Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 3 (1953)

Heft: 3

Artikel: L'idéalisme et la théologie de l'incarnation dans la pensée anglaise du XIXe siècle : F. D. Maurice ; J. Martineau ; J. H. Newman

Autor: Pucelle, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380595

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: 17.07.2025

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

L'IDÉALISME ET LA THÉOLOGIE DE L'INCARNATION DANS LA PENSÉE ANGLAISE DU XIXe SIÈCLE

F. D. MAURICE — J. MARTINEAU — J. H. NEWMAN

A Suzanne Martineau

Parmi les influences qui ont aidé l'idéalisme de l'ère victorienne à se former, celle des poètes et des théologiens est considérable. Ils lui ont montré la voie, les premiers *(Coleridge, Wordsworth, Browning)*, en préfigurant quelques-uns de ses traits essentiels par leurs intuitions anticipatrices ; les autres, en exprimant dans le langage religieux, surtout quand le théologien se doublait d'un philosophe, comme c'est le cas de J. Martineau, des perplexités, des aspirations et une foi identiques.

Mieux armés que les poètes pour la discussion et pour une expression dogmatique de la pensée par tout un passé de spéculation, soutenus par des notions élaborées par la tradition, les théologiens ont plus directement travaillé à la renaissance de l'idéalisme, soit en suggérant de nouvelles attitudes, soit en œuvrant parallèlement aux philosophes. Quand ils se laissent emporter par leur éloquence — et c'est plus ou moins le cas de tous les prédicateurs — ils tendent aussi, il est vrai, à faire œuvre littéraire, à s'éloigner de l'idéal de sobriété, de sécheresse analytique et de rigueur démonstrative des philosophes. Du moins les problèmes sont-ils substantiellement les mêmes, et s'ils les traitent dans un autre langage, ils le font souvent dans le même esprit.

1. F. D. MAURICE

En 1845, T. H. Green lisait avec enthousiasme, en même temps que les œuvres de Carlyle et celles de Ch. Kingsley, celles de F.-D. Maurice : *Theological Essays; Prophets and Kings of the Old Testament* [1]. Leur auteur est considéré, avec J. Martineau et J. H. New-

[1] Autres œuvres : *Moral and Metaphysical Philosophy; The Conscience, lectures on Casuistry*. F. D. Maurice était ouvert à l'influence de Kant ; il fut un des premiers à voir en lui le côté constructif ; cf. MUIRHEAD : *The Platonic tradition in anglo-saxon Philosophy*, pp. 158-159.

man (tous trois sont nés en 1805), comme un des trois grands leaders religieux de son époque [1] ; et il fut assurément un des plus influents. C'était un pasteur unitarien, converti à l'anglicanisme et rebaptisé. De bonne heure, il s'était convaincu de la nécessité de repenser les dogmes en leur donnant un sens plus libéral et accueillant. Egalement hostile à l'interprétation littérale des textes et aux abus de l'interprétation symbolique, seul recours contre une critique excessive, il tentait de dégager du christianisme historique un christianisme éternel capable de répondre aux besoins spirituels permanents de l'homme en lui donnant les moyens d'une régénération intérieure.

Dans *Prophets and Kings of the Old Testament* (1853), il retrace l'histoire d'Israël, peuple élu, souvent infidèle, mais auquel la lumière n'a jamais manqué. Il montre le développement, à travers cette longue histoire, de l'esprit prophétique, les appels du messianisme qui se font d'âge en âge toujours plus pressants. Cette voix des prophètes, toujours présente pour redresser la conduite des rois, parle pour nous aussi, et il y a dans la vie de tout homme une heure où il doit les écouter (Sermon III). Le chrétien n'est jamais dispensé de prendre à son compte leur enseignement, car le judaïsme est une longue préparation du christianisme. Aussi l'histoire du judaïsme figure-t-elle spirituellement celle de toute l'humanité.

