

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	33 (1900)
Artikel:	D'où nous vient le Christ?
Autor:	Matheson, Georges
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379687

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: 12.01.2026

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

D'OU NOUS VIENT LE CHRIST ?

PAR LE

DR GEORGES MATHESON¹

Eussions-nous vu le Christ de nos propres yeux, nous n'aurions pas une connaissance aussi intime de son caractère qu'en lisant les Evangiles.

ERASME (*Le Trad.*).

Nul ne peut étudier les « signes des temps » sans être frappé de la différence radicale qui existe entre le scepticisme religieux du dix-neuvième siècle et celui du dix-huitième. Il ne s'agit pas d'un degré de plus ou de moins, mais d'une opposition. Le scepticisme du dix-huitième siècle prétendait que le contenu de la révélation n'est que l'incorporation d'idées humaines.

Rien de plus remarquable que cette transformation de l'apologétique. Force lui a été non seulement de suivre une autre ligne de défense, mais d'accepter le *modus belli* lui-même qu'elle repoussait chez l'ennemi. Les déistes anglais du siècle dernier criaient à l'antagonisme de la révélation et de la nature, et la tâche de l'apologétique était d'établir l'harmonie entre elles. La philosophie allemande de notre époque a fait de la révélation la forme poétique de la raison naturelle, et la science apologétique s'est vue dans la nécessité de découvrir une différence fondamentale entre la nature et la révélation. La tâche de la période précédente était de trouver un point de contact entre le naturel et le surnaturel, la tâche de la nôtre est de trouver une idée dans le domaine du surnaturel que l'esprit

¹ Traduit de la *Contemporary Review* et avec l'autorisation de l'auteur par Clément de Faye.

naturel de l'homme n'a pas conçue. Montrer que le document divin, la Bible, n'est pas seulement la dernière fleur de la pensée humaine, ni simplement le dernier effort de la spéulation humaine, mais un progrès qui devance l'humanité dans tous les âges, tel est le besoin actuel auquel l'apologétique du christianisme doit répondre.

La question posée.

Existe-t-il donc quelque élément *original* dans ce que nous appelons la révélation chrétienne ? peut-on trouver en elle quelque chose qui n'avait vu le jour dans aucune renaissance intellectuelle antérieure ? La révélation cache-t-elle quelque aspiration plus profonde que « les soupirs » du monde avant l'apparition du Christ ?

Voilà la question. Elle est d'une importance capitale, car de la réponse qui lui sera faite dépend celle qu'on donnera à cette autre question : Le christianisme est-il une histoire ou un mythe ? Le Nouveau Testament renferme des faits historiques ; or n'est-ce pas une broderie poétique, comme l'affirme le scepticisme ou la théorie mythique moderne ? — Cette théorie ne s'est pas trompée sur la nature du problème qu'elle doit prouver insoluble. Elle a pleinement reconnu que pour démontrer que le christianisme n'est qu'un mythe, il faut établir que l'existence du christianisme est antérieure au Christ historique. Le mythe a rencontré au début deux ennemis debout devant lui et il a dépensé toutes ses forces à les combattre. Son premier assaut, que mena Fréd. Baur de Tubingue, fut dirigé contre l'origine des Evangiles. Les faits évangéliques, assurait-on, avaient surgi des tendances judaiques et chrétiennes. — Le second adversaire était en embuscade derrière les Evangiles. Ces Evangiles ne sont que le récit d'événements extérieurs, et il ne suffit pas de se rendre compte de l'origine des Evangiles, la théorie mythique doit encore expliquer l'*origine* de l'histoire de l'évangile. C'est ce qu'elle a également essayé de faire.

Dans ses recherches historiques, David Strauss s'est efforcé de trouver aux faits du Nouveau Testament une origine et une

place dans l'attente mythique de l'Ancien. — Mais même si nous concédions que Baur et Strauss ont atteint leur but, reste un troisième ennemi qui paraît avoir échappé à la théorie du mythe. En effet, il n'y a pas seulement un Evangile et une histoire évangélique dont il faut rendre compte; à côté de ces deux faits apparaît une figure évangélique sans laquelle ni les actes extérieurs ni le récit écrit n'auraient jamais pu trouver une place dans la pensée humaine. Quand nous pourrions expliquer d'une manière satisfaisante, en nous basant sur des principes purement humains, l'origine des manuscrits de l'Evangile, quand nous pourrions rendre compte par des causes purement naturelles des faits inouïs rapportés dans ces récits, nous n'en resterions pas moins en présence d'un antagoniste autrement formidable que tout ce qu'on met en avant: le caractère attribué au Christ. Nous ne soutenons pas ici la réalité de sa vie, nous ne disons pas que ce caractère moral se manifesta dans une figure réelle, ce serait une pétition de principes, mais nous nous emparons d'un fait indiscutable admis par toutes les écoles orthodoxes ou hétérodoxes, supranaturalistes ou mythiques, à savoir que nous avons sous les yeux un portrait d'un caractère *sui generis* du Christ, un personnage se disant l'incarnation, l'essence même de la vie chrétienne, qu'elle soit une figure idéale ou la description d'une vie véritable, là n'est pas la question; la seule question est celle-ci: Que vaut ce portrait?... Faut-il le réduire aux aspirations naturelles du paganisme? Est-ce la fleur de la spéculation humaine? Le dernier fruit cueilli sur l'arbre terrestre? Si tel est le cas, c'est une preuve au bénéfice du mythe, mais si l'on trouve que c'est un portrait original, dépassant singulièrement les aspirations des Juifs et des Gentils, il y là au contraire une forte présomption en faveur de la théorie à l'examen.

Nous n'assumons rien, nous n'admettons aucun moyen qu'un partisan du mythe n'admettrait pas comme légitime. Nous n'acceptons pas comme prouvé que le fondateur du christianisme ait jamais existé, ni que les documents sur son compte soient authentiques ou vrais (*genuine*). Nous reconnaissions simplement le fait, que nous possédons un tableau représen-

tant une vie. Nous ne demandons pas d'où vient ce tableau, quel en est l'artiste, s'il l'a esquissé à une époque reculée ou non? Nous disons simplement: Selon la réponse qu'on fera à cette question, on prononcera sur la force ou sur la faiblesse de la preuve mythique.

