

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

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

Objektyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379460>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL
EXPOSÉE DANS SON ENCHAÎNEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY ¹

**La vie chrétienne, résultat de la réconciliation de l'homme
avec Dieu.**

La thèse qu'on fait l'expérience de la réconciliation par Jésus-Christ au sein de l'Eglise chrétienne répond à ce fait général : que toute acquisition spirituelle est le produit de l'influence réciproque de la liberté de l'individu et des impressions causées par la société au sein de laquelle on vit. Mais cette thèse ne signifie pas que l'individu puisse faire abstraction de Jésus-Christ comme auteur de sa propre réconciliation, que l'existence de l'Eglise chrétienne puisse remplacer, pour le fidèle, la valeur inhérente à l'action personnelle du Christ. Ritschl n'entend donc nullement que l'action réconciliatrice du Christ soit rattachée *ex opere operato* à la qualité de membre officiel d'une église quelconque. L'action du Christ, alors même qu'elle se fait sentir par l'intermédiaire de l'Eglise, s'exerce sous une forme personnelle. La réconciliation effective de l'homme avec Dieu exige une activité personnelle, subjective de l'individu qui veut jouir de cette réconciliation. Cette activité consiste dans *la foi* ; qu'est-ce donc que la foi ?

Croire en Jésus-Christ, au sens complet de cette expression chrétienne, ce n'est pas admettre la vérité de l'histoire évan-

¹ Voir la livraison de mai 1889.

gélique, adhérer à une formule scientifique de la personne et de l'œuvre du Christ, ou reconnaître sa divinité en faisant abstraction de son influence salutaire sur les membres de son Eglise et sur soi-même. C'est faire personnellement l'expérience des bienfaits du Christ, et, dans ces bienfaits, reconnaître sa divinité, c'est avoir, dans la réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ, cette confiance pleine et entière dans la vie éternelle, dont la possession donne la félicité. Ritschl s'élève avec force contre les théologiens qui, à la suite de saint Bernard, font de la foi chrétienne un amour mystique pour le Sauveur, amour où celui-ci se présente comme une sorte d'amant spirituel, avec lequel le fidèle entretient un commerce immédiat. Il ne donne pas davantage le nom de foi à cette piété attendrissante que certaines gens cherchent à puiser dans la contemplation des souffrances de Jésus, et à laquelle ils s'efforcent d'ajouter une horreur fiévreuse et aiguë de leur état de péché. La foi, pour Ritschl, est quelque chose de plus calme et de plus serein ; confiance respectueuse mais complète dans l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ, acceptation simple et immédiate de la justification accordée aux membres de l'Eglise chrétienne, elle produit un état général de joie tranquille, de sereine confiance en l'avenir, et donne par là-même, à son possesseur, une force morale qui l'élève par-dessus les épreuves et les tentations de ce monde. La foi n'est donc pas l'affaire propre de l'intelligence ; elle implique sans doute une connaissance du Christ, connaissance dont l'objet est de fixer la valeur du Christ pour notre félicité, ... mais elle est avant tout affaire de la volonté. C'est la volonté, ce fond essentiel de la créature humaine, qui, trouvant dans l'œuvre du Christ la satisfaction de ses aspirations les plus profondes et les plus caractéristiques, accepte cette œuvre avec confiance, et y trouve un principe de vie nouvelle. La foi chrétienne a donc ses racines dans le cœur même de l'être humain.

La foi à la justification et à ses conséquences, adoption par Dieu, vie éternelle, etc., est donc bien, pour Ritschl, quelque chose d'individuel, de subjectif, de vivant. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle est la foi justificante ; mais Ritschl insiste sur

le fait que cette foi justifie, parce qu'elle rattache le croyant à l'Eglise, en fait un membre de l'Eglise. C'est à son Eglise, à son corps spirituel, que Christ a procuré la justification, l'accès auprès de Dieu ; c'est donc comme membre de l'Eglise que le croyant possède la justification et l'adoption, mais c'est par la foi que le croyant devient membre de l'Eglise.