Elle a pour nous une valeur éternelle, dégagée des circonstances contingentes : du particulier nous pouvons tirer l'universel (Sermon XXIII). Cette histoire est celle d'une *Révélation progressive*. F. D. Maurice tient beaucoup à cette idée. Il est intéressant de la rapprocher de celle du *Développement* appliquée par J. H. Newman au dogme catholique à peu près à la même époque (1846). Dieu a été présent dès l'origine à l'âme humaine, mais l'homme n'a perçu cette présence que peu à peu. L'idée fondamentale de F. D. Maurice est celle de la présence éternelle du Logos à la conscience, de la « proximité de Dieu » [2]. De là, une tendance à minimiser, peut-être à l'excès, l'importance de l'élément historique, pour exalter la valeur permanente de l'Evangile et pour intérioriser la religion, tendance qui le rend indifférent aux progrès de l'exégèse. C'est en cela que T. H. Green sera le disciple de F. D. Maurice autant que de F. C. Baur.

F. D. Maurice — et c'est ce qui motive sa rupture avec l'unitarisme — place l'Incarnation au centre de tout. Elle est l'instrument d'une *Rédemption universelle*. C'est cette Rédemption de tous, appelée à se renouveler à tout moment, qui réalise l'*Atonement* (réconciliation de l'homme avec Dieu). Elle s'opère dans l'union du

[1] SORLEY : *History of English Philosophy*, pp. 265-267.

[2] Cf. V. F. STORR : *The Development of English Theology in the XIXth Century*, Ch. XVIII, p. 341.

fidèle au Christ par le sacrifice (*The Doctrine of Sacrifice*, 1854) [1]. F. D. Maurice tend à adoucir les dogmes sur la vie future et se voit chassé de King's College à Londres en 1853 pour avoir remis en question la croyance aux châtiments éternels [2].

F. D. Maurice souffrait de la pluralité des confessions. Son père était un pasteur unitarien. Sa mère et ses sœurs ayant comme lui abandonné leur foi, mais pour aller à différentes sectes, il ressentait vivement le besoin d'une union par l'amour, plus efficace que l'adhésion intellectuelle [3]. Hostile à tout esprit de secte, il n'acceptait pour lui aucune dénomination, pas même celle de « Broad-Churchman » qu'on lui avait donnée. Bien qu'il professât un attachement profond à l'Eglise d'Angleterre, il n'en est pas moins, avec Ch. Kingsley (dont les sermons [4] ne valent pas les siens), un des principaux fondateurs de la *Broad Church* [5]. Soucieux de rapprocher les différentes confessions, il cherche sous les divergences ce qu'elles ont en commun, et esquisse l'idée d'une réconciliation (*The Religions of the World*, 1846). En faisant reposer l'apologétique sur une interprétation renouvelée de l'expérience religieuse sans renoncer à l'exercice de la raison, il était le continuateur direct de Coleridge [6]. Et en s'efforçant d'abattre les cloisons entre les sectes, en jetant les bases d'un christianisme élargi et intériorisé, il était en même temps le précurseur direct de T. H. Green et des Caird.

2. J. Martineau

Plus philosophe que F. D. Maurice, mais incomparablement moins que T. H. Green, James Martineau n'aurait pas sa place dans la présente étude si on s'arrêtait aux désignations extérieures, car il fut de plus en plus hostile à la philosophie hégélienne. Mais bien qu'il ait refusé de suivre T. H. Green et les Caird dans certaines de leurs conclusions, il partage entièrement leurs aspirations ; aussi peut-on jusqu'à un certain point considérer comme H. Jones [7] sa doctrine comme parallèle à la leur, et son influence — qui fut immense — comme s'étant exercée sensiblement dans le même sens.

[1] *Theological Essays*, Essay VI ; cf. E. C. Moore : *An Outline of the History of Christian Thought since Kant*, Ch. VI.

[2] Compte rendu par J. Martineau : *Essays, Reviews and Addresses*. I, pp. 219 sqq.

[3] Cf. Cl. Webb : *Religious Thought in England from 1850*, p. 85 ; A. W. Benn : *A History of English Rationalism in the XIXth Century*, II, p. 74.

[4] *Sermons for the Times*, 1863 ; *Village, Town, and Country Sermons*, 1877.

[5] V. F. Storr, *op. cit.*, p. 351, et A. W. Benn, *op. cit.*, II, 71-74.