Remarque préliminaire qui ne doit pas être omise dans notre étude. Nous voulons parler de l'unité des lignes du portrait devant nous. Des quatre narrations évangéliques qui nous en présentent le dessin, les trois premières, les évangiles synoptiques, nous présentent la figure sous un jour bien différent de celle du quatrième: différence de point de vue, différence de style et, en grande partie, différence de la localité où la scène s'est passée. Mais sous cette variété d'aspects, il existe une harmonie essentielle. Les quatre auteurs dépeignent un seul et même Christ, et ce n'est pas aller trop loin que d'affirmer que, si nous considérons uniquement les traits spirituels du portrait, nous découvrirons le parallèle le plus étroit entre le Christ des trois premiers évangiles et le Christ du quatrième, parallèle d'autant plus frappant que le milieu extérieur, d'où les traits ont été pris, était différent. Les paroles du récit sont en général dissemblables, mais c'est le même personnage qui les prononce; les actes sont fréquemment autres, mais c'est la même individualité qui les accomplit. Si dans les synoptiques le personnage bénit « les pauvres en esprit, » dans l'évangile de Jean, il lave les pieds de ses disciples. Si dans les synoptiques il loue ceux qui « ont faim et soif de justice, » dans l'évangile de Jean, il satisfait la soif spirituelle de la Samaritaine. Si dans les synoptiques il exalte ceux qui ont le « cœur pur, » dans Jean il se révèle à Nathanaël, « l'homme sans fraude. » Dans les synoptiques comme dans Jean, il s'adresse à la foule « en paraboles. » Chez les synoptiques et chez Jean, celui qui parle montre qu'il a conscience d'être revêtu d'une puissance théocratique et sa parole est d'autant plus remarquable qu'il néglige tout déploiement extérieur. De part et d'autre il parle de l'autorité de sa mort comme devant être la couronne de sa mission et la consommation de son plan. Le Christ des synoptiques se mêle le plus souvent aux œuvres et

aux affaires de la vie pratique, soulageant les nécessiteux sur la terre et enseignant les devoirs journaliers. Le Christ du quatrième Evangile atteint la cime de la contemplation d'où il communique à ses disciples les mystères spirituels du « royaume. » Et, tandis que tels sont, à n'en pas douter, les traits caractéristiques des deux tableaux, l'unité du dessin éclate dans l'expression distincte de chacun des deux et se fait jour occasionnellement dans l'autre.

Le quatrième Evangile est généralement contemplatif, pourtant, quoi de plus pratique que la noce de Cana que Jean seul rapporte? De leur côté, les synoptiques sont pratiques au premier chef, cependant rien dans le quatrième Evangile n'est plus mystique que la déclaration des synoptiques où Christ révèle la connaissance mutuelle du Père et du Fils, ou les versets où il prononce la bénédiction sur Pierre, ou bien encore les expressions dont il se sert pour appeler à lui ceux qui sont « fatigués et chargés. »

Le fait d'une telle unité au sein de la diversité suffit à lui seul pour établir ce point-ci : devant l'esprit des écrivains posait une seule et même image, avec les traits d'une seule et même personne, ayant les mêmes lignes morales et étant l'expression du même Christ.

Demanderons-nous maintenant quel témoignage ce portrait se rend à lui-même? Nous en recueillerons un excellent, vu le rapport où il était avec le monde contemporain et qui l'enveloppait. A l'époque où parut l'Evangile ce monde était divisé moralement en deux parties : les Juifs et les Gentils. Dans la bouche d'un Israélite ces noms ne dénotaient qu'une simple différence de nationalité, mais nous savons maintenant qu'ils impliquaient une différence au point de vue intellectuel.

Voyons d'abord brièvement quelle relation existait entre le caractère du Christ et la nature du judaïsme. — Ce qui caractérisait l'esprit du judaïsme c'était son étroitesse. De tous les systèmes qui ont jamais existé, il était peut-être le moins capable d'éclectisme. Aussi longtemps qu'il jouit d'une existence indépendante, il lui fut impossible d'envisager une idée sous plus d'un angle. Son zèle était le zèle du fanatisme, et son

respect pour la vérité était le respect pour une possession qu'il croyait sienne exclusivement. Ce peuple cependant d'une intelligence si bornée trace l'image la plus complète d'un personnage que l'histoire ait jamais contemplée. Au sein d'une nation pour laquelle l'absolue vérité était l'idée que cette vérité était confiée à elle seule, naît une vie ou la conception d'une vie dont le trait essentiel était le cosmopolitisme et dont le trait caractéristique était une immense capacité d'assimilation. Ouvrons le Nouveau-Testament sans aucune prévention dogmatique, approchons-nous en simples lecteurs, faisant abstraction de tout intérêt individuel, qu'y trouverons-nous? — A nous en tenir au côté purement humain, d'emblée, nous sommes mis en contact avec ce qu'on peut appeler une anomalie humaine. Nous avons sous les yeux un portrait qui se distingue par la réunion, sous la forme la plus élevée, de toutes les autres distinctions, dont la séparation du reste de l'humanité est sa puissance d'unir ces éléments qui en se divisant ont causé la séparation.

La vie du Christ, d'après nos Evangiles, atteint l'unité en s'assimilant des éléments contraires. Ainsi nous avons le récit d'une naissance surnaturelle et d'une subsistance surnaturelle continue, étroitement unie à une croissance naturelle et au développement d'une âme humaine. — Nous avons l'atelier pratique de Nazareth qui ne paraît pas différer de beaucoup des solitudes mystiques du désert. — Nous avons la pénétration logique du Maître découvrant les subtilités sophistiques des pharisiens et n'en possédant pas moins cette intuition enfantine qui « voit » le royaume de Dieu. — Nous avons cette rare capacité de sympathie morale pouvant en un instant laisser là les âmes joyeuses et se transporter avec un élan égal au milieu de « celles qui pleurent. » — Nous avons une prévoyance immense qui voit la fin de toutes choses et qui peut immédiatement s'arracher à ce spectacle pour veiller aux simples détails du moment. Nous avons une vie qui semble quelquefois prête à élire domicile au sein de la foule, et qui un instant après paraît réaliser son idéal dans la solitude. Ce qui l'absorbe sans cesse c'est la pensée de l'élévation spirituelle de l'humanité,

et pourtant elle dépasse tous les sommets de la philanthropie dans les secours qu'elle apporte sans cesse aux besoins temporels de l'homme. Point de limites à sa tolérance, car ce Christ ne repousse pas même la bonne œuvre de ceux qui travaillent pour un motif contraire à celui que réclame son service, et cependant il déploie quelque chose qui se trouve rarement même chez les hommes, la tolérance de l'intolérance ! Ainsi il ne permettra point que le feu du ciel tombe sur un bourg samaritain dont le bigotry irrite lui ferme les portes ! L'amour de la pureté le pénètre de part en part, et cependant il déclare qu'il possède une puissance spéciale pour étendre son pardon aux impurs, et il déploiera cette puissance dans une série d'exemples dont il ne brise jamais la chaîne. Bref, la conception qu'a introduite dans le monde son caractère est cette idée que Paul a si bien exprimée : « L'homme spirituel juge toutes choses. » C'est cette conception d'une spiritualité qui, précisément parce qu'elle est le type le plus élevé de la vie, comprend aussi en elle-même toutes les formes inférieures de l'existence, parce qu'elle est sacrée, renferme aussi celles qui sont séculières, et parce qu'elle est l'idéal par exellence, s'abaisse à ce qui est petit et s'occupe des détails.