La foi étant la condition subjective de la justification, et la justification ne déployant ses effets que chez l'homme ayant conscience de la posséder, il importe au chrétien d'avoir le sentiment de sa foi et par suite l'assurance de son salut. Quel sera donc le critère de la foi ? Les bonnes œuvres ? l'horreur du péché ?... Ritschl montre que ces critères sont insuffisants, que les poser comme tels, c'est empêcher le chrétien d'arriver à la paisible confiance dont il a besoin. Si la justification par la foi est le principe fondamental de l'Eglise chrétienne, elle ne peut pas exprimer un rapport particulier de l'homme avec Dieu et avec Jésus-Christ, sans impliquer aussi une situation spéciale des croyants vis-à-vis du monde. C'est pourquoi elle produit chez l'homme un état d'âme particulier, qui se manifeste dans la patience au sein des épreuves et une vive confiance en Dieu. Si Dieu nous a donné son Fils, ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui ? voilà ce que croit la foi, et c'est ainsi que le chrétien constate sa foi et s'assure de son salut dans la mesure même de sa patience dans les épreuves et de sa confiance dans l'avenir. Il est donc de l'essence de la piété chrétienne d'être joyeuse et sereine. Ce n'est pas à dire que le chrétien, dans le sentiment du pardon obtenu, se joue du péché. Bien plutôt — et l'expérience est là pour le prouver — le sentiment de la grâce de Dieu, de son amour, produit un regret d'autant plus vif de nos désobéissances à sa volonté, un repentir d'autant plus réel et profond. Ceci nous amène à l'examen des conséquences religieuses et morales du principe de la justification par la foi.

Ces conséquences, nous pouvons les embrasser d'abord d'une manière générale dans le fait de la régénération, et voir le rapport de celle-ci avec le pardon des péchés. Si Dieu, en nous réconciliant avec lui par Jésus-Christ, nous agrée comme

ses enfants, les termes de réconciliation et d'adoption désignent une seule et même chose, et par conséquent la possession de la justification ou de la réconciliation est équivalente au titre d'enfant de Dieu. Ce titre, ce privilège qui nous est conféré par la grâce de Dieu, assimile l'acte de la naissance spirituelle du chrétien à sa naissance naturelle ; cette naissance spirituelle est une seconde naissance ou une nouvelle naissance, par conséquent l'acte de notre adoption ou réconciliation peut être désigné par le terme de nouvelle naissance ou de régénération par Dieu. Cette notion de la nouvelle naissance excluant toute condition naturelle et matérielle, la nouvelle naissance doit être entendue comme une détermination de l'homme par la grâce de Dieu, de telle manière que l'homme se dirige désormais d'après le but divin révélé. Comme cette détermination de l'homme dans la nouvelle naissance est causée par la révélation de la grâce de Dieu, la parole de Dieu peut être comparée à la semence de l'homme, et en même temps lui être opposée comme étant incorruptible et éternelle (Jean I, 12, 13 ; 1 Pier. I, 22-25). Ainsi la nouvelle naissance, cet attribut du croyant, ne peut être, en fait, distinguée de sa justification ou de sa réconciliation effective.

Ritschl rejette donc la formule que le croyant est régénéré par le Saint-Esprit. Cette formule a le tort, à ses yeux, de représenter le Saint-Esprit comme une sorte de fluide matériel, dont l'influence s'exerce, sur le fidèle, d'une façon mécanique et irrésistible, et qui sert à justifier toutes les manifestations extraordinaires, fiévreuses et morbides de la piété. L'esprit de Dieu ou le Saint-Esprit est *ce par quoi Dieu se connaît lui-même* ; attribué à l'Eglise chrétienne (1 Cor. II, 10-12), le Saint-Esprit désigne la connaissance que l'Eglise a de Dieu comme notre Père et l'auteur de notre salut ; cette connaissance étant le motif général de la vie religieuse et morale du chrétien, et opposée, comme telle, à notre dépendance du monde et à nos désirs de biens d'une valeur relative, elle est la force qui nous élève au-dessus du monde, qui règle nos idées, qui domine nos instincts et les subordonne au souverain bien. Dans ce sens, le Saint-Esprit est une force, mais non pas

