NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 6 1990

Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman

Olivier DE BERRANGER

p. 821 - 842

https://www.nrt.be/it/articoli/pour-une-lecture-theologique-de-l-histoire-chez-newman-17

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman

Avant de nous laisser guider par Newman vers une lecture théologique de l'histoire, comment ne pas tenter de brèves modulations sur son épistémologie? Qu'il me soit permis de les introduire par quelques vers de Paul Claudel dans ses *Cinq Grandes Odes*:

> Que me parlez-vous de la musique? Laissez-moi seulement mettre mes sandales d'or!
> Je n'ai pas besoin de tout cet attirail qu'il lui faut. Je ne demande pas que vous vous bouchiez les yeux.
> Les mots que j'emploie,
> Ce sont les mots de tous les jours, et ce ne sont point les mêmes!
> ...Ce sont vos phrases mêmes. Pas aucune de vos phrases que je ne sache reprendre[1]!

Dira-t-on que la *Grammaire de l'Assentiment* est à Newman ce que l'*Art poétique* est à Claudel? Avant d'être un ouvrage d'épistémologie, la *Grammaire* exprime le cheminement d'une intelligence vers la lumière d'un acte de foi pleinement pacifié. Mais elle est aussi un plaidoyer pour la foi ordinaire des chrétiens ordinaires et l'aboutissement de près de vingt-cinq ans d'efforts en vue de mettre au clair une philosophie de la connaissance[2]. Celle-ci plonge ses racines dans les études du jeune *fellow* au Collège d'Oriel à partir de l'année 1822. C'est sans doute pourquoi Newman s'y montre plus anglais que jamais! À 70 ans, remis de bien des épreuves à l'intérieur du catholicisme, il n'en reste pas moins oxonien,

---

1. P. CLAUDEL, *Cinq Grandes Odes,* coll. Oeuvre poétique de Paul Claudel, Paris, NRF, 1957, p. 265. Heureuse coïncidence, la Quatrième Ode, «La muse qui est la grâce», a été écrite par Claudel à Tientsin en 1907, d'où le poète recommandait par lettre à Jacques Rivière, dans un paragraphe qui commence par «livres à lire»: «tout ce que vous pourrez trouver de Newman» (cité par G. MARC'HADOUR, *Perte et Gain chez Paul Claudel,* dans *Bulletin de l'Association française des amis de Newman* n° 5 (1989) 15.

2. On peut en effet constater, dans les *Newman's papers,* manuscrits conservés à l'Oratoire de Birmingham (que nous citerons *NP*), qu'entre la fin de 1847, c'est-à-dire à son retour de Rome, et 1869, les notes consacrées par Newman au thème de l'assentiment sont nombreuses. Il semble avoir concentré sa recherche sur ce thème à la suite de sa réflexion sur le développement dogmatique et de l'*Essai* de 1845 qui en avait été le fruit.

de sorte que sa *Grammaire* est le témoignage exceptionnel de l'accord réussi d'une culture avec la foi.

En amont, nous irons chercher dans les *Conférences sur la doctrine de la Justification,* prononcées en 1837 à la chapelle Adam de Brôme, les convictions théologiques qui animaient alors le leader le plus prestigieux du Mouvement tractarien. C'était l'époque de la *Via media.* Curé de Sainte-Marie d'Oxford — dont dépendait la chapelle —, Newman n'était pas encore atteint par le doute sur son identité d'anglican. Les *Conférences* se font donc l'écho d'une réflexion absolument maîtresse d'elle-même, comme la *Grammaire.*

C'est à la lumière de ces deux faisceaux, projetés pour la première fois à plus de 30 ans de distance, que nous chercherons comment lire l'histoire en théologien. Non que Newman n'ait point consacré à l'histoire, ecclésiastique surtout, nombre d'essais de valeur. Mais ce sont les grandes arêtes d'une pensée qui nous retiendront.