[6] V. F. Storr, *op. cit.*, Ch. XVIII, p. 358 ; sur sa polémique avec Mansel, *ibid.*, p. 421 ; et A. W. Benn, *op. cit.*, II, 112.

[7] *The Philosophy of J. Martineau and the Idealism of the present day.*

J. Martineau était intimement lié avec T. H. Green, avec lequel il eut des entretiens fréquents et compréhensifs [1], si bien qu'on peut admettre qu'une influence réciproque s'est exercée de l'un sur l'autre.

J. Martineau eut une longue carrière qui couvre presque tout le siècle ; ses premiers essais remontent à 1840, et les trois grands ouvrages de sa maturité : *Types of Ethical Theory* (1885) ; *A Study of Religion* (1887), *The Seat of Authority in Religion* (1890) parurent tardivement. Ils semblèrent même anachroniques au moment de leur publication, et n'obtinrent pas toute l'attention qu'ils méritaient [2]. Mais, entre temps, J. Martineau avait beaucoup prêché et écrit ; et les idées qui se retrouvent dans ses œuvres massives étaient déjà partiellement connues, elles avaient fait leur chemin.

J. Martineau était, comme F. D. Maurice, un pasteur unitarien, mais il le demeura jusqu'au bout. Il n'en eut pas moins une évolution mouvementée [3] qui résume symboliquement celle de beaucoup d'esprits de son temps. Elle se divise en trois phases :

1. Comme Coleridge, il eut sa période « hartleyenne » qui s'étend jusque vers 1839. Il est alors mécaniste, utilitariste, disciple de Locke, Hartley, James Mill et Bentham. Ingénieur avant de devenir pasteur, il garda toute sa vie de cette formation première le besoin scientifique d'explication rationnelle qu'il s'efforça par la suite de concilier avec ses aspirations religieuses.

2. Entre 1839 et 1849, à la suite d'un séjour en Allemagne où il est l'élève de Trendelenburg, il change complètement ses vues : il reconnaît l'insuffisance du mécanisme, devient spiritualiste et découvre l'importance fondamentale de la liberté humaine. Il veut faire éclater le système rigide du déterminisme qui étouffe la personnalité, et se met en quête d'une philosophie où le devoir, les exigences de la conscience morale, aient la place centrale. Dans un passage autobiographique [4] d'une grande beauté, il décrit cet affranchissement. Sous l'influence des poètes Coleridge et Wordsworth, il découvre que l'homme cesse d'être l'esclave du déterminisme dès qu'il aperçoit l'*insularité* de son expérience personnelle, entouré qu'il est, non d'une universelle nécessité qui l'oppresse, mais de la marge d'un océan de possibles : c'est l'appel de Dieu, de l'Infini qui est en lui, et qui veut se réaliser dans le Fini. Dieu est à la fois hors de lui et en lui : hors de lui sous la forme d'un univers ordonné

[1] Cf. C. B. Upton : *Martineau's Philosophy*, Introd. Essay, p. xviii ; A. Seth (Pringle-Pattison) : *Martineau's Philosophy*, in *The philosophical Radicals and other Essays*.

[2] Cl. Webb, *op. cit.*, pp. 126 sqq.

[3] C. B. Upton, *op. cit.*, passim ; A. Caldecott : *The Philosophy of Religion in England and America*, pp. 343-353 ; V. F. Storr, *op. cit.*, pp. 457-462.

[4] *A Study of Religion*, Introd.

justiciable d'une explication causale et exigeant une Cause Première ; et en lui sous la forme d'une conscience soumise à un impératif qui porte la marque de l'Absolu. Monde des phénomènes au dehors, régi par la causalité. Monde de la conscience au-dedans où règne la liberté, privilège inaliénable du moi. *Tout l'effort de la philosophie est de faire se rejoindre les deux mondes.* Or, la causalité extérieure ne nous est révélée — comme pour Maine de Biran — que par l'exercice de l'action volontaire dont elle est un des aspects : le monde est donc un ensemble d'effets suspendus à la Volonté divine [1].