Telle est, disons-nous, la pensée que l'image de Christ présente au monde et que depuis des siècles possède le monde. N'oublions pourtant pas que cette pensée n'a pas toujours été un lieu commun et surtout qu'elle était étrangère à la nation qui l'a vue éclore. De toutes ses idées c'était la plus éloignée et, quand le Juif la vit réalisée, il en conçut de l'aversion et la prit en dégoût ! Ceux-là mêmes qui ont recueilli les écrits évangéliques laissent voir qu'ils retracent la vie de quelqu'un dont ils n'ont pas encore saisi toute la beauté.

Personne ne soupçonnera Matthew Arnold ou John Stuart Mill d'une grande tendresse pour le christianisme dogmatique, pourtant tous deux ont consigné par écrit dans les termes les plus forts leur conviction que l'image du Maître dépassait la portée de ceux qui l'ont tracée. Strauss lui-même paraît s'être fait violence, vers la fin de sa vie, et avoir accueilli cette vérité. Dans sa dernière *Vie de Jésus*, à l'usage du peuple allemand, il

trouve que le caractère du Fondateur du christianisme était justement cet élément qui ne pouvait se résoudre dans les légendes de la nation juive, aussi est-il contraint de chercher à cette puissante individualité un cadre en dehors du judaïsme et il déclare que la nature de Christ renferme deux éléments, l'un juif et l'autre gentil, le premier est le fruit de la naissance et de l'éducation, le second d'une disposition naturelle; le premier se rattache aux institutions du passé, le second le pousse en avant avec une âme ouverte aux exigences de l'avenir et à ses droits.

Une telle déclaration est une demi-concession, un argument contre la théorie du mythe. Si les instincts naturels du judaïsme sont incapables d'expliquer l'image du Christ, c'est que les instincts du judaïsme ont été incapables de la créer.

En admettant l'originalité de ce caractère quant à la nation juive, Strauss a virtuellement admis l'incapacité de cette nation de tracer d'elle-même ou d'imaginer une telle figure. Virtuellement il est arrivé à la conclusion que si des pêcheurs de Galilée sont les créateurs de cette sublime conception, ils doivent y être parvenus, non grâce à leur judaïsme, mais en dépit de lui, non parce qu'ils étaient des pêcheurs de Palestine, mais parce qu'ils en avaient dépassé les limites; non parce qu'ils étaient épris de l'esprit et des légendes de leur nation, mais parce qu'ils avaient respiré une bouffée de l'air des Gentils si abondamment répandu autour d'eux.

Envisageons donc cet autre côté de la question. Le judaïsme étant, au jugement de l'école mythique, incapable de rendre compte de la création de l'image du Christ, on s'est rabattu sur l'élément païen. Mais l'élément païen portait-il dans ses flancs des forces plus puissantes que l'élément juif? Le tableau de Christ, tel que nous le contemplons maintenant, présente-t-il une analogie réelle avec les aspirations du monde païen? Les héros de toutes les nations, tels que nous les représentent leurs œuvres de fiction sont la simple expression de l'idéal national. L'image du Christ est-elle l'expression de cet idéal?

Telle est la question où vient aboutir notre sujet.

Le premier point à examiner est celui-ci : Quels sont les

idéaux des païens ? Tels qu'ils apparaissent chronologiquement dans l'histoire, ils peuvent, je pense, se réduire à quatre; la force physique, la puissance intellectuelle, la culture esthétique et la majesté royale.

I

L'idéal historique le plus ancien du paganisme est le culte de la force corporelle. Sa sphère particulière est le continent asiatique. Dans son *Histoire de la civilisation en Europe*, Buckle a partagé la race humaine en deux grandes sections. Dans l'une l'homme domine sur la nature, dans l'autre la nature domine sur l'homme; le premier cas est celui de l'Europe, le second celui de l'Asie. Cette distinction, croyons-nous, est à la fois historique et philosophique. Si nous passons en revue les grands systèmes des cultes de l'Asie, nous serons convaincus que nous sommes en présence, d'un côté, d'une vie où la contemplation de la nature l'emporte sur les mouvements de l'âme et où l'individu ne compte pour rien en présence des phénomènes de l'univers, de l'autre, d'un univers dont la vaste étendue et l'immuable durée forment un contraste bien pénible avec la fragilité humaine.

Il semble que ce soit sous l'empire d'une telle conviction que naquit la Trinité brahmanique. En effet, les hommes considérant la marche de la végétation comme un cercle continu de naissances, de développements et de déclins suivis de nouvelles naissances, donnèrent à chaque étape de cette marche les noms de Brahma, de Vishnou et Çiva. L'esprit philosophique de l'Hindou sans doute gratifia bientôt ces noms d'un sens plus spirituel, mais pour la masse du peuple l'application originale resta.

Nous ne sommes pas moins sensibles, en consultant les livres sacrés des Hindous, à l'hommage que l'Asie rend encore à la force matérielle. Il n'y a peut-être rien où cet idéal éclate avec plus d'évidence que dans la tendance de l'hindouisme à se perdre dans les calculs numériques. Nous lisons ici que la terre est un espace d'une étendue de 170 millions de milles, ailleurs que des montagnes s'élèvent à une hauteur de soixante milles,

dans un autre endroit se déroule à l'horizon du temps une durée de 4000 millions de millions d'années ! De tels chiffres défient la fantaisie la plus colossale et l'imagination serait prise de vertige si elle essayait simplement d'envisager ces terrifiantes énormités !