I. - Épistémologie newmanienne

Malgré tout ce que Newman doit au platonisme christianisé des Pères alexandrins[3], son approche de la réalité commence toujours par «la matière concrète des faits». Apprendre à connaître, dit-il, c'est «rechercher ce que l'expérience de la vie humaine, telle qu'elle se déroule journellement devant nous, nous enseigne»[4]. Récusant toute espèce de théorie, fût-ce l'empirisme britannique, il ne veut pas quitter le sol des phénomènes dans leur flux continu, déclarant à propos de John Locke: «La pratique de l'humanité est trop forte à l'encontre du théorème antécédent auquel il voudrait la soumettre[5].»

On peut se demander si une telle volonté de s'en tenir aux faits, chez un esprit aussi imaginatif que Newman, ne serait pas à prendre comme une simple garantie critique contre soi-même. «Les phéno-

3. Cf. J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua,* London, Longmans, Green & Co., 1865, p. 25. Sur le «platonisme christianisé» des Alexandrins, en accord profond avec «l'âme anglaise», voir L. BOUYER, *Newman and english platonism,* dans *Monastic Studies* n° 1 (1963) 113-131.

4. J.H. NEWMAN, *An essay in Aid of a Grammer of Assent,* London, Longmans, Green & Co., 1898, (cité désormais *GA*, à partir de l'édition française des *Textes newmaniens,* Paris, DDB, 1975, introd., trad. et notes de M.-M. OLIVE; ici p. 230).

5. *GA* 224: Newman critique longuement LOCKE (1632-1704), dont l'*Essay concerning human understanding* est considéré comme représentatif de la position empirique.

mènes en eux-mêmes n'ont pas de sens», reconnaît-il (*GA* 127). Pourtant, comme il s'en explique dans l'une des nombreuses notes manuscrites qui ont précédé la rédaction définitive de la *Grammaire de l'Assentiment,* c'est la condition de l'esprit humain d'être d'abord «impressionné» (au sens propre du terme, celui de recevoir une empreinte) par des phénomènes qui ne dépendent pas de lui[6]. La connaissance comporte toujours cette part de passivité sans laquelle le sujet serait abandonné à ses créations, idéales peut-être, mais arbitraires.

Newman a recours aux «premiers principes» de la philosophie d'Aristote qu'un Richard Whately lui avait permis de découvrir dans le cercle oxonien des «noétiques». Il n'en retiendra pas, comme les thomistes, une doctrine des transcendantaux[7]. L'intuition spontanée du beau, du juste, du vrai et de leurs contraires resterait abstraite si elle ne puisait sa force dans les sentiments d'anxiété ou d'espoir, de colère ou d'admiration, qui lui donnent chair et muscles. Et c'est l'expérience accumulée depuis l'enfance qui permet à une personne de croître en connaissance. Mais il lui est nécessaire, si elle ne veut point laisser celle-ci se dissoudre ou se corrompre, de maintenir un haut degré de vigilance sur deux «facultés constitutives»: la mémoire et la conscience[8].

La mémoire est pour Newman un don merveilleux et fragile. Il se garde de la décrire uniquement comme une source d'informations multiples préalables à tout raisonnement; elle est encore ce grenier où chacun de nous engrange, le plus souvent à son insu,

6. *NP* A.18.11 (1860): dans ce texte de 5 feuillets, Newman cherche à expliquer les termes qu'il veut employer pour l'ouvrage qu'il prépare sur l'assentiment. Ceux-ci ne sont pas encore fixés de manière définitive. Il commence ainsi: «When I speak of phenomena I mean those impressions upon the mind which it is usual to call sensible. I use the word impressions, because the mind seems itself passive as to their coming or going.»

7. A.J. BOEKRAAD, dans *Philosophical Studies* 7 (1957) 111 s., a justement critiqué la position défendue par le P. ZENO, *J.H. Newman, our way to certitude,* Leiden, Brill, 1957, sur un concordisme entre les Universaux des scolastiques et les premiers principes newmaniens.

8. Un rapprochement peut être tenté entre ces principes newmaniens de la connaissance et la pratique ignatienne de «l'application des sens», ainsi que la recommandation de discerner «consolations et désolations», dans les *Exercices spirituels,* nn. 66 à 70 et 176. Ignace de Loyola accorde à l'imagination et aux sentiments spontanés une place qui correspond assez bien à celle que Newman leur attribue. Ce dernier n'a-t-il pas noté qu'à son avis, si saint Benoît avait formé l'intelligence de l'âge ancien et saint Dominique celle du Moyen Âge, c'est saint Ignace qui a «formé l'intelligence de l'ère moderne»? Cf. *Historical Sketches,* vol. 2, London, Longmans, 1906, p. 365-366.

tant d'impressions variées, prêtes à resurgir sitôt la sensibilité effleurée par une odeur, une couleur, les premières notes d'une symphonie ou d'un hymne liturgique.

