

# La morale chrétienne comparée avec la morale philosophique

Autor(en): **Muralt, E. de**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1885)**

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379363>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

# LA MORALE CHRÉTIENNE

## COMPARÉE AVEC LA MORALE PHILOSOPHIQUE

PAR LE

D<sup>r</sup> E. DE MURALT <sup>1</sup>

---

### INTRODUCTION

La morale philosophique ou indépendante de toute religion cherche son principe soit dans l'*intérêt* dit bien entendu de l'égoïsme, selon Darwin qui ne connaît d'autre règle que la lutte pour l'existence, soit dans l'égoïsme moins franchement avoué du *point d'honneur*. Ou bien elle s'élève avec Stuart Mill et Spencer jusqu'à l'*utilitarisme* ou jusqu'à la considération de ce qui est profitable pour l'individu et pour la société ; mais il ne peut pas satisfaire le cœur puisqu'il ne s'agit ici que de biens extérieurs. La morale de la *sympathie*, dite altruisme, est déjà supérieure ; elle a pour principe la bienveillance, quoique celle-ci, au point de vue purement humain, fasse trop souvent défaut, la plupart des hommes ne se montrant ni reconnaissants ni

<sup>1</sup> Nous avons choisi pour ce but celle de Schleiermacher, d'après A. Schweizer, *Entwurf eines Systems der Sittenlehre aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass*, Berlin 1835, 1<sup>o</sup> parce que son système n'est pas connu en France comme il le mérite et 2<sup>o</sup> parce qu'il est le plus complet, en traitant les mêmes sujets au triple point de vue du souverain bien, des devoirs et des vertus. Enfin, 3<sup>o</sup> la morale philosophique de cet initiateur de la théologie moderne, qu'on a déjà comparé à Origène, nous fait plutôt voir ses propres idées que ne le fait sa dogmatique puisqu'il n'a traité celle-ci qu'au point de vue de l'exposition des croyances de son siècle, mais non de ses principes à lui.

aimables. Enfin les organes de toute morale, admis par Schleiermacher, à savoir la *raison* et la conscience unies à la liberté sans laquelle il n'y a point de responsabilité ni de moralité, n'ont point de contenu positif en eux-mêmes ; ils ne sont que réceptifs et non point créateurs, comme le prétend le rationalisme. Il se fait illusion en croyant créer lui-même ce qu'il a reçu de Dieu au moyen de la tradition révélatrice dès les origines du genre humain. Le *bien souverain* ne nous a été enseigné que dans la société religieuse ; son expression suprême ne peut donc être que le *règne de Dieu*.

## I

### Du souverain bien ou du royaume de Dieu.

1<sup>o</sup> Le règne de Dieu ou des cieux surpasse en importance et en durée tous les empires et états de ce monde. Il est la communauté la plus large qui puisse exister sur cette terre et il étend son influence jusque dans la vie éternelle.

Or si nous ne pouvons accomplir notre destination que dans la communion avec nos semblables, et non pas isolés ou séparés d'eux comme des ermites, c'est dans cette communauté que nous pourrons réaliser le souverain bien ici-bas. « Le règne de Dieu approche, a dit Jésus au début de son ministère, croyez à l'Évangile. » (Marc I, 15.) En effet ce règne n'est accessible qu'à la *foi*, cet organe de la vie intime de l'âme, du cœur ou du sentiment par lequel seul nous percevons et saisissons les vérités surnaturelles.

Il paraît que maintenant on n'admet plus d'idées innées ; on veut plutôt que les capacités intellectuelles peuvent être développées en nous par l'éducation, à savoir par une raison en dehors de nous et avant nous. Ce ne sont que des germes ou des dispositions à recevoir des vérités, mais qui ne peuvent se développer que par l'expérience de personnes plus âgées ; germes qui doivent être développés, relativement aux choses religieuses, par une révélation de ce Dieu qui veut que tous soient sauvés et que tous arrivent à la connaissance de la vérité. (1<sup>er</sup> Tim. II, 4 ; Tite II, 11.) Cette *grâce préventive produit la foi* et la réveille

dans nos cœurs (Philip. I, 29), par le Saint-Esprit (1 Cor. XII, 3) ou par le Christ. (Jean VI, 44.) Elle est un effet de la *parole de Dieu* (Rom. X, 17); mais celle-ci ne suffit pas à la produire s'il n'y a pas *notre propre bonne volonté* pour y coopérer. (Jean VI, 29; Math. XIII, 19-23.)

Cette foi obtient le don du Saint-Esprit par lequel notre esprit naturel est régénéré de manière à pouvoir, tout en restant dans ce corps de chair, le dominer, agir sur lui, l'organiser et même en faire un symbole ou une image de la raison, comme Schleiermacher l'exige.