Cependant l'effort pour atteindre à ces proportions incomensurables prit naissance non dans une imagination poétique mais dans une conviction très prosaïque du néant de notre vie humaine. L'homme contempla la nature sous l'angle le plus grand, le plus gigantesque, et la force physique, la permanence, l'immutabilité devinrent l'idéal de la perfection. L'univers extérieur, bravant les temps, fut révéré ; la vie individuelle, transitoire et aboutissant à la décrépitude fut, au contraire, méprisée. De là vient qu'en Asie, le devoir religieux pour l'individu fut de céder son être d'un jour à l'immense durée de la nature, de ne désirer aucune vie que celle de la nature, aucune immortalité que celle de cette aïeule.

Ce fut cette croyance, implicitement contenue dans le brahmanisme, qui finit par éclater avec une puissance merveilleuse dans le bouddha Gautama. Cette croyance, qui semble inculquer un sacrifice spirituel, était en réalité un hommage rendu aux forces de la nature. L'individu fut appelé à immoler son individualité. Pourquoi ? Parce que l'esprit de sacrifice est noble en lui-même ? Non, mais parce qu'en elle-même l'individualité ne vaut rien. La vie la plus élevée de l'homme fut donc la perte de son individualité. L'homme devint une partie du grand univers d'où il était sorti et duquel il s'était séparé pour son plus grand malheur. L'homme est malheureux pour avoir essayé de vivre dans l'indépendance personnelle, et il le sera aussi longtemps qu'il s'obstinera à vivre dans cette indépendance personnelle. S'il veut trouver le repos et s'affranchir des soucis et de la tristesse, qu'il s'affranchisse de l'existence individuelle et qu'il restitue à la nature les éléments de son être qui lui sont communs avec elle.

Nous venons d'indiquer l'idéal religieux du Bouddhisme. C'est aussi en grande partie l'idéal de l'esprit asiatique, car si dans le culte des Parsis fut brisée la plénitude de la force, si,

pour la première fois alors, les hommes commencèrent à découvrir que la nature n'était pas belle de tous points et qu'elle cachait une nuit dans son soleil, c'était encore pourtant de la nature qu'on attendait la cessation de cette nuit. L'espoir suprême du Parsis de posséder un bonheur sans nuage, reposait toujours sur la force de la puissance matérielle.

II

Le second idéal du paganisme est celui de la vigueur intellectuelle et il s'en trouve un glorieux représentant dans la force mentale d'un Platon. Dans un sens le platonisme est la révolte contre l'idéal de l'Asie, dans un autre il en est l'allié. La révolte, car c'est ici, pour la première fois, qu'apparaît le type européen, d'après Bukle: l'intelligence. La nature perd son empire et l'homme commence à réclamer son droit sur elle. Néanmoins, envisagé sous un autre aspect, le platonisme est l'allié de son adversaire, car ici, comme dans le culte de l'Asie, les intérêts de la vie individuelle sont enveloppés et perdus dans les ténèbres. L'idéal du platonisme est celui d'une aristocratie intellectuelle pour laquelle seule et sous les lois de laquelle seule existe la cité.

La république de Platon ressemble singulièrement à l'« Utopie » politique de Thomas Carlyle, mais avec un contraste frappant. Le philosophe grec et le « voyant de Chelsea, » s'avancent tous deux balayant devant eux toutes les inégalités artificielles, tous deux pourtant ne sont pas moins fortement convaincus que les hommes, fussent-ils tous au même niveau, ne pourraient pas y rester. Chez nos deux philosophes, la démocratie est le point de départ, mais pour eux une démocratie qui dure est une impossibilité. Tous deux sont en quête d'un principe de sélection naturelle par laquelle les intelligents montent à la surface et, grâce à la seule puissance de l'esprit, règnent en rois sur les masses. Mais ici Platon et Carlyle se faussent compagnie. Carlyle n'aurait jamais rêvé de déifier la force intellectuelle ou tout autre force en la séparant de la puissance que lui confère la vie pratique. Il fait cas de cette puissance non pour

ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle peut faire. L'intelligent dans son système domine sur la foule parce qu'il peut atteindre les foules par son intelligence. Avec Platon c'est tout l'inverse. L'homme intelligent monte à la surface, non pour redescendre au fond, emportant un souffle de l'air d'en haut, mais pour qu'il puisse rester à la surface et tenir le fond constamment sous lui. Le platonicien regardait avec mépris les intérêts des individus en tant qu'individus. Point de sympathie pour les passions communes qui agitent l'humanité, ni de place pour les émotions qui l'ont animée. Dans son « Utopie » tout est pour l'intelligence. Elle est à la fois l'objet de la contemplation et la faculté contemplative. Méditer est le devoir de l'homme, et l'objet à méditer, c'est lui-même. Mais s'il veut que cette méditation porte des fruits, il faut qu'il la fixe sur ce qui est universel dans la race humaine. Il ne doit pas s'arrêter aux particularités de la masse. Il faut qu'il méprise ces « bagatelles de la porte ». Qu'il saisisse le type le plus élevé de l'humanité et qu'il arrête ses pensées sur ce qui ne relève ni du temps ni des lieux. La foule lutte pour satisfaire les besoins de sa nature matérielle. Le disciple de Platon méprise la nature matérielle et accueille tout ce qui l'oblige à rentrer en lui-même. Les masses humaines ont des liens et des affections de famille. Le disciple de Platon doit s'élever au-dessus de toutes les barrières et se considérer comme membre d'une famille plus vaste. Les masses humaines s'empressent d'aimer des êtres individuels, mais la forme individuelle est légère et périssable. Le disciple de Platon doit porter ses affections sur ce qui ne passe pas, par conséquent non sur l'individu mais sur les qualités de l'individu qu'il partage en commun avec la race humaine et qu'il possède comme la réalisation de l'idéal universel.

L'amour platonique n'était pas l'amour des hommes vertueux, mais l'amour de leurs vertus, non l'affection de nobles cœurs, mais l'admiration de ce qui les ennoblit. L'âme ne voit rien que son ombre, rien que des abstractions. Elle ne compte pour rien les qualités et ne vit que pour s'émanciper des désirs individuels.