La mémoire newmanienne ressemble si peu à nos «banques de données» électroniques! Pour son siècle, l'écriture, aussi précieuse que la lecture, demeurait l'auxiliaire indispensable du souvenir. Quand on a eu en particulier le privilège de consulter à l'Oratoire de Birmingham quelques-unes des milliers de pages noircies de sa main d'étudiant, d'homme mûr, ou de vieillard, on n'aurait pas l'idée d'interpréter de manière univoque le terme de *memoria technica,* par lequel il lui est arrivé de désigner l'écriture (*GA* 335). Ce qu'il entre de *technê* en elle signale la touche personnalisée d'un art de connaître dans lequel lui-même reste un maître.

Newman, citant Shakespeare, écrit: «La mémoire, c'est l'œil de l'esprit[9].» Par là, il résume d'un mot le rapport qu'il n'a cessé d'entrevoir entre la mémoire et l'imaginaire, rapport antérieur, souligne-t-il, à toute interprétation. Plus que l'auteur du *Songe d'une nuit d'été,* c'est Samuel Taylor Coleridge qu'il faut évoquer ici. Lorsque Newman définit la connaissance comme «vision», c'est à ce poète romantique qu'implicitement il se réfère. Le pouvoir du «regard»[10] doit être considéré, avec John Coulson, comme la «clé de voûte» de l'intelligence newmanienne de l'Idée. Pour Coleridge, puis pour Newman, c'est le pouvoir de rassembler les nuances variées du réel, d'abord observé à la surface, en une unité substantielle qui intérieurement l'habite. Ainsi, comme le peintre contemplant un paysage saura y percevoir d'un coup d'œil une harmonie qui échappe au passant, de même l'historien devinera l'unité cachée dans un passé confus d'éléments fragmentaires et dispersés[11].

Cependant, Newman sait garder ses distances avec une telle analogie. La raison en est, évidente chez lui, que, comparativement

9. *GA* 81: d'après W. SHAKESPEARE, *Hamlet,* acte 1, sc. 2, cité par M.-M. OLIVE, *Textes Newmaniens,* cité n. 4, p. 94, n. 2.

10. *NP* A.18.11. Newman, après les termes *phenomena* et *sensation,* a écrit le mot *consideration,* qu'il a rayé d'un trait de plume, lui substituant *regard* avec un point d'interrogation: «*Regard?* The mind actively contemplates these phenomena of sense... It remembers them when absent; it recognize them when they come again; it observes them when they come in the same order. It forms them into separate wholes; it traces that wholeness to a unity beyond themselves or external to them, and gives names to these assumed unities... This action of the mind I call regard.»

11. *GA* 389 s.: cf. J. COULSON, *Newman and the common tradition,* Oxford, Clarendon Press, 1970.

à la mémoire, la conscience occupe dans le microcosme humain une place bien plus grande encore. Conscience pré-kantienne, bien entendu, très éloignée de ce qui lui est advenu à l'intérieur d'un système qui fait du sujet, dans son attitude réflexe, le critère absolu de toute la philosophie. La conscience newmanienne se garde d'un tel anthropocentrisme et du moralisme qui en découle. Selon lui, le foyer de toute décision se trouve dans le jugement. Sur ce point, il s'inspire très explicitement de la *phronêsis* aristotélicienne[12]. Mais son expérience personnelle, irrécusable, d'une conscience placée devant Dieu avait trouvé son fondement bien avant de recevoir l'influence du Stagirite: c'était à Ealing, en 1816, lors de sa «première conversion»[13].