La *personnalité*, qui a été ainsi formée par la foi et pour la foi, ne se concentrera pas sur elle-même pour jouir de la contemplation des choses célestes dans une extase mystique. Elle se sentira au contraire *poussée à se communiquer* à ceux avec lesquels elle est mise en relation et à *organiser* comme citoyen du royaume des cieux tout ce qu'elle a à faire en vue de ce royaume et même à en faire autant que possible un *symbole* des choses célestes. Tout ce qu'elle accomplit dans ce corps mortel peut recevoir une signification supérieure si nous savons le mettre en rapport avec le royaume de Dieu. Toute action, même la plus simple, qui est opérée dans la foi ou en vue de ce royaume, est sanctifiée par là; tout ce qui n'est pas un produit de cette foi peut devenir un péché (Rom. XIV, 23) c'est-à-dire une action de l'égoïsme ou de la vanité, quand même elle aurait l'apparence d'une bonne action ou d'un bienfait. C'est ainsi que notre nature terrestre peut être mise en accord avec notre esprit au lieu de l'étouffer ou de le tyranniser par ses passions et ses convoitises, ou de détruire et tuer la nature par une espèce de suicide pour en émanciper l'esprit par un procédé arbitraire.

Il n'y a que la foi, comme le dit M. Pailleron dans son rapport sur les prix Montyon, « qui puisse expliquer non seulement qu'on ne sacrifie à ses passions soi-même ou son semblable, mais le dévouement pour lui, la charité. C'est Dieu qui l'a révélée aux hommes, et elle est restée divine. »

2<sup>o</sup> *Dieu comme amour* est ce souverain bien que la morale philosophique (chez Schleiermacher) ne cherche que dans la

réunion de la raison et de la nature, sans jamais pouvoir arriver à la perfection et sans pouvoir la continuer dans la vie éternelle, comme la charité qui est la seule vertu destinée à demeurer (1 Cor. XIII, 13) quand cette économie n'existera plus.

La charité seule nous fait arriver à la *perfection divine* (Math. V. 44-48), tandis que la morale philosophique ne connaît qu'une perfection relative, un bien approximatif, fluctuant entre un maximum et un minimum, mais non un bien souverain ou absolu tel qu'est Dieu et son royaume des cieux.

Ce royaume qui doit être recherché avant toute chose ne peut être réalisé sur la terre que dans la réunion de ceux qui y croient, à savoir dans une *église* dont les membres doivent être les premiers objets de notre charité. (1 Jean IV, 9-21.)

La communion de la charité entre chrétiens est le *préservatif contre l'égoïsme* de l'homme naturel qui voudrait s'en excuser en prétextant les exigences de son individualité, comme si celle-ci pouvait être la loi suprême de ses actions, ce qui reviendrait à la loi darwinienne du combat de tous contre tous ou à l'anarchie qui ne règne pas même chez les animaux. La charité opposée à cet égoïsme est plus que le désir qu'on pourrait avoir de s'approprier le monde (le macrocosme) par l'homme (le microcosme), ainsi que Schleiermacher l'a définie.

Car ce serait un amour égoïste et non la charité qui est plutôt prête à donner qu'à prendre. (Act. XX, 35.) Aussi reconnaît-il lui-même que c'est le *sentiment* et non l'intelligence de la raison qui nous rapproche du prochain. C'est le sentiment qui nous le fait comprendre et aimer, malgré la diversité qui peut exister entre sa personnalité et la nôtre, ou même à cause de cette diversité que nous reconnaissons et acceptons volontiers comme une compensation offerte à la défectuosité de notre naturel. C'est ainsi que la nature virile sert à compléter l'énergie qui manque à la femme, et la grâce, l'aménité et la douceur de celle-ci sert à corriger ce qu'il y a de rude et de raide dans le naturel de l'homme. Mais ce n'est pas l'*amour proprement dit* entre deux personnes de sexes différents que doit produire la charité chrétienne, ce serait un égoïsme à deux, ni encore

*l'amitié* entre plusieurs du même sexe, avec ses épanchements de confiance, ni la *société des semblables* avec sa réserve polie. La charité chrétienne *produit l'amour pour tout homme* qui est mis en relation avec nous, non pas à cause de son amabilité et de sa reconnaissance — ce qui pourrait encore être regardé comme de l'égoïsme — mais à cause de Dieu, parce que lui nous a aimés le premier (1 Jean IV, 10) et bien que nous n'ayons été ni reconnaissants ni obéissants, comme il avait le droit de l'attendre de nous, ses enfants.

