin de communiquer, de sympathiser avec nos semblables), soit enfin toute action personnelle sur nos sem-

blables. Le résultat commun de tout cet effort est, pour le chrétien, une position dans le monde, telle que la réclame l'idée de la personnalité chrétienne. Cependant, dirons-nous en terminant, cet effort ne suffit pas : pour atteindre parfaitement les buts de la personnalité chrétienne, pour lui assurer même la position dont nous parlons, il faut encore la communauté proprement dite, et l'amour chrétien de soi-même se complète dans l'amour chrétien du prochain.

III. Le troisième des biens qui constituent par leur réunion le souverain bien, est la *communio[n] chrétienne des hommes entre eux ou la fraternité chrétienne*.

1. La personnalité chrétienne et l'adoption divine sont essentiellement les mêmes chez tous les hommes où elles se trouvent réellement, et elles créent entre eux une communion de vie réciproque (*κοινωνία μετ' ἀλλήλων*). Il en résulte, sur la base de la communion avec Dieu en Christ et en opposition à toute séparation ou à toute liaison égoïste, la réunion de tous les enfants de Dieu en une grande famille de Dieu (*πατρις*), en une église de Dieu. Ce n'est pas seulement ici-bas que les hommes s'unissent ainsi; mais c'est encore dans le monde invisible, au ciel, que les enfants de Dieu forment, comme sur la terre, une vivante unité sous un seul chef, Christ. Cette réunion, impliquée dans l'idée chrétienne du royaume de Dieu, a donc un élément extra-temporel et extra-terrestre, et elle ne s'achèvera que dans l'avenir; d'autre part, elle appartient à la sphère de la vie terrestre et s'y développe peu à peu comme le corps de Christ, c'est-à-dire comme l'unité organique de l'humanité croyante en Christ. Elle se groupe, s'organise, se ramifie en vertu de la diversité des dons et des moyens individuels (Rom. XIV, 4-8. Cor. XII, 4. 1 Pierre, IV, 10), en vertu de la différence des sexes et de la succession des générations, en vertu de l'originalité des caractères nationaux; elle forme des sociétés particulières fondées sur ces différences, elle constitue ainsi la vie sociale. La communauté chrétienne devient par là l'expression complète et la forme chrétienne de l'idée de l'humanité.

2. Si, après avoir exposé la communion fraternelle des chrétiens, nous nous demandons quel est le côté de la vie morale qui lui correspond, qui la met en œuvre et en est la condition, quelle est la vertu sociale du chrétien, et avant tout quel en est le sentiment dominant, nous dirons que c'est l'amour respectueux (*achtungsvoll*) que le chrétien témoigne à la personnalité chré-

tienne chez les autres hommes, du moment où ils sont appelés à entrer en relation avec lui. Cet amour découle de l'amour pour Dieu en Christ, et il trouve dans cette origine, par sa connexion intime avec l'amour chrétien de soi, son contenu et ses limites.

Les sentiments et les actions qui dérivent de ce sentiment dominant sont les suivants :

1. Relativement à la communauté des hommes en général, à celle qu'ils forment en vertu de leur qualité générique, l'amour chrétien se manifeste comme justice et comme bonté, et cela dans l'activité que l'homme déploie aussi bien en apprenant à reconnaître et en jugeant ses semblables, qu'en les aidant à atteindre leurs buts personnels, les buts supérieurs et les buts subordonnés, tels que la vie du corps, la liberté extérieure, l'honneur, l'influence, les joies de la vie et enfin, comme moyen de les atteindre tous, la propriété.

2. Relativement à la communion réciproque que les hommes entretiennent entre eux d'après le type de l'individualité, à certaines relations particulières et personnelles organisées au sein de la société humaine en vertu de la diversité des individus; la justice et la bonté, contenues dans l'amour du prochain, travaillent à leur imprimer une forme chrétienne. Les unes appartiennent au domaine du droit (*Rechtsverkehr*), qui devient chrétien par l'intégrité, la fidélité et la bienveillance, nées de l'amour du prochain. Les autres appartiennent au domaine de l'amour se déployant librement; là, la puissance de l'amour écarte et surmonte par l'esprit de paix et de conciliation, les obstacles et les troubles qui menacent la société; ou bien, saisissant les occasions offertes, elle forme des relations de société plus étroites par la bienfaisance et la reconnaissance d'une part, de l'autre par l'amitié.