Toutefois — point capital — il serait aussi faux que dangereux d'aller de la considération du monde à celle du moi, du phénomène à la liberté ; car tous les philosophes qui ont procédé ainsi ont fini par engloutir le moi dans le monde ; ce sont des monismes qui abolissent la liberté (Spinoza ; Hegel). En morale, il faut préférer aux théories « hétéropsychologiques » qui vont du monde au moi les théories « idiopsychologiques » qui vont du moi au monde. De même, mieux vaut aller de la morale à la religion, afin de sauvegarder une religion de pure intériorité qui ne soit pas contaminée par l'objectivité, et dans laquelle les pratiques extérieures sont commandées par la poussée interne de la foi, manifestation de la présence de Dieu en nous ; religion non de simple dépendance et de servitude, mais d'adoption et d'engagement libre, où le choix individuel suppose un lien personnel avec Dieu.

3. Pendant la troisième phase, prolongement de la seconde, J. Martineau lutte de toutes ses forces pour maintenir dans sa pureté cette intuition volontariste contre les doctrines qui tendent à réduire la place de la liberté ou à l'absorber dans un monisme : matérialisme, spinozisme [2], hégélianisme sont mis sur le même plan. On retrouvera cette attitude dans l'œuvre de Pringle-Pattison. J. Martineau reproche à Hegel de faire de la liberté, qu'il prétend exalter, un déterminisme déguisé. Suivant la ligne de l'école de Tubingue [3], il minimise à l'extrême l'historicité de l'Evangile et s'avance fort loin dans la voie de la théologie libérale, se rapprochant ainsi des hégéliens, de T. H. Green et des Caird dont il se sépare à propos du monisme. Comme eux, il exalte une religion de pure intériorité, et va sans le vouloir dans le sens de l'immanentisme [4].

Ces trois phases peuvent être désignées ainsi : 1° *Intellectualisme* (système de la nécessité) ; 2° *Moralisme* (théorie de la conscience) ; 3° *Spiritualisme* (théorie de la foi). Mais entre ces deux dernières, il

[1] *Types of Ethical Theory*, Part. II.
[2] *A Study of Spinoza.*
[3] *Creeds and Heresies of early Christianity*, in *Studies of Christianity*, II, pp. 201 sqq.
[4] Cl. Webb, *op. cit.*, p. 16.

n'y a pas de coupure comme entre les deux premières : la théorie de la foi est l'épanouissement de la théorie de la conscience morale dont la valeur est absolue comme chez Kant [1]. En cela, J. Martineau est aussi pleinement dans la tradition de Butler [2] tandis que son volontarisme se rattache à la tradition française de la liberté contingente, saisie du dedans par introspection, et considérée comme un absolu (Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Royer-Collard) [3]. Le « fait fondamental de l'obligation » rejoint ainsi le fait fondamental de la liberté dont l'affirmation inlassable mène J. Martineau à un « individualisme éthique » [4]. C'est un trait remarquable de sa philosophie que le passage direct de la conscience humaine à Dieu, ce en quoi il suit Coleridge. Cet individualisme l'amène à rejeter le *critère collectif* selon lequel la société nous présenterait des vérités toutes faites ; ainsi que les *dogmes* transmis extrinsèquement par une tradition ecclésiastique. Pour reprendre la terminologie coleridgienne, il élimine entièrement la *croyance* au profit de la *foi*. Par l'effet de ces refus successifs, J. Martineau a été un grand isolé. Il s'est mis à dos non seulement les utilitaristes et les positivistes (dont sa sœur Harriet était au contraire un membre zélé et militant), mais encore les chrétiens agnostiques de l'école de Mansel, les Anglicans traditionnalistes irrités par son libéralisme en matière d'exégèse ; enfin, les Anglicans hégélianisants.

En infusant à l'unitarisme ancien une vie nouvelle par son appel au sentiment intime, et par l'intensité qu'il donne à l'expérience personnelle, il l'a véritablement réformé [5]. Il demeure pourtant unitarien, avec une nuance moderne, dans ses vues sur l'Incarnation : alors que pour F. D. Maurice, l'Incarnation du Christ est le pivot de l'histoire universelle, elle n'est pas pour J. Martineau un fait privilégié ; tout homme est en un sens une incarnation de Dieu ; celle du Christ n'a qu'une valeur exemplaire. Nous sommes à mi-chemin entre la *Religion dans les limites de la simple Raison* et les *Lay Sermons*, de T. H. Green.