L'*église* est par conséquent le *produit d'un sentiment religieux commun* ; mais ce sentiment étant inspiré et nourri par l'amour divin, elle est aussi un effet ou une *institution de Dieu*. La religion ne consiste pas seulement dans la communauté d'un sentiment religieux ou d'un sentiment de dépendance absolue, qui pourrait être aussi celui d'un panthéiste, pour se perdre dans le grand-tout. La religion peut plutôt être définie comme l'accord de ceux qui se sentent appelés à la liberté des enfants de Dieu et se soumettent à lui volontairement et non comme s'ils y étaient forcés par un destin aveugle et inexorable. Ce n'est qu'une *personne* divine et non l'*univers* qu'on peut aimer, ce n'est que le Dieu personnel qui puisse être l'objet d'une religion et d'une société religieuse, telle que l'Eglise. Elle n'est pas, comme voulait Schleiermacher, le résultat de l'amitié, car alors elle serait réduite à quelques individus et n'aurait point d'origine divine. L'amitié s'étendant à un plus grand nombre n'est plus *amitié*, mais amour du prochain, pour l'amour de Dieu ; la *société* au contraire ne va pas au delà du rapport ou de l'identité de mœurs et de coutumes avec une certaine classe, tandis que l'*Eglise* doit les embrasser toutes. Se rapportant au Père commun de l'humanité, l'Eglise ne peut jamais se perdre dans des sentiments individuels comme là où le sentiment règne en maître absolu ; de l'autre côté elle ne tombera pas dans le formalisme tant que l'amour de Dieu et des hommes sera son principe.

L'amour le plus concentré est celui du *mariage* dans lequel chaque partie représente son sexe au moyen d'une union qui doit produire l'unité de sentiment et par conséquent être *invariable* tandis que l'amitié ou la société peuvent varier. Dans la



*famille* qui est le but du mariage, la compensation mutuelle de l'individualité des deux sexes se répète et se multiplie par l'exercice de l'amour mutuel. Le mariage et la famille sont aussi les motifs les plus moraux pour créer une *propriété*, laquelle étant reconnue dans l'état, donne aussi les moyens d'exercer la *bienfaisance* en dehors de la famille envers tout prochain. C'est ainsi que la famille devient la représentation la plus élevée de la raison qui dans une association permanente ou dans l'état se forme ses organes au moyen de la *nature*, ainsi que l'*Eglise* est l'expression la plus élevée du sentiment symbolisé dans le domaine de l'*Esprit*.

La famille est encore le moyen de réaliser la *communauté des biens* que l'état ne peut pas exiger comme obligation formelle; ce n'est que la liberté qui peut pousser à agrandir le cercle de l'obligation d'amour envers la famille et à l'étendre sur le prochain. Elle est la première *école* où, par l'action que les parents doivent exercer sur leurs enfants, l'obéissance est enseignée et pratiquée. La famille est en outre le moyen que les personnes empêchées de former elles-mêmes une famille, peuvent employer pour sortir de leur isolement en restant comme enfants adultes dans leur famille, ou bien en se joignant à une famille comme *domestiques* ou comme aides pour l'éducation. Toutefois leur subordination ou leur obéissance prêtée au chef de la famille ne peut se concilier qu'avec leur liberté; elle doit être volontaire et non produite par la contrainte comme chez les enfants. Mais quelle que soit l'autorité exercée par les chefs de familles, elle ne doit pas être absolue telle qu'elle l'était chez les Romains, mais dirigée par l'amour. La famille devient ainsi la sphère principale où s'exerce la moralité. Les *bonnes mœurs*, la *bienséance*, la *décence* doivent y régner non moins que dans la société qu'on se choisit librement, si elles sont la vraie expression du caractère et non pas un masque trompeur qu'on croit pouvoir déposer dans son intérieur.

L'amour dans la famille ne doit pas dégénérer en amour sensuel entre *frères et sœurs* parce que chaque nouvelle famille doit former de nouvelles individualités et sortir du caractère commun à l'ancienne famille.

Le *divorce* ne doit être permis que lorsque les conjoints se sont trompés relativement à leur caractère ou à leurs conditions d'existence. Il est toujours un mal, le résultat d'un mariage mal commencé ou mal entrepris, c'est-à-dire sans l'amour du cœur, et seulement pour celui du corps et de la matière.

L'action de l'amour se montre aussi dans les trois âges, 1<sup>o</sup> en faveur de l'enfance pour la guider et l'élever à se servir de sa raison afin de dominer sa nature, 2<sup>o</sup> dans l'âge mûr pour organiser une famille, 3<sup>o</sup> quant à la vieillesse pour la soutenir en la laissant jouir du produit de la vie de l'adulte, du travail qui reste après lui. (Apoc. XIV, 13.) Si ce produit est partagé entre tous également, l'individualisme rompt les liens de la famille; si l'héritage échoit à un seul, les individus sont sacrifiés à l'intérêt de la communauté, au désir de conserver la famille comme telle dans un de ses membres, en négligeant les autres; dans les deux cas il y a manque d'amour. Ce n'est que celui-ci et non le droit qui puisse remédier à ces deux inconvénients.