En termes newmaniens, la conscience est en nous «l'emblème» de notre condition de créature. C'est là, dans le sanctuaire du moi, que la responsabilité de chacun dessinera son destin singulier. C'est là que chacun peut trouver la capacité d'agir en homme libre malgré les contraintes ou les préjugés d'une société et d'une époque. Sans doute, Newman ne se fait pas illusion sur le nombre effectif de ceux qui témoignent héroïquement d'un tel courage. Mais il appartient à une génération qui se souciait peu de statistiques religieuses. Pour utiliser cette fois une expression qui évoque Dietrich Bonhoeffer, mais que Newman aurait aimée, la conscience, telle qu'il l'entend, est appelée à la résistance (au mal) et à la soumission (à Dieu).

Sur cette conviction, biblique à sa racine[14], va donc se greffer la doctrine de l'*Éthique à Nicomaque*[15] selon laquelle, «en toute

12. Dans une thèse inédite de philosophie, défendue à l'Université de Birmingham, B.J. MAHONEY, *Newman and Aristotle, the concept of conscience*, 1967, a tenté de retrouver les traces de l'influence aristotélicienne dans l'ensemble de l'œuvre de Newman. Selon Arnold, dit-il, l'hellénisme oxonien conduisait à une «claire intelligence» du réel, et la pensée hébraïque, dont s'inspirait le Mouvement d'Oxford, à une «ferme obéissance». Entre ces deux tendances, il y avait une «ineffaçable différence», que Newman aurait réconciliée dans sa pensée et dans sa vie (*ibid.*, p. 300).

13. Cf. C.S. DESSAIN, «Newman's first conversion», dans *Newman-Studies*, vol. III, 1957, p. 37-54 et notre étude: *Dogme et existence dans l'œuvre de Newman*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) 3-40.

14. La source néotestamentaire principale est, bien sûr, à chercher dans la *syneidêsis* paulinienne (cf. *Rm* 2, 15), mais elle couvre un champ beaucoup plus étendu, qui s'origine dans le don des premières Alliances noachique et abrahamique.

15. C'est en effet essentiellement à cet ouvrage d'Aristote — et en particulier au ch. VI de l'*Éthique à Nicomaque* — que Newman se réfère quand il traite de l'acte du jugement. Il en gardait un exemplaire à portée de la main dans son bureau à Birmingham.

matière concrète, le jugement est la faculté architectonique»[16]. Tous les autres «principes», sens de la beauté et de la laideur, intuition innée et cultivée du bien et du mal, imaginaire ou mémoire, ne sont, dans la pratique, que les instruments dont on doit, en tâtonnant, chercher l'accord, en vue de ce moment décisif où, discernant le vrai du faux, il faut choisir et agir.

Si mémoire et conscience trouvent dans la philosophie newmanienne un accueil aussi privilégié, il ne faudrait pas en conclure que la raison est ignorée. S'inspirant d'Aristote, Newman distinguait bien le *nous,* source des premiers principes, de l'*epistêmê,* cette «faculté seconde, familière avec la vérité ordinaire (des choses)»[17]. C'est déjà chez Aristote que Newman avait trouvé sa distinction fameuse entre assentiment notionnel et assentiment réel. Mais son génie propre lui a permis de mettre en lumière le «caractère de plénitude et d'absolu» qui s'attache à l'assentiment réel[18]. Par là, il s'apparente davantage à Pascal qu'à l'aristotélisme. S'alimentant à la même sève chrétienne que l'auteur des *Pensées,* il sait qu'aucun système philosophique ou politique ne peut ni produire ni étouffer une certitude d'ordre spirituel. Sans que, le plus souvent, on puisse rendre compte de «la série des inférences» que suppose cette dernière, elle est donnée aux simples comme aux virtuoses, grâce à «un instrument intellectuel bien trop subtil et spirituel pour être scientifique» (*GA* 444). Le sens illatif, cet instinct particulier qui guide une personne vers l'affirmation de la vérité, est l'organe d'une conscience qui «ne se repose pas sur elle-même, mais cherche obscurément à atteindre quelque chose au-delà d'elle-même» (*GA* 170).

16. *GA* 415 s.; cf. *NP* A.18.11: «Reflection... Again (the mind) goes on to the judgment, right or wrong... These acts of judgment or inference upon the sensation as well as the recognition of the sensation itself I call acts of reflection... True and false, is applied to thoughts and denotes the exact agreement or the disagreement of the thought with the thing to wich it belongs.»