une force agissant avec une nécessité physique : c'est plutôt une détermination formelle du moi humain, détermination qui s'exerce sur tous les instincts, tous les désirs de l'homme et leur donne une direction opposée à celle qu'ils ont naturellement dans l'état de péché et de non-justification. Quant à expliquer scientifiquement et objectivement comment s'effectue cette transformation, c'est chose impossible, parce que le développement de la vie spirituelle de l'individu se dérobe à l'observation. On peut d'autant moins fixer des règles au sujet de l'action objective de la grâce divine sur les individus, que les relations entre l'homme et Dieu ne s'expérimentent que dans la sphère de la conscience subjective. On ne peut donc concevoir et exposer les relations de la grâce de Dieu avec le croyant que dans leurs formes les plus générales, conditions de l'expérience individuelle. Ritschl reconnaît donc qu'il y a des mystères dans la vie religieuse, mais, ajoute-t-il non sans malice, « précisément parce que ce sont des mystères, je n'en parle pas. »

Si le but de la réconciliation de l'homme avec Dieu, telle que l'entend le christianisme, est la domination des croyants sur le monde, cette domination a cependant ses limites. Être doué d'un corps matériel, l'homme est, par là même, partie du monde et dépendant de son organisation. Personne ne peut se flatter de changer les conditions mécaniques de l'existence des êtres sensibles, et de continuer à subsister dans le monde phénoménal, sans se soumettre à ces conditions. Ce n'est que dans une limite restreinte que les forces de la nature peuvent être utilisées par l'homme, et la matière existante transformée artificiellement. Si loin que l'homme aille dans ce domaine, il ne pourra jamais dominer le monde, au sens empirique de l'expression, par la puissance de son esprit, mais ce que l'homme peut et ce à quoi il aspire, c'est, dans le sentiment de sa destinée éternelle par la communion avec le Dieu transcendant, prendre conscience de lui-même comme d'un *tout*, d'une *unité*, en face du monde phénoménal. Cette appréciation religieuse de soi-même, qui perce déjà dans presque toutes les religions, le christianisme la confirme par sa conception générale du

monde et de l'individu, et par là, il assure à ses adeptes la liberté parfaite de l'esprit à l'égard du monde.

Le propre du christianisme, ou, pour mieux dire, de la conception religieuse du monde, est de considérer le monde comme un ensemble de moyens organisés en vue d'une fin humaine et morale. Dans la religion chrétienne, cette fin est le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'union éternelle du genre humain par le principe de l'amour du prochain. Cette conception religieuse implique donc la foi à la Providence divine, l'assurance que toutes choses ensemble concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. C'est par le moyen de cette foi et de cette assurance que le chrétien peut triompher des tentations et des épreuves, et maintenir ainsi sa suprématie spirituelle sur le monde. Entre cette conception religieuse de l'univers et des mille vicissitudes de l'existence d'une part, et la science d'autre part, il ne peut naître des conflits que si des lois, applicables aux domaines spéciaux de la nature ou de l'esprit, sont élevées à la hauteur de lois universelles pour ces deux domaines. On prétend que la conception téléologique ou religieuse du monde est inadmissible pour celui qui se borne, par principe, à une conception purement mécanique du monde. Si l'on entend par là qu'une conception scientifique du monde puisse s'élaborer sans l'idée de but et sans l'acceptation de miracles, c'est une folle illusion. Des miracles, c'est-à-dire des effets dont on ne connaît pas les lois, sont admis dans toute théorie philosophique ou scientifique de l'univers ; car il n'y en a pas une qui ne présente des lacunes, et celles-ci se reconnaissent au fait que des effets produits sans loi reconnue sont admis. Sans l'idée de but il est impossible d'expliquer les êtres organisés. Si l'on refuse toute confiance à l'idée de but dans l'explication de la nature, pour la raison qu'elle exprime une loi de l'esprit humain et en particulier de notre volonté, qu'est-ce donc que la loi de la causalité, seule admise dans cette matière, sinon aussi une loi de l'esprit humain ? Et, si l'on suspecte le degré de confiance de la conception religieuse parce qu'elle naît d'un besoin indestructible du cœur humain, l'étude de la nature, exécutée du point de vue de la loi de la

causalité, ne naît-elle pas aussi d'un besoin du cœur humain ? Que la terre soit considérée comme le centre du monde, ou qu'elle ne soit regardée que comme un globe minuscule dans l'infini de l'univers, le savant se conduit et se juge pratiquement de la même manière que l'homme avant Copernic, tout comme si le soleil, la lune et les étoiles étaient là pour la terre, et la terre pour les hommes. C'est là une expérience permanente et universelle qui prouve que notre vie spirituelle est régie par des lois différentes de celles qui gouvernent le monde matériel ; et ces lois de la vie spirituelle se résument dans la conception religieuse de l'univers, dans l'affirmation de la Providence divine et celle de la valeur éternelle de l'individu.