L'*état* est la réunion d'un certain nombre de familles; mais l'église seule se fonde, comme la famille, sur l'amour, l'état ne connaissant que la légalité formelle. La *société* n'en est pas non plus, comme le voulait Schleiermacher, la cause, mais seulement le foyer, l'occasion pour l'union des cœurs qui aboutit au mariage. On peut respecter la société et l'état mais on ne peut l'aimer autant que l'église; on peut reconnaître ce que chacun contribue pour le bien de la société et de l'état, mais toujours ce ne sera que quelque chose d'extérieur. On ne peut aimer que les personnes qui partagent nos sentiments les plus intimes, or ce ne sont que ceux de la religion. Aussi l'état ne peut-il être réalisé que par un si grand nombre de familles qu'il n'est possible d'en connaître qu'une infime minorité, de sorte que l'amour qu'on pourrait leur vouer ne peut s'appliquer qu'à ces quelques cas où l'un est mis en relation personnelle avec d'autres membres de cet état. Nous pouvons aimer le caractère de notre nation opposé à celui d'autres nations, nous pouvons l'admirer ou le préférer; toujours ce n'est qu'un amour abstrait ou bien l'amour de nous-mêmes. Mais nous sommes exhortés par Dieu à aimer *tous les hommes*, non que l'humanité entière



soit, comme dit Schleiermacher, supérieure à l'état ou à la famille, car elle ne l'est qu'en quantité et non en qualité, mais parce que le royaume de Dieu étant destiné à embrasser tous les hommes, nous devons leur vouer le même amour, sans distinction de race ou de nationalité. Quant à la *perfection* elle est un idéal qui nous est proposé *dans l'amour* divin, et elle nous fait espérer une vie où cet amour pourra s'exercer sans les entraves et les scandales de ce monde.

La *civilisation* considérée comme but de l'état n'est toujours que relative et approximative, il n'y a là rien de parfait et d'absolu comme l'est le principe de la charité qui s'exerce à l'imitation de l'amour de Dieu. En outre la charité ne se limite pas à cette vie d'épreuves, elle s'étend à la vie bienheureuse de l'éternité. L'église, destinée à embrasser tous les états par les liens de la charité, leur est donc supérieure non seulement en quantité mais aussi en qualité. Elle doit réaliser l'*idéal de l'humanité* dans ce monde comme préparation à un monde meilleur et non une manière particulière à telle ou telle nation d'envisager l'idée de la civilisation sur cette terre. Les états doivent donc être différents entre eux ; l'église seule, dont le royaume de Dieu est l'idéal, est destinée à former leur *union*. L'état doit se limiter à l'*action* commune et ne peut pas vouloir dominer sur l'*esprit* ou l'*intelligence*, soit par l'école soit par une église particulière. L'état ne pourra jamais réaliser tout le domaine de la morale, comme l'église y tend ; il sert seulement de base à l'école et à l'église en leur en fournissant les moyens matériels ; son domaine c'est l'action organisatrice ou extérieure du droit et non l'activité intérieure de la raison et du sentiment qui échappent au contrôle formel de l'état.

Toute l'activité humaine ne se concentrant pas dans l'état, il ne peut s'emparer de toute la *fortune* de ses ressortissants ni leur ôter toute *liberté* ou restreindre leur activité pédagogique ou religieuse, aussi peu qu'il a le droit de s'emparer de toute leur activité économique, ainsi que le prétend Schleiermacher disant que l'état n'est que l'action commune des citoyens et n'a que les droits qu'eux lui accordent — ce qui est une théorie fort controversée. — Il reste en dehors et au-dessus de l'état un

domaine réservé à l'homme intérieur, celui de la science et de la religion, la première basée sur la raison, la seconde sur la charité.