17. ID., *Stray Essays,* éd. privée, 1890, p. 97, cité par E. SILLEM, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman,* Louvain, Nauwelaerts, 1969, p. 63.

18. *GA* 76: cf. ch. 6: «L'Assentiment considéré comme inconditionnel», p. 223 s. Selon D.W. HAWLYN, «History of Epistemology», dans *The Encyclopaedia of Philosophy,* New York, Collier Macmillan, 1972, vol. 3, p. 13, la «définition notionnelle» chez Aristote donne seulement une connaissance des «termes» et la «définition réelle» une connaissance des «essences» à partir de la loi de causalité. Newman, lui, critique une «conception abstraite» de la loi de causalité, visant non pas Aristote ou la scolastique, mais les vues de David Hume, qui excluaient l'hypothèse du miracle (cf. *GA* 127-134 et 141). Toutefois, il est exact de reconnaître que Newman lui-même refuse d'entrer en métaphysique. Les questions sur le fini et l'infini lui paraissent devoir «être mises délibérément de côté» (*GA* 289). Il ne s'en est heureusement pas tenu à cette formulation négative à propos du mystère du mal et du rapport du temps à l'éternité.

II. - Newman théologien

Lorsqu'en 1874 Newman préfacera la troisième édition de ses *Conférences sur la Justification,* il concède qu'elles exigeraient bien de légères retouches pour être en parfait accord avec l'enseignement catholique. Mais, affirme-t-il, la doctrine de ce volume est fondamentalement cohérente avec celle des théologiens romains, dont il cite plusieurs représentants. L'originalité de sa démarche s'y manifeste cependant d'un bout à l'autre. Et il est significatif de constater que la seule référence qu'il éprouve alors le besoin d'ajouter en note à sa *Grammaire* souligne sa critique incisive de «l'inférence formelle» érigée en système[19]. Pour lui, l'assentiment de la foi n'est pas plus le fruit d'un raisonnement qu'une simple expérience sensible. C'est, dit-il, une sorte d'«instinct surnaturel» qui, une fois reçu par quelqu'un, lui donne la capacité de surmonter toute objection et entraîne une confiance absolue en la vérité divine de la révélation (*JF* 253, 267). L'analogie de la *phronêsis* lui ayant ainsi permis de décrire l'acte de foi, il en tire une double conséquence. La première, dira-t-il avec humour, c'est que «la vie n'est pas assez longue pour une religion d'inférences» (*GA* 155); la seconde, c'est que la foi à l'état pur n'est qu'une abstraction. Celle-ci est toujours vécue au singulier par des personnes dans le contexte social particulier de leur temps et de leur culture.

La *Grammaire de l'Assentiment* opère une distinction, à première vue discutable, quoique classique, entre religion et théologie. La «religion» y est entendue au sens de foi spontanée et vivante, tandis que la «théologie» y est présentée surtout comme science. Certes, le dessein d'ensemble de cet ouvrage, mis en évidence par la belle citation de saint Ambroise que Newman a placée en exergue de la *Grammaire,* éclaire le propos: «Ce n'est pas dans la dialectique qu'il a plu au Seigneur de sauver son peuple[20].» Entre «l'exposition élaborée, subtile, triomphante, d'une vérité complètement développée et heureusement ajustée, exactement balancée sur son axe et imprenable de n'importe quel côté, comme une vue scientifique», d'une part, et, d'autre part, «un fait capable de retenir l'attention et de pénétrer» l'esprit des «gens sans culture, les jeunes, les personnes occupées, les affligés», Newman a choisi sa voie. Son but

19. *GA* 362-368; cf. ID., *Lectures on the Justification,* London, Longmans, Green and Co., 1874, p. 256, n. 1. C'est cette édition que nous citerons désormais par le sigle *JF.*

20. Saint AMBROISE, *De fide ad Gratianum,* 1, 5, 42, *PL* 16, 537.

n'est autre que de «soutenir» ces derniers et de «les encourager dans leur passage à travers la vie»[21].