III

Mais pendant ce temps s'élevait dans les cœurs un idéal bien différent et que nous appellerons, pour abréger, la culture esthétique. Strictement parlant, le nom est trop vaste pour ce qu'il désigne et couvre un champ plus étendu que celui qu'il renferme. Nous employons ici ce terme d'esthétique dans le sens le plus limité pour indiquer la perception du beau sous les formes de la nature extérieure et sous celle de l'imagination sensuelle. Au moment même où le platonisme éliminait les aspects individuels et matériels de la nature sous prétexte qu'ils élevaient une barrière contre le développement moral, l'esprit populaire de la Grèce accueillait cette nature comme source d'élévation et de puissance. La vision du beau fut pour la multitude ce que la contemplation de l'idée abstraite était pour la philosophie, à savoir la perception de ce qui révélait Dieu, la contemplation de ce qui est immuable et éternel. La multitude trouva dans les formes de la nature la révélation d'harmonies célestes et s'enflamma pour la poésie qui devint pour elle synonyme de religion.

Et qu'on ne pense pas qu'épris de cet amour du beau dans la nature, l'esprit du peuple grec fût infidèle à sa culture européenne. Opposé au platonisme, l'esprit populaire en refusant à déprécier la matière, l'était également à la servitude asiatique qui tombait à genoux devant la nature.

Quand les hommes en viennent à reconnaître la beauté de la nature, ils ont cessé de craindre la nature, car reconnaître la beauté d'une chose c'est l'aimer et « l'amour bannit la crainte. » Le Brahmane n'avait vu dans l'univers qu'une force gigantesque devant laquelle il trembla. Le Grec vit dans l'univers un drame insinuant qui l'invitait à s'approcher, à entretenir des rapports avec lui. Absolument à l'abri de toute terreur, son culte était plutôt le culte du poète que l'adoration de l'humble saint.

Hegel a préconisé la théorie étrange qu'en adorant la nature, la Grèce obéissait au sentiment de la supériorité humaine. L'homme, dit-il, était arrivé à la conviction que la vie de la

nature est étrangère à sa vie à lui, et que sa vie, comparée à celle de la nature, est plus noble. En conséquence, il s'efforça de revêtir la nature de sa propre parure à lui, de l'embellir des qualités de l'esprit et de l'âme qu'il trouvait en lui-même et de la ceindre de ce diadème qui couronnait sa propre existence. Ces splendeurs auxquelles il rendit un culte dans l'univers extérieur, étaient précisément les beautés qu'il sentait en lui-même. Il investit donc la chose inanimée du simulacre de la vie dont il vivait et qu'il respirait, de manière à éléver le monde de la nature au même niveau apparent que celui de l'esprit.

Si cette idée de Hegel est vraie, nous avons ici même la forme la plus concrète de la pensée européenne, la présence d'un élément européen distinct. L'homme dans la vie de la masse, aussi bien que l'homme dans la vie du philosophe, était arrivé à la conviction de sa supériorité sur la nature et réclamait sa place légitime dans l'univers de l'être.

Si cette explication du philosophe de Stuttgart s'appuie sur un fait, elle nous aidera à nous rendre compte de la transition qui part de l'idéal populaire de la Grèce pour arriver à l'idéal en apparence opposé de Rome.

IV

La première impression qu'éveille cette transition est bien le sentiment d'un contraste. Si la Grèce idéalisait le tendre, le raffiné, le beau, Rome adorait le fort, l'austère, le terrible. Ce qu'elle cherchait par-dessus tout c'était de réaliser dans la vie, la puissance de l'humanité. Cependant, comme l'interprète la philosophie, l'austère idéal de Rome s'était déjà développé dans le cœur même de la mythologie efféminée des Grecs. L'homme y avait jeté la base d'un royaume. Rome avait établi ou du moins avait fait un effort pour éléver un empire « qui ne serait jamais ébranlé, » à l'éternité et à l'immuabilité duquel les hommes pourraient reconnaître l'objet de leur religion. — Ce seul détail présente une forte analogie entre les types d'ailleurs opposés du Romain et du Juif. Tous deux cherchaient à fonder

un « saint empire » sur la base de la force, bien que le motif du Juif fût religieux et celui du Romain mondain. Tous deux reculaient les bornes de cet empire jusqu'aux confins du monde habitable, et, dans un certain sens, tous deux atteignirent leur but, quoique le Romain le réalisât à la lettre, le Juif seulement par voie de comparaison et d'une manière différente de ce qu'il avait désiré. Tous deux réussirent grâce à la conquête, quoique pour le Romain la conquête fût le but. Mais pour le Juif c'était le moyen, un chemin qui menait à quelque chose de meilleur. C'est ainsi que, malgré leurs différences, Romains et Juifs n'ont jamais été séparés complètement pendant tout le cours de l'histoire. Dans les formes extérieures du culte au moyen-âge, dans les luttes de la papauté pour la domination temporelle, et surtout dans cette vaste conception d'un « saint empire, » qui n'a jamais cessé de hanter l'esprit teutonique, nous voyons l'influence d'une culture en partie chrétienne par anticipation, et nous reconnaissons dans l'effort vers un but commun les aspirations théocratiques du Romain et du Juif.

Le contraste.

Nous venons d'envisager l'idéal du paganisme sous quatre faces différentes: la perfection dans la force corporelle, dans la puissance intellectuelle, dans la culture esthétique et encore dans la majesté royale.

La question se pose maintenant: l'un ou l'autre idéal ou tous les quatre ensemble suffisent-ils pour se rendre compte de la conception chrétienne qui est l'essence du récit évangélique? Si le caractère de Christ, tel qu'il se trouve tracé, peut remonter à l'un quelconque de ces idéaux pris à part, ou si l'on peut l'expliquer en les combinant tous, alors nous devrons admettre qu'il n'existe rien dans ce caractère du Christ au-dessus d'une création humaine. Mais si, d'un autre côté, la notion évangélique du Christ refuse d'accepter ces idéaux, si elle montre sur bien des points non seulement une différence importante, mais un antagonisme positif à leur égard, si, plus nous les étudions plus nous sommes amenés à croire qu'ils appartiennent à des

ordres séparés en pensée, alors nous serons forcément obligés de conclure que rien dans le paganisme, à notre connaissance, n'était capable d'esquisser un tel portrait. Nous croyons qu'il sera évident même à un penseur superficiel que la conception du Christ, telle que nos Evangiles la représentent, loin de préconiser les idéaux païens, les annule positivement.

La pensée de l'Asie, avons-nous vu, assigne la première place à la force. L'individualité du Brahamane s'est absorbée dans le néant, dans son admiration pour la puissance active de la nature. L'individualité du chrétien s'est élevée à une force morale en présence d'une pensée contraire que voici: la force la plus sublime est la force passive. L'idéal du chrétien n'est pas tant une vie qui pourrait faire de grandes choses, qu'une vie qui peut souffrir. Il n'est pas tant une puissance qui se déploie majestueusement au dehors qu'une vertu qui se manifeste dans la condition la plus basse.