Mais, dira-t-on, la *patrie* n'est-elle pas aussi un sujet d'amour ? Elle ne l'est pas comme établissement de sûreté générale ou de coopération pour la civilisation, mais seulement pour autant que nous pouvons nous aimer nous-mêmes ou nos familles. Cet amour peut être égoïste ou désintéressé. Il en est de même du patriotisme. Or si le cosmopolitisme est l'effet de l'indifférence patriotique, l'*amour* voué à l'église et au royaume de Dieu exclut si peu celui de la *patrie* qu'il sert plutôt à le purifier et le sanctifier, en en ôtant ce qu'il peut avoir d'égoïste ou de vaniteux comme gloriole nationale. Ce qui constitue l'individualité d'un état quelconque, le rapport entre l'intérêt agraire ou aristocratique et l'intérêt pécuniaire ou démocratique, n'entre pas dans l'idée de l'église. Elle est élevée au-dessus de ces considérations et permet un amour mutuel en dehors des *partis*. Car ces derniers séparent les citoyens d'un même état, comme si l'un n'avait pas besoin de l'autre, ainsi que les membres d'un même corps (1 Cor. XII, 14-26) qui sont appelés à s'entr'aider par l'émulation de l'amour et non à se détester et à se nuire. La séparation en nationalités de langues différentes, laquelle, d'après Schleiermacher, est la base constitutive de la différence des états et empêche plutôt l'exercice de la charité qu'elle ne lui profite, cette séparation ne touche pas l'église vraiment *universelle*. Comme telle, celle-ci ne doit pas avoir une *langue* unique, c'est-à-dire appartenant exclusivement à une seule nation. Chaque nationalité doit pour son culte se servir de sa propre langue, ainsi que cela se pratique pour la politique dans les confédérations de plusieurs états. L'universalité de l'Eglise n'oblige pas à adopter une seule langue qui serait plutôt un obstacle à la culture religieuse qu'un moyen de s'entendre. Elle ne dépend pas non plus du *climat*, comme si le nord exigeait un autre culte que le sud, car les mahométans et les israélites du midi n'ont point dans leur culte la pompe que les chrétiens de ce pays demandent pour leur édification. Il n'y a dans ces choses extérieures rien qui doive séparer les

chrétiens et les empêcher de se reconnaître comme tels et de s'aimer, tandis que les conditions de la vie matérielle et civile doivent varier avec le climat.

Toutes ces différences qui peuvent pousser les états à la guerre, étant exclues pour la véritable église, comme contraires à son principe qui est l'amour fraternel, elle ne peut être nommée *militante* qu'autant qu'elle doit se défendre par les armes de l'esprit contre l'incrédulité et le péché au dehors et dans son propre sein. (2 Cor. X, 4.) Mais elle ne saurait être *détruite* sur la terre, car elle a les promesses de Dieu (Math. XVI, 18); elle ne peut être que *réformée*, en remontant toujours de nouveau à ses origines. C'est l'église qui, comme royaume de Dieu, est destinée à former l'unité planétaire en réunissant tous les hommes pour le salut dont tous ont besoin. Ce n'est pas l'individualité imaginée par Schleiermacher, comme *esprit individuel de la terre*, qui puisse être envisagée comme l'unité de l'humanité. Un tel esprit ne peut être conçu que par le panthéisme qui ne distingue pas le monde de Dieu, mais envisage celui-ci seulement comme l'âme du monde, sans aucun espoir d'un monde meilleur.

3° Les imperfections et souffrances de l'église (ou des différents essais de réaliser le royaume de Dieu sur la terre) ne trouvent leur complément ou leur solution que dans l'espérance d'une *église triomphante* et jouissant d'une heureuse immortalité telle que notre raison comme faculté de concevoir des idées nous la fait déjà supposer ou augurer; notre intelligence est en effet quelque chose d'infini qui pour l'espace ne se limite pas à la terre et pour le temps s'étend au delà de cette vie dans l'éternité. C'est encore le cas pour la *perfection morale*. Or ce qui n'est qu'un désir ou même une exigence (postulat) de la raison devient pour l'espérance chrétienne une persuasion consolante. Elle se fonde sur la vie de l'esprit qui ne dépend ni des sens ni de cette nature corporelle, mais parvient à la conception d'un corps spirituel, dégagé des entraves et de la corruption de la chair pour pouvoir vivre à jamais dans la communion avec Dieu et les esprits bienheureux. C'est là que l'âme n'a plus besoin de rechercher l'harmonie avec son organisation corporelle, ni de

soupirer après l'émancipation ou la délivrance de ce corps de mort. (Rom VII, 24.) Elle lui est assurée, non pour rester nue, mais pour être revêtue d'un corps spirituel. (2 Cor. V, 2-4; 1 Cor. XV, 42-49.)

La *perfection morale* vers laquelle tend notre conscience éclairée par la parole de Dieu, ne peut être accomplie que dans un monde qui n'est plus soumis aux épreuves et aux entraves de celui-ci, ni aux scandales qu'on y rencontre trop souvent. (Math. XIII, 41.) Outre cette absence de tentations ou de souffrances physiques et morales qui est requise pour que nous puissions être heureux, la perfection qui doit être la cause de l'état des bienheureux sera continuellement augmentée par leur société et par la jouissance de la présence de Dieu qui est le souverain bien. C'est ce que nous espérons ici-bas.