Une domination idéale, sinon empirique, de l'esprit sur le monde est donc possible, et le chrétien l'exerce par le moyen de sa foi à la providence de Dieu ; se sentant enfant de Dieu, il a cette confiance que toutes choses concourent à son bien. Cette foi apparaît d'abord comme un jugement précis, donc comme une activité de la connaissance ; mais les conditions de cette connaissance sont différentes de toute autre. Tout d'abord dans la foi à la Providence, on se dirige, non d'après l'exemple d'autres personnes, mais d'après ses expériences personnelles ; la foi à la bonté divine n'est pas le résultat d'une induction tirée des phénomènes, mais le fruit de notre conviction individuelle. Si l'on ne veut trouver cette conviction valable qu'à la condition de pouvoir la prouver par l'observation du sort d'autrui, c'est qu'on oublie la distinction entre les conditions de la connaissance théorique et celles de la connaissance religieuse. La connaissance théorique des lois générales du monde est indifférente à la valeur de l'individu, et ne suffit, du reste, pas à tout éclaircir. Dans la connaissance religieuse, l'homme veut avant tout se rendre compte de sa situation personnelle dans le monde : voilà pourquoi l'opposition à la valeur de la foi à la Providence est toujours liée avec la négation de la valeur particulière de la personnalité spirituelle de l'homme. Or, cette négation, possible en théorie, ne l'est pas en pratique. Quelque opinion scientifique que l'homme professe, il se conduit tou-

jours comme s'il accordait à sa propre personnalité une valeur absolue, supérieure à celle des simples phénomènes mécaniques. Dans cette conduite pratique et le sentiment qui l'inspire se révèle précisément la loi essentielle de notre nature spirituelle, loi aussi valable que les autres lois de la pensée ou de la nature. Si l'on accorde souvent plus de crédit aux lois scientifiques qu'à celles-là, c'est que les premières nous sont données sous une forme plus claire et plus distincte, mais il ne faut pas oublier qu'en pratique l'homme se dirige bien plutôt d'après des idées vagues, des aspirations, des pressentiments, que d'après des notions exactement déterminées. C'est, en particulier, le cas de la foi à la Providence. Nous ne pouvons pas démontrer objectivement la réalité de la Providence; nous n'y croyons pas moins et nous n'y puisons pas moins notre force, parce que cette foi est à la base de notre conscience personnelle. Ce fait n'infirmes pas la valeur de notre foi. Ce n'est pas par le raisonnement, par une analyse scientifique de ses conditions ou l'explication empirique de sa naissance, que nous arrivons à la conscience de notre moi. Nous sommes certains de notre moi, sans avoir une idée bien claire de ce en quoi il consiste, et le psychologue de profession ne sent pas son *moi* autrement que le premier ouvrier venu. Il en est de même de la foi à la Providence; au sein de notre civilisation chrétienne, elle forme le fond obscur, crépusculaire, de notre conduite pratique et de l'appréciation de notre personne en regard du monde phénoménal. Cette foi ne devient une disposition intérieure claire et consciente, que lorsque les obstacles à nos désirs apparaissent à un degré qui dépasse la mesure ordinaire de notre force spirituelle. Comme cette mesure diffère beaucoup selon les caractères, nous n'affirmerons pas une exacte correspondance entre la force de résistance d'un individu devant l'épreuve et l'intensité de sa foi à la Providence, bien que cette foi développe cette force. Mais l'histoire générale montre que la confiance de l'homme vis-à-vis de la nature ne se comprend pas d'elle-même. Chez les peuples païens règne bien plutôt la crainte de la nature, et les Israélites pieux avaient la plus grande peine à supporter les traverses suscitées sur leur