3. Relativement enfin à la société envisagée d'après les types fondamentaux de la vie personnelle communs au grand nombre, l'amour chrétien du prochain doit tendre à former des sociétés spéciales, soit sur le type des sexes et sur la succession des générations, soit sur le type de la nationalité, soit sur celui de la vie chrétienne elle-même, et cela d'autant plus que ces types s'y prêtent davantage, et que ces sociétés embrassent l'ensemble des buts humains, permettent le déploiement, l'activité de toutes les branches de la vertu chrétienne, religieuse, personnelle et sociale, et sont, par conséquent les colonnes de la vie sociale et de la vie humaine. L'amour chrétien agit ici comme esprit chrétien d'association,

esprit public, esprit de corps (*Gemeingeist*), en général et dans ses formes diverses.

Après avoir été transformée par le christianisme, la société fondée sur le type des sexes et sur la succession des générations, est *la famille chrétienne*. Son fondement est le mariage chrétien ou l'association des sexes, une et moralement indissoluble, voulue de Dieu, embrassant toute la vie, alliance dont le chef est l'homme, qui doit être conclue et maintenue de manière à assurer sa propre essence et l'intégrité de toutes les autres associations morales. Le mariage produit, par l'intermédiaire de l'esprit chrétien de famille, la famille et la vie de famille dans le rapport mutuel des parents et des enfants, des autres parents et des gens de la maison.

La société fondée sur le type de la nationalité, quand elle a été transformée par le christianisme, est *l'état chrétien* ou la nation, réunion voulue de Dieu, et embrassant l'ensemble des buts chrétiens et humains que poursuit un peuple; elle trouve son organisation essentielle dans l'opposition relative des autorités et de leurs subordonnés. Sous l'impulsion générale du patriotisme chrétien (esprit chrétien de nationalité) et particulièrement de l'esprit chrétien qui inspire tout commandement et toute obéissance, l'état acquiert la liberté civile, l'ordre et la prospérité, il est organisé de telle sorte qu'en vertu de l'activité chrétienne des citoyens, la vie humaine s'y développe chrétiennement sous toutes ses faces, surtout en ce qui concerne les biens spirituels les plus relevés. — Un tel résultat n'est possible qu'à la condition de l'union des différents peuples entre eux. Cette union est destinée à devenir une communion morale complète, au sein de laquelle on s'occuperait, non pas seulement des biens extérieurs, mais avant tout des biens spirituels, comme biens communs de l'humanité, je veux parler de la civilisation en général, et, en particulier, de la science, de l'art et de la moralité, dans leur rapport avec l'association des peuples.

Tout ce dont nous venons de parler ne peut avoir lieu d'une manière satisfaisante, sur une échelle plus ou moins étendue, qu'en vertu de la vie chrétienne. Ici donc se présente la société fondée sur le type spécial de la vie chrétienne comme telle, soit *l'église*. Instituée par Christ, apparaissant dans une société extérieure, elle est la société intérieure des hommes sanctifiés dans la foi en Jésus-Christ: elle embrasse l'ensemble de la vie chrétienne; elle trouve son organisation essentielle dans l'opposition

relative des conducteurs et des paroissiens. Sous l'impulsion de l'esprit ecclésiastique chrétien, et en particulier de l'esprit de l'église chrétienne évangélique, elle permet à la vie chrétienne de se développer heureusement et de se former dans tous les sens, et cela par l'intermédiaire de la fidélité à leur mandat et de l'activité chrétienne des membres de l'église. Le même résultat peut être atteint avec la diversité des formes extérieures. L'église peut donc revêtir diverses formes dans l'histoire; mais elle ne cesse pas d'être appelée à mettre au grand jour son unité essentielle intérieure; elle est destinée à devenir l'association chrétienne des peuples. — Concluons en disant que toutes ces sociétés sont unies entre elles de la manière la plus intime; elles sont donc la source de laquelle sortent tout sentiment et toute activité chrétienne, et à laquelle ils viennent se rapporter. L'unité de ces sociétés est le royaume de Dieu où domine, au-dessus de toute union extérieure, la vie invisible de l'esprit: le royaume de Dieu, le corps entier du Seigneur, l'union de la famille de la terre et de la famille céleste, l'humanité glorifiée en Christ.

A. THOMAS.