## II

### Des devoirs chrétiens.

1<sup>o</sup> La *foi* est représentée ordinairement comme un don gratuit de Dieu, de sorte qu'elle ne saurait être exigée de chacun (2 Thess. III, 2) ce qui reviendrait au dicton populaire : « Ne croit pas qui veut. » Mais d'après les passages cités au commencement de notre premier chapitre, saint Paul a voulu dire que chacun n'a pas la volonté de croire, ou que tous ne sont pas disposés à accepter ou à rechercher le salut qui leur est offert. La foi est donc un devoir, et même le premier devoir de tout chrétien, s'il connaît vraiment ses défauts moraux, ainsi que Schleiermacher l'exige ; car il affirme que la religion est non seulement le sentiment de la dépendance physique, mais encore, et avant tout, celui de l'imperfection morale vis-à-vis de la sainteté de Dieu.

L'action de l'homme pécheur doit, pour qu'il puisse s'amender, se rattacher par la foi à l'idéal divin et demander à Dieu la régénération de sa nature déchue afin que ses forces naturelles, corrompues par le péché, soient rétablies dans leur intégrité par les dons du Saint-Esprit. La foi saisit ce moyen qui lui est offert pour restaurer la nature déchue afin de la rendre capable

d'accomplir ce que l'idéal divin demande à chaque homme, d'accord avec la voix du cœur et de la conscience, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus intime en lui. Ce devoir de la foi ne peut donc être en contradiction avec la raison pratique, — ce n'est que le péché qui lui est contraire, — et ne peut être compris en dehors de la moralité dont les principes sont l'amour de Dieu, du prochain et de soi-même.

2<sup>o</sup> La grandeur de l'*amour* que Dieu nous a montré par le sacrifice de son Fils bien-aimé ne peut être comprise que par la foi. C'est donc la foi seule qui peut nous inspirer l'amour par lequel nous devons exprimer à Dieu notre reconnaissance de ce bienfait qui dépasse toute intelligence (Eph. III, 19); car jamais la raison abandonnée à ses propres forces ne serait parvenue à l'imaginer. Dans sa *Politie* (II, 66) Platon a pu nous présenter un homme innocent, périssant dans les tourments; mais il ne le donne pas comme victime expiatoire de l'humanité, un homme ne pouvant pas assurer à un autre le pardon de ses péchés. Même un prophète inspiré comme Esaïe n'a fait (LIII) qu'entrevoir une victime expiatoire, sans avoir vu sa réalisation. Il n'y a donc que la foi en Christ qui puisse nous convaincre efficacement de l'amour du Père, qu'il n'est point un Dieu vengeur ou irréconciliable, qu'il ne veut point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et vive. (Ezéch. XVIII, 23, 28; XXXIII, 11).

Pour nous en convaincre, il nous a sacrifié ce qu'il avait de plus cher. (Jean III, 16.) Notre premier devoir est donc de lui rendre cet amour de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces (Deut. VI, 5; Math. XXII, 37; Marc XII, 30; Luc X, 37), car de cet amour découle aussi la vraie charité et le véritable amour de soi-même qui se distingue de l'égoïsme.

L'amour que nous vouons à Dieu doit se montrer dans *l'attachement à la communion religieuse* où nous pouvons le confesser et rendre nos actions de grâces, dans les sacrifices de temps que nous nous imposons pour observer le *jour du Seigneur*, en cessant nous-mêmes nos travaux journaliers ou mercenaires et en n'en occupant pas non plus les personnes qui dépendent de nous.



Notre amour pour la cause de Dieu doit aussi se manifester dans les *sacrifices* que nous nous imposons pour son service, en contribuant, soit pour les frais du culte, soit pour soutenir les œuvres de la mission extérieure et intérieure, les établissements de bienfaisance chrétienne, etc. C'est là une dîme de notre revenu que nous devons prélever chaque dimanche (1 Cor. XVI, 2) par amour pour Dieu et non en vue des hommes. (Math. VI, 1-4.)

Dans la morale philosophique, telle qu'est celle de Schleiermacher, il ne peut être question de ces devoirs qu'impose l'amour pour Dieu; c'est pourquoi les motifs donnés pour *l'amour du prochain* n'y sont pas tirés de l'obligation d'aimer les frères en Dieu comme Père commun de tous les hommes (1 Jean IV, 19, 20), mais de la raison ou bien aussi des sentiments naturels.