Tel est bien l'élément distinctif et caractéristique de l'idéal chrétien. Comme l'air pénètre partout, il remplit tout entier le récit évangélique. Dans celui de Jean, l'œil est comme forcé de se reposer sur une personnalité qui, volontairement et de propos délibéré, échange une forme divine contre une nature humaine, se refuse à « saisir comme une proie » le sceptre de la divinité afin de pouvoir descendre aussi bas qu'un serviteur. Elle se dépouille d'un élément de vie qui lui est naturel pour s'assimiler à un élément de mort, étranger à sa nature; elle échange son omniscience contre une connaissance humaine, son infinité contre une condition limitée, son éternité contre une durée temporaire et sa domination universelle contre un service absolu.

L'Evangile est construit de telle sorte que les limites imposées à l'homme enveloppent la vie du Maître; le lecteur, de plus en plus convaincu de l'essence de sa majesté, découvre sa force lorsqu'il est physiquement plus faible et assiste à son triomphe spirituel précisément quand il est vaincu physiquement et qu'il meurt sur la croix!

On a soutenu que le développement théologique du quatrième évangile est en progrès sur les trois premiers. Comme système,

cette remarque est vraie. Les synoptiques contemplent la figure de Jésus-Christ de côtés différents. Pourtant elle reste la même. Si Jean met en relief le côté divin du Christ et les synoptiques le côté humain, rappelons-nous que l'idéal de l'homme est en tous points identique à cet idéal d'après Jean. D'après les premiers Evangiles nous saluons l'image d'une vie dont la force consiste à servir. Les évangélistes Matthieu, Marc et Luc insistent sur le fait que la majesté d'une nature humaine consiste à perdre toute pensée de sa propre majesté. « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir. »

L'image la plus parfaite de l'humanité que ce monde ait jamais contemplée fut celle qui « revêtit la forme d'un serviteur. » Or du commencement à la fin, tel est l'enseignement des synoptiques. Etre fort pour eux c'est devenir « faible ». Ils révèrent une vie qui grandit à mesure que se perd l'individualisme¹ et qui consiste à vivre de la vie d'un autre. Pour eux l'héroïsme renferme précisément les qualités dont les contraires ont trouvé le plus d'accueil en Asie. Ils assurent l'héritage d'un royaume à la pauvreté spirituelle, une connaissance plus grande à une plus grande tristesse, un empire terrestre à la débonnaireté conquérante, un « rassasiement réel » aux âmes qui ont « faim et soif de la justice. » Ils estiment plus grand celui qui « procure la paix » que celui qui part en guerre, et plus fort celui qui « perd sa vie » que celui qui se venge. Les plus belles promesses qui s'épanouiront dans le nouveau royaume sont pour ceux que méconnut l'Asie, pour ceux qui sont « fatigués et chargés » qui ont le sentiment de leur faiblesse, qui sont « pauvres, » et dans le besoin.

Faut-il ajouter qu'un tel idéal était aux antipodes du culte de la force ? Loin d'en être le produit, cet idéal ne pouvait commencer à exister qu'à mesure que ce culte dégénérait et se mourait.

Il naquit d'un autre ordre de pensée, il fut le produit d'un élément contraire et l'élément qui le produisit était étranger

¹ L'individualité n'est pas l'individualisme ou l'égoïsme. Voir dans la *Philosophie morale*, Vinet, VII^e essai. (*Trad.*)

non seulement à l'esprit judéen mais au génie tout entier de la pensée asiatique.

Si maintenant nous passons à l'idéal de Platon, nous serons incapables d'y découvrir la trace de l'image du Christ. Nous l'avons dit, le platonisme aspirait à la possession consciente de la puissance intellectuelle. Le sentiment de cette supériorité constituait l'assurance de son empire sur le troupeau humain. Ce n'est donc pas exagérer que de dire que l'idéal du chrétien rompait complètement avec l'idéal païen.

Le fondateur du christianisme reconnaît également les degrés de supériorité intellectuelle, et il leur accorde une place proportionnelle dans son royaume. Mais la supériorité mentale qu'il réclame n'est pas celle du sentiment intellectuel dont on est conscient, mais bien quelque chose qui n'est pas loin d'être l'antithèse même de ce sentiment. Pour entrer dans le royaume du Christ, il faut mourir au moi intellectuellement et moralement. Comme préliminaires il faut qu'on ait une vie comme celle du petit enfant : simplicité, spontanéité, oubli de soi, absence d'analyse du moi, inconscience de tout pouvoir et ignorance de tout mérite, — tous attributs essentiels de l'esprit de l'enfant. Jésus déclare que la révélation qu'il apporte en appelle, non à ces facultés, — apanage de quelques-uns, mais précisément à cette partie de notre nature qui existe virtuellement chez tous. « Je te rends grâces, ô Père ! de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et les as révélées aux petits enfants. » Il affirme que, s'il doit y avoir des degrés de supériorité, les cimes auxquelles l'homme s'élèvera seront en raison de son inconscience de cette élévation, et il illustre sa pensée par la frappante mise en scène d'un enfant qu'il prend et qu'il place au milieu de ses propres disciples. Pour le Christ le *nec plus ultra* des qualités morales n'est pas la confiance en soi, mais le contraire, c'est-à-dire, la foi, cette confiance en un autre. Ceux qui veulent le suivre doivent tout abandonner, et le tout d'un homme n'est pas nécessairement sa propriété, ou, pour parler plus correctement, sa propriété ce ne sont pas nécessairement ses biens extérieurs, c'est tout ce qu'il croit être la source de sa force spéciale.

Devenir disciple du Maître c'était donc jeter au vent tout ce qu'on avait saisi comme étant le point vital de son être. C'était abaisser la confiance en soi et exalter l'absolue dépendance de Dieu, échanger la force qu'on croyait posséder contre la faiblesse qu'on éprouvait, le chemin de la vue contre celui de la foi, oublier ces points de l'intelligence qui peuvent avoir séparé le croyant de ses frères et saisir les points de l'insuffisance intellectuelle qui, par un commun besoin de l'homme, unit sa vie individuelle à toute l'humanité. L'idéal du christianisme était la mort de l'idéal du platonisme.