chemin par les autres hommes. Si le sentiment moderne est différent, c'est, en grande partie, le fruit du christianisme, qui en principe, exclut la crainte de la nature, et ne fait pas dépendre de l'opinion d'autrui la conscience de notre valeur personnelle. Si, encore de nos jours, en dépit de la négation de la Providence au nom d'une science outrepassant ses limites, se maintient et se développe le sentiment de la valeur personnelle de l'homme et sa confiance vis-à-vis de la nature, c'est que la foi à la Providence survit inconsciemment comme disposition générale au sein de l'humanité qui a subi l'influence du christianisme. Car cette foi est née sur le terrain de l'expérience chrétienne ; c'est Dieu, le maître du monde et notre Père céleste, qui seul garantit à ses enfants réconciliés avec lui par Jésus-Christ, que toutes choses ensemble concourent à leur bien.

La foi à la Providence, laquelle résulte de la révélation en Jésus-Christ de l'amour de Dieu, ne fournit cependant pas à l'homme la connaissance anticipée des moyens et des voies par lesquels Dieu conduit au salut les individus et les peuples. Ce n'est que l'événement qui peut nous instruire là-dessus, et encore notre appréciation des événements d'après l'idée d'une direction providentielle n'est-elle pas sans erreur, parce que personne ne peut voir la complexité des causes et des effets, et que personne n'est assez désintéressé et assez pur pour juger parfaitement quels groupes d'actions sont justes ou injustes aux yeux de Dieu. Notre foi à la Providence ne se manifestera donc pas sous la forme de jugements portés sur nos frères et sur l'histoire générale du monde, mais sous la forme de deux dispositions d'esprit : la patience et l'humilité.

La patience n'est pas l'apathie. Résultant du fait que notre conscience personnelle est élevée par la foi au Dieu d'amour au-dessus des motifs terrestres de la vie, la patience chrétienne consiste à subordonner les obstacles particuliers et momentanés de notre volonté au sentiment général de notre liberté spirituelle. Pour le chrétien, la souffrance, physique ou spirituelle, reste une souffrance ; si, cependant, le chrétien peut être joyeux au sein de la souffrance, c'est que celle-ci est

inférieure au sentiment de la réconciliation éternelle avec Dieu. Pour le chrétien, non seulement la souffrance et la mort ne peuvent pas le séparer de Dieu, mais, à ses yeux, les épreuves sont des biens relatifs, en tant que moyens d'éprouver notre fidélité vis-à-vis de Dieu. Enfin, comme à l'expérience de la souffrance se joint le sentiment de la culpabilité, la foi à la providence de Dieu fait aussi de la souffrance un châtiment éducatif. La souffrance n'a, en effet, d'influence amélioratrice, que lorsqu'elle est comprise comme un moyen employé par Dieu pour nous provoquer au repentir. La résignation à la volonté de Dieu, qui fait de la patience dans la souffrance une vertu religieuse, ne s'acquiert ni par simple réflexion, ni par un effort de l'imagination. On l'obtient bien plutôt par l'accomplissement régulier de son travail quotidien : du reste, les vertus chrétiennes s'acquièrent généralement plus en travaillant que par le moyen d'une oisive méditation, et l'expérience prouve que le travail fortifie chez le chrétien le sentiment de sa liberté et, par suite, développe sa patience.

La patience, c'est-à-dire la disposition religieuse par laquelle nous dominons un monde physique et social qui ne marche pas selon notre désir, doit être accompagnée de l'humilité. L'humilité est aussi une disposition religieuse ; c'est la crainte de Dieu dans le sens d'une complète dépendance de Dieu, Père et Juge des hommes. Vis-à-vis des hommes, l'humilité devient de la modestie, c'est-à-dire du respect pour les autres personnes, dans le sentiment que, dans la réalisation du but commun de l'humanité, elles ont la place qui leur convient et qui est nécessaire. L'humilité et la patience sont des *vertus* au sens propre du mot, parce que ce sont des dispositions acquises, des forces qui dirigent la volonté, et dont la sphère d'action est la vie tout entière. L'humilité est aussi nécessaire devant le succès que la patience en cas d'échec de nos désirs.