Le schéma général de *A Study of Religion* reflète le dualisme déjà signalé entre le monde et la conscience. Dieu est saisi doublement : comme *Cause*, c'est-à-dire comme Volonté éternelle, créatrice et téléologique. 2° Comme *Perfection* présente dans la conscience et

[1] CL. WEBB, *op. cit.*, p. 145.

[2] V. F. STORR, *op. cit.* : « Martineau comme Butler entend dans la voix de la conscience les accents de la voix divine. »

[3] C. B. UPTON, *op. cit.*, p. 459.

[4] S. H. MELLONE : *Leaders of Religious Thought in the XIXth Century*, Ch. IV.

[5] *The Unitarian Position*, in *Essays, Reviews and Addresses*, II, pp. 371 sqq., et *The Three Stages of Unitarian Theology*, ibid., IV, pp. 567 sqq. ; cf. A. W. BENN, *op. cit.*, II, 69.

la liberté. Or, si c'est un principe identique qui agit au-dehors et au-dedans, c'est lui qu'il faut prendre tantôt comme principe d'explication de la Nature, tantôt comme principe de justification éthique, c'est-à-dire comme manifestation de l'Esprit en nous. Le tout est de savoir si ce dualisme est réellement surmonté par l'unité du principe sous-jacent aux deux types d'expérience qui correspondent respectivement à la science et à la religion. Toute la philosophie de J. Martineau n'est qu'un long effort dramatique pour dominer ce dualisme et pour unir la Nature et l'Esprit, le dehors et le dedans, au lieu de les juxtaposer. Il n'est pas sûr qu'il y soit parvenu, sa position théologique exclusive de l'Incarnation au sens fort ne lui en donnant pas le moyen, et l'hégélianisme qu'il rejette ne lui fournissant pas comme à T. H. Green l'instrument de la médiation.

3. J. H. Newman

Newman n'est pas à proprement parler un philosophe, et il s'en faut de beaucoup que sa pensée soit systématique [1]. Elle est indiscutablement centrée, après comme avant sa conversion au catholicisme (1845), sur le problème du salut dans et par l'Eglise. Il n'était pas porté, dit-il, vers la métaphysique, mais vers la logique et la morale [2]. Il ne se préoccupe pas de Kant et de Hegel comme tant de ses contemporains. Sa pensée, dit Cl. Webb [3], a quelque chose de fuyant (elusiveness). Malgré la *Grammar of Assent*, ce n'est pas essentiellement une théorie de la vérité qu'il esquisse, mais un itinéraire de l'âme à Dieu.

Cependant, les positions successives qu'il adopte et sa manière même de poser les problèmes contiennent des implications morales et métaphysiques dont quelques-unes correspondent aux préoccupations qui lui sont communes avec les théologiens et philosophes de son temps. Il est foncièrement anglais. Sa pensée puise dans l'humanisme chrétien dont il a assimilé toute la substance (les « Divines » du XVIIIe siècle ; Butler). D'autre part, sa conversion fut pour lui le dénouement d'une crise que toute sa génération a traversée comme lui. Enfin, les remous que cette conversion occasionna provoquèrent à l'intérieur même de l'Eglise anglicane à laquelle ses amis Pusey, Keble, Froude, étaient restés fidèles, un renouveau profond de spiritualité et une orientation nouvelle du culte (High Church ; anglo-catholicisme) [4]. Tout en étant spécifiquement théologiques, les problèmes que les tractariens s'efforçaient de résoudre

[1] Cf. Nédoncelle : *Introduction aux Œuvres philosophiques de Newman*, pp. 16-17, 196-197 ; F. L. Cross : *J. H. Newman*, p. 93.
[2] *Ibid., op. cit.*, p. 16, note 2.
[3] *Religious Thought in the Oxford Movement*, p. 11.
[4] M. Nédoncelle : *J. H. Newman, bienfaiteur des deux Eglises.*

(régénération par le baptême ; justification par la foi ; Incarnation et Réconciliation ; continuité de la tradition ecclésiastique et définition de la « catholicité ») se rattachaient plus ou moins directement à des problèmes philosophiques (recherche d'une base apologétique et critère de la vérité ; valeur de l'intention [1], lien entre la personne et la communauté ; conception de l'Histoire ; relation entre l'homme et Dieu).