Nous ne réussirons guère mieux en comparant le caractère du Christ avec le troisième type de la perfection chez les païens : la culture esthétique contemplant la beauté naturelle et physique.

C'est un fait à noter, qu'au jugement des premiers chrétiens, ces beautés qui forment la prérogative du poète et de l'artiste, étaient plutôt des objets d'aversion que d'attachement. Il est bien évident que ces chrétiens croyaient que cette forme spéciale de la culture esthétique était en désaccord avec leur religion et il est également certain qu'ils avaient tort de penser ainsi. Pourtant le simple fait que les croyants primitifs avaient ressenti une telle impression indique que la religion doit les avoir mis en présence d'une phase nouvelle quant au culte du beau. A la vérité, le christianisme a introduit dans le monde un nouveau critère du beau en introduisant une nouvelle loi d'association. Il avait réussi à marier des couleurs qui jusqu'alors se fuyaient et à harmoniser de frappants contrastes; ainsi quand l'apôtre Paul s'écrie : « Je me glorifie dans la Croix, » il fait plus que d'indiquer la foi commune de la chrétienté, il convie des chrétiens à un nouveau *consortium* du beau, à une confraternité qui, pour les païens, était le paradoxe le plus colossal, une sorte de concordat entre la gloire et la souffrance.

Christ lui-même était la personnification du nouvel idéal esthétique. En un même acte il fond les caractères opposés de la gloire et de la honte. Il regarde en avant et contemple l'heure des heures de la fragilité humaine comme étant sienne,

c'est « son heure, » celle qui devait « glorifier le Fils de l'homme. » Sur le chemin d'Emmaüs, il déclare que tel contraste est une partie essentielle de la beauté, et « qu'il fallait que Christ souffrît pour entrer dans sa gloire. » Près d'être cloué sur « le bois maudit, » il lègue sa paix au monde, regarde la mort en face et parle de la « plénitude de sa joie. » Que dis-je ? Le rapport esthétique entre la croix et la couronne, entre le Calvaire où il meurt et la colline des Oliviers d'où il monte au ciel, est encore plus intime dans l'esprit de ses disciples. Comme pour marquer le point le plus éloigné entre les extrémités de la pensée humaine, les hommes vont jusqu'à installer Christ dans le ciel, sur le trône du Souverain sacrificeur. Ils ne craignent même pas d'introduire « au delà du voile » du temple céleste l'idée du sacrifice et le souvenir de la souffrance humaine ! Jamais ni le ciel ni la terre ne sont unis aussi étroitement que dans cette association de la sanglante agonie et de la joie spirituelle.

Il serait difficile d'exagérer l'importance apologétique d'une telle harmonie. Si nous ne nous trompons, c'est le trait qui, portant le plus loin, imprime au caractère du Christ un cachet spécial d'originalité. On a cru que l'idéal du fondateur du Bouddhisme était arrivé plus près de celui du Christ que tout autre idéal, mais c'est précisément ici que l'idéal du Bouddhisme s'écarte de celui du Christ plus que tout autre. Le bouddha soupirait après la mort et enseigna à ses disciples à soupirer après elle, mais pourquoi soupirer ? parce que les souffrances de la vie étaient trop fortes. La notion d'un monde racheté par une croix et arrivant à la perfection par la souffrance était aussi loin de l'enseignement et de la pensée du Bouddha que le sont les deux pôles ; pour lui le terme du bonheur consistait dans l'émancipation du désir, le désir étant la source de la tentation et la tentation celle de la souffrance. Quel puissant contraste avec l'idéal chrétien. Il est écrit : « Jésus fut poussé par l'Esprit pour être tenté au désert. » Plus nous approfondissons ces termes, plus nous nous pénétrons de la différence radicale entre l'Evangile et le Bouddhisme. Mais voici quelqu'un que l'on suppose avoir atteint à la félicité de la communion divine. Le ciel s'ouvre à son regard et une voix retentit à son oreille :

« Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis tout mon bon plaisir. »

La lutte contre l'influence du monde est si loin d'être, comme le déclare le Bouddha, une barrière contre la vie religieuse, qu'elle est proclamée comme la plus haute manifestation, l'évidence de son existence et la preuve de sa puissance! De la crèche à la croix, du désert à Gethsémané, nous sommes en présence d'une seule pensée absorbante: la gloire possible dans la souffrance de l'homme et le gain virtuel dans sa perte; quelle que soit notre estimation de la valeur dogmatique de cette idée, nous sommes contraints de lui assigner une originalité géniale.

Le dernier idéal du paganisme, celui où Juif et Gentil s'entre rencontrent, est le respect religieux pour la majesté royale, le désir de posséder un royaume.

Oui, dirons-nous, dans un sens abstrait, Christ lui aussi avait un tel désir. Lord Amberley dans son « Analyse des croyances religieuses, » prétend que, se tenant en dehors des grandeurs terrestres, le Christ a suivi le chemin qu'avait tracé Confucius qui assurait qu'il restait trois objets désirables et que la possession d'un empire n'est pas un des trois. Le noble lord tout simplement n'a saisi ni la beauté, ni la fraîcheur du paradoxe chrétien. Le philosophe chinois voulait dire qu'un homme pouvait être parfaitement heureux, bien que son but fût obscur et son influence insignifiante. A coup sûr, le Christ n'aurait pas contesté ce lieu commun. Mais il n'aurait pas pensé que le lieu commun méritât d'être le sujet d'une révélation spéciale.

La pensée maîtresse dans l'esprit du Christ n'est point qu'il ne faut pas, abstrairement parlant, convoiter un empire, mais bien le contraire. Dans son sens le plus élevé, l'empire est l'influence de votre esprit sur celui d'autrui, et le chrétien professe expressément d'exercer un tel empire. Il est partisan d'une sélection naturelle : « les saints jugeront le monde, » c'est dire que les meilleurs seront juges des moindres. Le chrétien déclare que sa mission est de constituer un royaume, d'introduire un nouveau gouvernement dans les affaires des hommes, de remplacer

l'empire des idées mondaines par celui des forces spirituelles maintenant dispersées et méprisées. Jusqu'ici le Christ s'accorde avec le Juif aussi bien qu'avec le Romain. Il croit que les hommes en tant qu'isolés, sont incapables d'agir, et il désire ardemment les voir unis comme serviteurs d'une théocratie dont la volonté sera leur loi et la loi leur volonté. Mais ici s'opère sa séparation du Romain et du Juif et le Maître se fraie un chemin qu'aucun n'a encore fréquenté. Du même sentiment qu'eux, quant au simple désir de posséder un royaume, il rompt avec eux quant à la façon de réaliser ce désir. Romain et Juif cherchaient à dominer sur les hommes extérieurement et ils luttèrent pour posséder un empire que conquerrait et que maintiendrait la force physique.