La prière est aussi une manifestation de la foi du chrétien à la providence paternelle de Dieu. Ainsi que le sacrifice, la prière est tout ensemble le résultat et la preuve de la décision de reconnaître notre dépendance vis-à-vis de Dieu. La prière que le chrétien adresse à Dieu, le Père céleste, est essentielle-

ment l'expression de sa soumission à la volonté divine et de sa reconnaissance pour les bienfaits reçus, car la joie doit être la disposition d'âme ordinaire du chrétien. La prière est, en même temps, pour le chrétien un moyen d'affermir sa patience et son humilité, elle est donc pour le chrétien une nécessité constante.

Le but de tout chrétien est la perfection chrétienne, car la joie, qui caractérise le chrétien et que recommandent les épîtres du Nouveau Testament, n'est pas autre chose que la conscience de la perfection. Cette perfection est essentiellement religieuse ; elle consiste dans la foi à la Providence, laquelle se montre dans l'humilité vis-à-vis de Dieu, la patience à l'égard du monde, se manifeste et se fortifie par la prière ; elle est donc identique à la liberté spirituelle du croyant. La perfection chrétienne étant le privilège des chrétiens déjà dans cette vie, doit être conçue qualitativement et non quantitativement. Le chrétien a ses heures de doute, de défaillance, de manque de résignation, heures produites par la résistance de la chair à la destination religieuse de l'homme. Mais la réaction de l'homme religieux contre ces instants de faiblesse est une preuve de perfection chrétienne dans son genre, car tout être organique, formant une unité, peut supporter une certaine mesure de déficit, sans être anéanti dans son genre particulier d'existence. Or la vie spirituelle forme une unité, en ce sens que la volonté, dirigée sur le souverain bien, travaille sans cesse à surmonter ou à se subordonner les impulsions contraires, produites par la relation de l'esprit avec le corps ou le milieu ambiant. Si ces impulsions constituent des obstacles aux fonctions religieuses, le fait de les percevoir comme des obstacles, joint à la ferme résolution de les surmonter, est une preuve d'imperfection seulement au point de vue quantitatif, mais une preuve de perfection au point de vue qualitatif. Ce n'est qu'en se plaçant à ce dernier point de vue que l'on peut comprendre des expressions comme : 1 Corinthiens II, 6, Philippiens III, 15, Colossiens I, 28, IV 12, Jacques I, 4, etc. Il n'en reste pas moins vrai que notre idéal doit être la perfection au sens absolu du mot, à savoir la stature parfaite du Christ.

La domination de l'esprit sur le monde se prouve et s'exerce, au sein du christianisme, non seulement dans la liberté spirituelle du croyant vis-à-vis des circonstances particulières de son existence, mais aussi dans le travail tendant à réaliser le but général de l'univers, le royaume de Dieu. Dans cette seconde direction, le modèle moral que nous donne Jésus-Christ consiste dans la fidélité complète à sa vocation particulière. Agir moralement, c'est donc accomplir la loi morale générale dans le cadre de sa vocation civile. Notre activité morale est donc limitée, conditionnée, comme l'est elle-même notre vocation et notre puissance d'action. Le devoir n'est donc pas l'obligation, à chaque instant, de faire le bien dans toutes les directions possibles, mais l'obligation de faire tout ce que notre vocation nous commande. Ce qui est une faute, ce n'est pas d'omettre certaines bonnes actions possibles, mais de ne pas faire ce qui est moralement nécessaire. Reconnaître notre vocation particulière comme la sphère où doit se déployer notre activité morale, c'est subordonner celle-ci au souverain bien du royaume de Dieu. Par ce principe, l'individu arrive à l'autonomie morale. Le chrétien n'est plus soumis à une loi extérieure, codifiée, mais il produit librement la loi de sa conduite morale, en combinant le principe général de l'amour du prochain avec les circonstances spéciales de sa vocation et de sa vie. Ainsi, l'activité morale dans le cadre de sa vocation est la forme dans laquelle l'œuvre individuelle se produit comme contribution à la réalisation du royaume de Dieu. Ainsi, la personne spirituelle atteint son unité, et réalise la loi parfaite de la liberté.