Ainsi *l'affection des parents* pour leurs enfants, dépourvue de sa base religieuse ou de la considération que c'est Dieu qui les a donnés pour les élever comme ses enfants, est réduite au devoir d'éduquer les mineurs pour développer leur individualité en vue d'une vocation terrestre.

Cette vocation même, pour laquelle le chrétien doit envisager avant tout le service de Dieu et les services à rendre au prochain pour l'amour de Dieu, n'est envisagée par le philosophe que comme moyen de faire valoir les talents individuels que la nature a accordés à chacun.

La *propriété*, dont l'acquisition est regardée par lui comme un devoir imposé à tout père de famille par des raisons plutôt économiques que morales, reçoit une sanction plus élevée au point de vue des talents accordés par Dieu pour soutenir et nourrir non seulement la famille de chacun, mais encore des *indigents* comme membres de la grande famille chrétienne, comme frères et sœurs en Christ.

Cette charité seule empêchera les hommes d'abuser des *services d'autrui*, de traiter et même d'exploiter leurs serviteurs et employés, même au delà de ce qu'on a pu demander à des esclaves, comme nous le voyons pratiquer dans beaucoup de services publics et privés.



Enfin les devoirs que nous avons envers *nous-mêmes* sont réduits par la morale philosophique à l'obligation de la modération en toute jouissance comme préservatif de la santé physique et morale, tandis que l'amour de Dieu seul peut nous préserver d'attenter à notre vie d'une manière plus ou moins directe ; car la considération que c'est le Créateur qui nous l'a donnée doit nous retenir d'en disposer contre sa volonté avant le terme fixé aux souffrances par lesquelles il veut nous éprouver et nous rendre capables d'entrer dans la vie bienheureuse de l'éternité.

3<sup>o</sup> A ce point de vue, *l'espérance* chrétienne devient un devoir, puisqu'elle sert à maintenir dans les bons et mauvais jours une tranquillité ou modération que la philosophie seule ne saurait donner, mais seulement postuler. Dans les jours de prospérité, l'espérance d'un bonheur futur nous empêchera d'abuser de notre santé et de nos forces, comme s'il n'y avait pour nous que la vie présente. Dans la maladie ou le malheur, elle nous interdira d'attenter à nos jours, puisque par le suicide on ne peut échapper à toute responsabilité ni à tout châtement. Au contraire, le chrétien qui espère une autre vie tâchera de profiter de celle-ci aussi longtemps que Dieu la lui accorde pour se corriger et pour remédier au mal qu'il pourrait avoir commis et pour accomplir le bien qu'il avait négligé de faire. L'espérance chrétienne nous empêche aussi de désespérer du *prochain* quand nous le voyons se perdre dans ses passions charnelles ou politiques ou renier toute obligation religieuse et la croyance à l'immortalité. La charité chrétienne espère tout (1 Cor. XIII, 7), par conséquent aussi le salut de ceux qui lui paraissent devoir être réprouvés ; elle espère encore que même en cette vie les épreuves peuvent amener à bien et toucher les plus endurcis, et que dans l'éternité, où ceux-là seuls qui persistent à se roidir contre leur salut ne trouveront point de grâce (Math. XII, 32), pourront encore l'obtenir.

L'espérance doit donc nous préserver du *pessimisme*, qui ne peut être que l'effet du manque de religion.

## III

## Des vertus chrétiennes.

1° Les aptitudes ou forces morales que les philosophes anciens et modernes ont qualifiées de vertus, à savoir la sagesse, la justice, le courage, la virilité et l'empire sur soi-même, ne peuvent être acquises, comme elles devraient l'être, que par la *foi*. La foi en son Père qui a donné à Jésus la force de vaincre le monde (Jean XII, 33) rend aussi les croyants capables de posséder les vertus personnifiées en celui qui est devenu pour nous, de la part de Dieu, sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Cor. I, 30), c'est-à-dire l'initiateur et l'auteur de toutes ces vertus ; car la rédemption n'est pas seulement un bienfait, elle est encore une vertu, puisque la rédemption sert à nous racheter de toute iniquité (du pouvoir du mal) et à nous purifier. (Tit. II, 14.)

En entrant par la foi en communion de vie avec le Fils bien-aimé du Père céleste, nous acquérons, au moyen de la régénération par le Saint-Esprit, toutes ces vertus qui ont été accomplies en lui. Christ ne devient pas seulement le modèle que nous devons imiter, mais il communique en outre la force de le faire.

C'est ainsi que la foi peut vaincre le monde, c'est-à-dire toutes les tentations qui nous assaillent dans cette vie d'épreuves. Elle nous communique la vraie *sagesse* qui sert à l'envisager au point de vue de l'éternité ; elle nous rend participants de la *justice* de Christ ; elle nous fait entrer dans la voie de la *sanctification* graduelle sans laquelle nul ne verra Dieu ; enfin, elle nous *purifie* dès ici-bas, de manière à pouvoir nous présenter devant sa face. (Math. V, 8.)