Le Christ ne veut pas de cet impérialisme, non, comme lord Amberley le pense, parce que c'était une source de grandeur humaine, mais parce que ce *n'était pas un royaume du tout*, dans le sens le plus réel du mot. Christ sentit, et sentit avec une justesse admirable, que tout empire tel que les Juifs et les Romains le réclamaient, c'est-à-dire théocratique, ne pouvait devenir permanent qu'au moyen d'un gouvernement intérieur, et que rien ne pouvait s'appeler sainte souveraineté de tout ce dont l'influence sur l'âme était nulle. Il sentit que le siège le plus élevé de l'autorité royale repose dans le cœur du peuple, que ce cœur ne pouvait être gagné que par l'amour et que l'amour ne pourrait être manifesté que par le sacrifice.

De cette pensée jaillit le grand paradoxe chrétien : « Le plus petit sera le plus grand ! » Etre grand dans l'acception la plus absolue du mot, c'est gouverner son cœur, mais pour y parvenir, il faut avant tout que le souverain se fasse sujet. Qui-conque voudra gagner l'amour des autres, le premier doit commencer par se livrer à l'amour des autres. « Si tu veux prendre laisse toi prendre. » *Captivity must precede captivation.*

Sous l'inspiration de ce suprême principe de moralité, le Maître conçut le noble dessein de fonder un royaume qui ne « pourrait jamais être ébranlé, » un royaume basé ni sur la force physique qui ne laisse que des ruines, ni même sur la

force intellectuelle d'un Platon, fondement qui ne subsiste que grâce à l'ignorance de la masse, mais sur un fondement qui repose sur la nature humaine elle-même : la capacité d'aimer.

Le Christ prétendit conquérir le cœur du monde et le conquérir en lui révélant son propre cœur. Les fondateurs de royaumes avant lui s'étaient efforcés de régner en déployant une supériorité personnelle. Le fondateur du christianisme résolut de soumettre l'humanité en s'offrant lui-même pour elle. Les rois des siècles antérieurs avaient vaincu leurs ennemis en les noyant dans leur sang, l'aspirant à ce nouvel empire résolut de s'assurer l'empire en répandant son propre sang.

Un but aussi étrange, un plan aussi paradoxal aurait suffi pour distinguer le christianisme de toutes les religions précédentes, mais un autre élément s'y ajouta qui renchérit sur l'étrangeté de l'Evangile et l'éleva au comble de son originalité.

La question résolue.

C'est aujourd'hui un fait acquis que Christ a atteint son but. Quelle que soit la place qu'occupe le mythe dans l'Evangile, la mythologie n'y entre pas. A cette heure sont posées dans le monde les premières assises d'un royaume comme celui que Christ voulut établir. Il n'y est question ni du royaume de la hiérarchie romaine, ni du royaume de l'église anglicane, ni du royaume du culte presbytérien, mais de ce qui, à la fois, les soutient et les couvre tous : le loyalisme d'une multitude d'âmes soumises à Celui qui est leur parfait idéal. Telle est la base et tel le couronnement de toutes les églises.

Qu'on se souvienne, en effet, que le christianisme, ni dans son essence ni même dans ses principaux traits, n'est une collection de principes moraux devant servir de règles à la conduite de l'homme. S'il n'était que cela, il serait facile de trouver ici et là des parallèles entre les maximes de Jésus et celles du Bouddha, de Confucius et de Lao Tsé. Qu'est donc le Christianisme ? Ce que n'est ni le Bouddhisme, ni le Confucianisme, ni le Taoïsme. Il est ce qu'est la communauté dans un royaume,

ce qu'est la fidélité à un prince. Le Christianisme ne met pas en première ligne les paroles spéciales de son fondateur, ni même le résumé de son enseignement, mais il contemple le Fondateur lui-même et fixe les yeux sur lui seul. Le Christianisme inclut tous les préceptes de la morale, mais tous ces préceptes liés en un faisceau ne sont pas l'essence de la foi chrétienne pour cette simple raison que la religion chrétienne *est* une foi. C'est la soumission du cœur à un idéal qu'il adore, l'attraction du regard vers un tableau qui subjugue l'âme et place la volonté sous une loi qu'elle aime. Le christianisme dans sa nature la plus profonde est une croyance esthétique, la vision d'une belle vie et la conviction que cette beauté par son union avec l'humanité est devenue comme l'expiation de la laideur humaine.

Il y a dans ce monde un royaume du Christ qui existe en réalité, dont les cœurs de ses sujets s'abaissent sans cesse devant lui, et au milieu de tous les changements dans les systèmes du gouvernement des hommes, au sein de toutes les transmutations dans le jeu de la pensée théologique, ce grand idéal n'a nullement baissé en puissance ni dans son règne. Voici donc la question que nous posons : L'idéal représente-t-il une réalité ? La réponse sera celle que nous ferons à cette autre question : L'idéal du Christianisme provient-il d'une réalité ? Est-il le développement des instincts naturels de l'esprit humain ou bien renferme-t-il quelque chose que cet esprit s'est trouvé incapable de créer ?...

Tel est le problème que nous avons essayé de résoudre et nous croyons être arrivé à établir qu'une seule réponse est possible. Si nous trouvons que la Judée « a moissonné où elle n'a point semé et recueilli où elle n'a point répandu », si nous voyons qu'elle est le berceau d'une idée qui dépassait sa force de conception, et quand elle vit le jour, sa puissance de compréhension ; si dans son contact avec les gentils, elle ne nous laisse découvrir aucun germe d'où cette notion ait pu sortir naturellement ; si nous constatons que cette idée ne répond ni en essence ni dans la vie à toutes les aspirations du monde païen, renversant de fond en comble la force physique, idéal

du monde , transformant le jugement qu'il porte sur la puissance mentale, reléguant dans l'ombre sa notion de la culture esthétique et plaçant sur une base tout autre l'espérance d'un royaume théocratique; si nous trouvons que cette idée arbore un nouvel étendard d'héroïsme, ne sommes-nous pas contraints de demander si, même au plus bas mot, nous ne nous trouvons pas en face d'une preuve d'une nouvelle vie dans l'humanité?