Cl. Webb signale le rapport étroit qui existe entre ces problèmes et ceux de la philosophie idéaliste allemande qui se répandait en Angleterre à la même époque. Le « moralisme » des tractariens est, selon lui, un trait dominant et distinctif de ce mouvement. Il est fortement accentué chez Newman. C'est un trait qu'il tient de Butler ; mais il lui est aussi commun avec Kant [2] sur lequel Butler anticipait. L'influence de Kant n'est assurément pas directe ; mais Cl. Webb admet [3] qu'elle a pu cheminer jusqu'à lui à travers Coleridge et Wordsworth. Il souligne d'un autre côté le parallélisme qui existe entre la position de Kant et celle des évangéliques d'une part ; celle de Hegel et des tractariens de l'autre. Dans l'insistance de Kant sur la valeur absolue de la Bonne Volonté abstraction faite des conséquences, il restait quelque chose de la distinction de Luther entre la *fides informis* et la *fides formata caritate*. Les évangéliques demeuraient dans l'ensemble fidèles à cette inspiration, ce qui les conduisait, comme Luther, à déprécier les œuvres au profit de la foi. Par opposition à l'individualisme prononcé de Kant, Hegel affirmait au contraire que la moralité ne s'achève et ne se consacre, sous la forme d'une moralité sociale (Sittlichkeit) que dans le corps collectif, le Tout organique étant pour lui à la fois Etat et Eglise [4]. A cette tendance correspond chez les tractariens le besoin de s'incorporer à une Eglise, l'attachement aux sacrements conçus comme « le corps et l'expression de la vie divine » [5]. Entre les deux définitions de la foi, J. H. Newman optera pour la seconde, et c'est ce qui l'opposera aux évangéliques [6].

Or, nous retrouvons ici les deux thèmes dominants de l'idéalisme anglais : le *moi* et la *totalité organique*, d'abord en conflit, puis conciliés. Il va sans dire que J. H. Newman ne les amalgame pas à la

[1] Cl. Webb : *Religious Thought in the Oxford Movement*, pp. 63-64.

[2] Cl. Webb : *Religious Thought in the Oxford Movement*, Introd., pp. 13-15 ; Ch. III : *The Moralism of the Oxford Movement*, et VI : *Tractarian Moralism and its consequences* ; cf. F. L. Cross : *J. H. Newman*, Ch. VII : *Newman's Moralism*.

[3] *Op. cit.*, p. 15 ; cf. S. H. Mellone, *op. cit.*, p. 44 ; et déjà J. Martineau : *Personal Influences in present Theology*, in *Essays, Reviews and Addresses* ; I, pp. 263 sqq.

[4] *Philosophie des Rechts*, § 270.

[5] Cl. Webb : *Religious Thought in the Oxford Movement*, Ch. IV, pp. 83 sqq.

[6] *Ibid.*, Ch. III et IV ; S. H. Mellone, *op. cit.*, pp. 82-83.