Que si la morale philosophique même envisage, d'après Schleiermacher, toute vertu comme un *don de Dieu*, ce n'est que sous le point de vue de l'*efficacité* de l'intention vertueuse et de l'action exercée sur l'organisation par la raison naturelle qu'il entend ce don. La vertu même reste pour cette morale une *qualité inhérente à la raison* et non un produit de la foi ;

elle est, comme chez les païens, en premier lieu sagesse, c'est-à-dire harmonie avec la raison dont la formation dépend de la qualité intérieure (naturelle) de l'esprit.

2<sup>o</sup> Cette sagesse est ensuite considérée par ce moraliste comme l'âme de l'organisation, ou comme le désir de l'animer, défini comme *amour*, soit *de nous-mêmes* comme êtres raisonnables et libres, soit *du prochain* comme notre semblable. Il se distingue de l'amour immoral en ce qu'il ne se rapporte pas seulement aux qualités physiques, mais avant tout au caractère moral ou à la beauté intérieure. La charité chrétienne va au delà, tendant à *l'accomplissement de toute perfection* (Math. V, 44-48) ou de toute la loi divine. Elle ne se limite pas aux personnes vers lesquelles elle se sent attirée par une espèce d'instinct aveugle qui pourrait aussi se changer en aversion. A l'imitation de Dieu, elle se consacre aux petits pour les éduquer dans la famille ou dans l'école, et à tout homme qui sollicite notre secours. Enfin elle ne refuse pas de s'exercer envers des ingrats et même des ennemis.

Ce n'est que le sentiment inspiré par l'amour de Dieu qui nous *préservera des aberrations du sentiment*, car celui-ci peut nous entraîner ou au culte maladif de nous-mêmes (l'égoïsme de la sensiblerie), ou à une contemplation ou spéculation oisive et par conséquent également égoïste.

Cet amour qui seul peut nous rapprocher de Dieu en nous rendant plus semblables à lui est aussi la seule qualité ou vertu qui puisse nous *accompagner dans un monde meilleur*, où la foi arrive à la vue et l'espérance à son accomplissement ; il est le don qui ne peut plus nous être ravi et notre apanage pour la vie des bienheureux qu'il nous fera reconnaître et retrouver dans leurs corps célestes.

3<sup>o</sup> En attendant cette glorification et tant que nous sommes éprouvés et tentés ici-bas, nourrissons *l'espérance*, parce qu'elle produit et la *constance* et la *circonspection*. Ces vertus ne nous laisseront perdre ni le courage ni la présence d'esprit, car sans espérance le monde est voué au pessimisme de l'esprit ou à une passion aveugle dans laquelle il se perd sans espoir de relèvement.

La constance n'est pas une vertu des hommes seuls, comme la virilité des anciens; elle appartient autant et même plus aux femmes, puisque c'est une force passive, endurante, soutenue par l'espoir qui se nourrit de l'amour chrétien. Elle entretient l'assiduité et la persévérance chez les personnes réputées faibles de corps ou d'esprit beaucoup plus que chez des hommes valides et brillants par leurs qualités intellectuelles. Elle se montre encore dans la *fidélité* avec laquelle on accomplit son devoir, non comme mercenaire en vue d'une récompense terrestre, mais pour l'amour de Dieu, pour lui prouver sa reconnaissance, car elle est ancrée sur l'attente de la vie éternelle. Or, c'est cette fidélité qui, en définitive, nous rend agréables à Dieu et non le talent et même le génie que nous tenons de lui et que nous ne nous sommes pas donnés nous-mêmes.

Enfin, la vertu dite Sophrosyné (la circonspection ou l'empire *sur nos passions et nos affections* instinctives ou animales) ne dépend pas uniquement de la raison. Elle est produite en premier lieu par l'espoir ferme que le règne de Dieu remportera la victoire sur les adversaires et que tout croyant triomphera également de tous les ennemis qui assaillent son âme. Dieu ne nous impose point de tentation qui serait au-dessus des forces humaines, car sa parole nous dit qu'il est fidèle et ne permettra point que nous soyons tentés au delà de nos forces; mais avec la tentation, il nous en donnera aussi l'issue, de sorte que nous puissions la supporter. (1 Cor. X, 13.)

Avec cette assurance, nous pouvons nous consoler des afflictions personnelles et de celles de l'église, en pensant au triomphe réservé à celle-ci et à chacun de ses membres dans un avenir où elle apparaîtra glorieuse et triomphante.

---