Celui qui s'exprime de la sorte est un pasteur. Il le fut dès le temps de son premier ministère en 1824, comme diacre anglican à l'église Saint-Clément d'Oxford, et il le restera jusqu'en 1890, lorsqu'il mourut cardinal de l'Église romaine à l'Oratoire d'Edgbaston, en plein faubourg populaire de Birmingham où, hormis quelques brefs déplacements, il avait vécu durant 39 ans[22].

C'est donc en pasteur soucieux du peuple de Dieu que Newman combat sur deux fronts lorsqu'il rédige la *Grammaire*. Il s'en prend d'abord à une religion de salon, purement décorative ou littéraire (*GA* 478 s.). S'il nous est facile de le suivre sur ce point, son affirmation répétée qu'on ne peut être à la fois «croyant et en recherche» peut aujourd'hui étonner. À vrai dire, c'est au doute systématique des protestants libéraux qu'il s'en prend alors, avec cet avertissement prophétique déjà présent dans sa 5e Conférence de 1837: «Puissions-nous deviner où nous conduisent leurs prémisses avant qu'il ne soit trop tard!» (*JF* 128).

Il est cependant incontestable que la *Grammaire de l'Assentiment* réserve ses critiques les plus vives à une autre forme de détournement théologique, si l'on ose dire. Les pages que Newman y consacre à la logique formelle, et plus précisément au syllogisme, sont peut-être ce qu'on a jamais écrit de plus fort contre la prétention scolastique de tout définir. Faisant violence au réel, toujours particulier et incommunicable, une telle prétention est en effet oublieuse de «cette scène vivante de l'univers» qui passionnait Newman. «Il n'existe rien de tel qu'une humanité stéréotypée», écrit-il... «Chaque chose a sa nature propre et sa propre histoire». Si le syllogisme peut faire ressortir des ressemblances notionnelles, «la réelle *differentia*» des êtres lui échappe (*GA* 354-356). Une théologie qui se définirait donc d'abord comme science avoue paradoxalement son incompétence, car «la science a trop de simplicité et d'exactitude... pour être la mesure des faits» (*GA* 358). Or, en théologie, il s'agit de faits dogmatiques. Les événements salutaires que ceux-ci symbolisent n'ont jamais frappé l'esprit à la manière d'arguments abstraits. Ils l'atteignent jusque dans ses plus profondes racines affectives.

21. *GA* 188. Nous avons cru devoir modifier légèrement la ponctuation de la traduction du P. Olive pour une meilleure compréhension du texte.

22. Newman avait fondé la première communauté anglaise de l'Oratoire de saint Philippe Neri à Maryvale, près de Birmingham, le 1er février 1848. L'Oratoire se déplaça à Edgbaston le 16 février 1852.

Et Newman de s'exclamer: «Comme elles sont brûlantes les paroles de saint Paul quand il parle de la Crucifixion de Notre Seigneur et de sa Mort! Quel est le secret de cette flamme si ce n'est (l') affirmation dogmatique (sur) 'Le Fils de Dieu'? Pourquoi la mort du Fils devrait-elle être plus effroyable que n'importe quelle autre mort, si ce n'est que Lui, tout en étant homme, est Dieu?» Et pourtant, demande-t-il par contraste, qui dira que les doxologies qui confessent le dogme «ont la subtilité, l'aridité, la froideur de la pure science scolastique?» (*GA* 201).

L'incompétence que Newman attribue à cette théologie, rangée du côté de l'assentiment notionnel, n'a rien à voir avec la «docte ignorance» de la grande théologie, y compris celle de saint Thomas d'Aquin. Son reproche vise, semble-t-il, l'état de l'enseignement catholique tel qu'il le déplorait à son époque, comme ses Conférences de 1852 sur l'*Idée d'Université* le prouvent. Plus largement, il lui était pénible d'observer chez ses contemporains, en Angleterre, une religion si aseptisée que la plupart se seraient offusqués, disait-il, qu'on leur «parle de Notre Seigneur ou de la Bienheureuse Vierge ou des saints Apôtres comme d'êtres réels», comme s'ils avaient vu «le personnage d'un tableau sortir de son cadre»! (*GA* 117). Mais d'un autre côté, les distinguos sans fin de l'École le mettaient profondément mal à l'aise. Il y devinait trop une sorte de rationalisme masqué, impuissant à nourrir la vie spirituelle. Comme anglican, il avait magistralement montré, dans son *Prophetical Office of the Church,* que la théologie constituait, avec le sacerdoce et le pastorat, l'un des trois ministères indispensables à l'équilibre ecclésial. Son fameux article de 1859 dans *The Rambler* sur «La consultation des fidèles en matière de doctrine» confirme que c'était toujours sa position en tant que catholique. Et dans la *Grammaire* encore, Newman ne nie pas la nécessité de l'investigation théologique. Mais, s'il reconnaît la validité des concepts dans l'exposition de la vérité, il n'en demeure pas moins convaincu de leur indigence pour accéder au mystère[23].