manière hégélienne ; il les combine tout de même à sa manière, qui est à la fois théologique, morale et psychologique. Sans abandonner le point de vue du moi qui est son centre de perspective principal [1], il insiste tout à tour sur la double solidarité dans le temps et dans l'espace qui relie le fidèle à la tradition ecclésiastique *(An Essay on the Development)* [2] et à la société chrétienne imprégnée de culture humaniste *(The Idea of a University)* [3]. Parti de la « solitude du moi », il décrit l'itinéraire de l'âme à Dieu, grâce à un « personnalisme moral », ainsi que M. Nédoncelle l'a lumineusement montré [4]. L'*idée d'une université* dépasse donc l'horizon de la pédagogie pratique ; on y trouve l'esquisse d'un système des sciences où l'idée du tout détermine les parties, les pénètre et en conditionne l'agencement [5]. A ce propos, M. Nédoncelle observe que le souci commun à Newman et à Bosanquet est « ... de ne pas négliger la diversité de l'expérience qui compense leur dédain pour les satisfactions empiriques du savoir partiel ». « Mais, ajoute-t-il, ils divergent fortement par la transcendance que l'un pose en face de la conscience et à laquelle l'autre se refuse complètement. » Newman ne peut admettre que la philosophie suffise ; Bosanquet voit une illusion dans un Dieu transcendant. Il reproche à Newman « ... d'avoir nié le primat de l'intelligence et d'avoir repoussé l'absolu trop loin de nos prises, du côté d'une pure infinité, libre de connexion nécessaire avec le moi et ses limites. Pour lui, le fini et l'infini sont la chaîne et la trame de la réalité, et le Dieu transcendant est une chimère. Deux humanismes s'affrontent en cette occasion, et l'un paraît à l'autre inévitablement faux et équivoque » [6]. Chez Newman, il est vrai, ce rejet d'une métaphysique autonome est compensé par la teneur métaphysique du mystère chrétien auquel le moralisme n'est, en somme, qu'une voie d'accès. Dans leur critique de la doctrine luthérienne de la Justification, observe encore Cl. Webb [7], les tractariens mettaient l'accent sur l'Incarnation plus que sur la Réconciliation : c'est l'Incarnation qui est le « centre » de leur théologie. « La pensée de partager la gloire du Seigneur ressuscité l'emporte sur la confiance dans l'œuvre expiatrice de la Croix » [8] ; et dans l'eucharistie, ils voient plutôt un aliment que le sacrifice d'un Dieu [9]. L'aspect

[1] « Myself and my Creator » ; cf. NÉDONCELLE, Introd. à l'*Apologia*, trad. Michelin-Delimoges, p. LXXI ; et Introd. aux *Œuvres philos. de N.*, III, IV, V.

[2] Cf. J. GUITTON : *La notion de Développement et son application à la religion chez Newman.*

[3] Cf. F. TARDIVEL : *Newman éducateur*, Ch. III.

[4] Introd. aux *Œuvres philos. de N.*, III, IV, V et VII.

[5] *Ibid.*, VIII, p. 412.

[6] Introd. aux *Œuvres philos. de N.*, p. 187.

[7] *Religious Thought in the Oxford Movement*, Ch. IV, p. 83.

[8] BRILIOTH, cité par CL. WEBB, *op. cit.*, p. 89. — [9] *Ibid.*, p. 91.

sombre et pessimiste du luthéranisme s'éloigne. Le moi sort de sa solitude par l'initiative du Dieu qui, en s'incarnant, envahit la Nature pour la racheter et l'élever à Lui. Tout cela est d'une extrême importance, si on fait le rapprochement avec la théologie de F. D. Maurice et celle de J. Martineau : ce qui sépare ceux-ci, c'est précisément l'idée de l'Incarnation, présente chez l'un et absente chez l'autre. C'est le désir de réconcilier Dieu avec l'homme qui a conduit F. D. Maurice à abjurer l'unitarisme ; et si J. Martineau n'est jamais parvenu à concilier Dieu et le monde, c'est qu'il est demeuré unitarien jusqu'au bout ; le pouvoir médiateur lui manque. La théologie est donc bien prégnante d'une métaphysique. Pour T. H. Green aussi, l'Incarnation a été le problème crucial, celui sur lequel se jouait le sort de toute sa philosophie des rapports entre la Nature et l'Esprit [1], et la manière à la fois prudente et fervente dont il en a traité correspond chez lui à l'aboutissement d'une crise profonde.

D'autre part, il est bien certain que la théorie de l'inférence et de l'*illative sense* dans la *Grammar of Assent* correspond à une apologétique sinueuse d'allure empirique beaucoup plus proche du probabilisme butlérien que de la dialectique dans son inspiration et dans ses procédés. Cependant, chez Newman comme chez T. H. Green, l'humanisme chrétien est soutenu par un personnalisme moral. Le « moralisme » newmanien n'est que le vestibule d'une théologie de la Rédemption. La théorie de l'*assentiment* relie le moi à Dieu, le fidèle à l'Eglise. Elle fait la part des mobiles obscurs de nos croyances qui cheminent en nous par des voies inconscientes. Parmi nos croyances vivantes, il en est bien peu, estime J. H. Newman, qui procèdent de raisons claires, d'inférences correctes. Les preuves convainquent plus qu'elles ne persuadent, comme le disait Pascal ; et elles ne persuadent que sur le moment [2]. Parmi les mobiles obscurs de nos croyances, il en est de toutes sortes : ambiances sociales, influences personnelles (Coleridge les avait déjà relevées) [3]. Pour éprouver les motifs de crédibilité acceptables (car il ne s'agit pas d'un pragmatisme religieux), il convient d'explorer les couches profondes de la personnalité, de faire émerger ces motifs à la lumière, de les confronter et de les ordonner en les faisant converger en une probabilité qui a pour terme idéal la certitude dont l'âme a soif. Il faut toujours dépasser les preuves formelles, darder les fines antennes de l'*illative sense* et pousser plus avant les approches de la vérité. Non que la raison soit infirme ; mais elle n'est pas assez

[1] Nous utilisons ici notre thèse inédite : *La Nature et l'Esprit dans la philosophie de T. H. Green. La renaissance de l'Idéalisme en Angleterre au XIXe siècle.*

[2] Cf. *Grammar of Assent,* Ch. VI, § 1.

[3] *Additional Table-Talk,* pp. 324-325.

subtile. Il ne faut donc pas la répudier, mais l'assouplir, pour rejoindre et ratifier les données concrètes de l'expérience religieuse qui comporte toujours quelque chose d'individuel et d'incommunicable. Il y a dans ce nouvel *Art de persuader*, en même temps qu'un vif désir de rejoindre les enseignements traditionnels de l'Eglise, une humble acceptation des voies sinueuses de la pensée qui n'aboutit pas au relâchement des méthodes, mais à un effort pour serrer de près les problèmes. Ceux-là même qui ont déploré la conversion de J. H. Newman [1] y reconnaissent une sincérité, une loyauté intellectuelle inflexible. La recherche de la vérité ne va pas sans un grand sérieux et une ascèse morale sévère.

En dépit de ce qui le sépare de J. Martineau [2], J. H. Newman a en commun avec lui la forte insistance sur l'exigence intérieure de la conscience, sur l'intériorité de la loi morale et la certitude de la vocation spirituelle de l'homme. Seulement, cette vocation, ils n'en conçoivent pas l'épanouissement de la même manière.

Chef incontesté d'un grand mouvement religieux, J. H. Newman n'appartient à aucune des écoles philosophiques de son temps ; c'est un *outsider* de marque. Les infiltrations kantiennes que Cl. Webb aperçoit dans sa pensée peuvent être contestées ; il ne s'agit sans doute que de correspondances, de congruences. Mais elles suffisent à expliquer certains rapprochements ultérieurs, en tout cas, à les rendre moins étonnants : car ce qui est hors de doute, c'est l'influence que J. H. Newman exerça à son tour sur certains théologiens par ailleurs imprégnés d'idéalisme allemand : c'est le cas des auteurs du recueil *Lux Mundi* (1889). L'influence de T. H. Green y domine, mais celle de l'*Essai sur le Développement* n'en est pas absente [3]. T. H. Green lui-même, qui n'aimait guère le puseyisme, dit un jour dans une boutade : « Le plus surprenant, c'est que je me rencontre ici, bien que pour de tout autres raisons, avec le Dr Pusey. » [4] Les aspirations étant les mêmes, on est moins surpris que le Mouvement d'Oxford ait provoqué par émulation, chez des esprits qui étaient bien loin de le suivre, un effort pour renouveler leur vie religieuse, pour approfondir les motifs de leurs croyances, et pour mettre celles-ci d'accord avec leurs conceptions générales sur Dieu, le monde et la société.

JEAN PUCELLE
Professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers.

[1] S. H. MELLONE, *op. cit.*, Ch. III, p. 99.

[2] Cf. *The Seat of Authority in Religion*, Liv. II, Ch. I.

[3] CL. WEBB : *Religious Thought in the Oxford Movement*, p. 18 ; F. L. CROSS, *op. cit.*, Ch. VII, p. 103.

[4] R. L. NETTLESHIP : *Memoir of T. H. Green*, p. 172.