En quel sens Newman est-il un théologien? Une note lapidaire

23. Cf. *GA* 183, 208, 215, *passim.* B. GRIFFITHS, *The Marriage of East and West,* London, William Collins Sons and Co., 1982, a noté l'importance de la théologie newmanienne pour le dialogue avec les religions asiatiques. Mais déjà, J. MONCHANIN, *In Quest of the Absolute. Indian culture and the fullness of Christ,* Madras, 1957, p. 50 s.: «Le mysticisme chrétien est trinitaire ou n'est rien. La pensée indienne, si profondément focalisée sur l'unicité de l'Un..., ne peut être sublimée dans une pensée trinitaire sans une crucifiante nuit obscure de l'âme. Elle a à passer par une métamorphose, une passion de l'esprit.»

de l'édition des *Conférences sur la Justification* parue en 1874 donne la réponse:

> Si les Pères ne sont pas froids, tandis que les gens d'école le sont, c'est parce que les premiers écrivent en leur propre nom, tandis que les seconds sont des logiciens ou des controversistes. Saint Athanase ou saint Augustin ont une vie qu'un système de théologie n'a pas (*JF* 31, n. 1). Les hommes sérieux ont affaire à des réalités et non à des conceptions abstraites, ils entrent dans le champ de la vérité pratique, non dans des répertoires de controverse; ce qui leur importe n'est point de réfuter un adversaire mais d'enseigner les pauvres... (*JF* 99).

C'était dans sa 4e Conférence de 1837 que Newman évoquait déjà ainsi les Pères de l'Église, les seuls véritables modèles qu'il ne cesse d'avoir devant les yeux dans toute son œuvre, indissolublement pastorale et doctrinale. Et s'il tient à ne pas se détacher d'hommes comme Irénée ou Augustin, dit-il dans sa 8e Conférence, ce n'est point qu'il leur attribue quelque infaillibilité à titre individuel, mais parce que leur vie témoigne pour leur enseignement et qu'en réalité «ils représentent l'Église tout entière» (*JF* 180).

On sait qu'au-delà d'une fascination pour l'époque des Pères, éprouvée dès l'âge de 16 ans à la suite de sa lecture de l'*Histoire de l'Église* de Joseph Milner[24], Newman s'est consacré jusqu'à l'épuisement à une étude rigoureuse de leurs écrits. Ce sont donc eux qui lui fournirent, avec l'Écriture, l'alimentation constante de sa pensée, de sa prière et de son action. Ce sont eux qui ont fait de lui un théologien avant d'en faire un catholique.

Il faut néanmoins se garder de durcir, comme Newman a eu parfois tendance à le faire, l'opposition ici relevée entre scolastique et patristique. Plus important, nous semble-t-il, serait de souligner qu'en accord avec l'attrait qu'il éprouvait pour l'Église ancienne, Coleridge et la tradition anglaise l'ont aidé à exprimer un autre attrait, plus profondément enfoui dans le cœur de tout homme, et qu'il faut bien appeler le désir naturel de voir Dieu. Mais il savait que, seule, la révélation historique s'offre à la contemplation de qui ose pénétrer avec «les yeux de la foi» dans l'économie du Mystère éternel[25]. Newman s'est d'ailleurs efforcé de distinguer l'aspiration proprement mystique que la familiarité des Pères grecs

24. *Apologia...*, cité n. 3, p. 7.

25. Cf. *GA* 379. On sait comment en notre siècle H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946, a mis magistralement en lumière l'enseignement de la Tradition sur le désir du Surnaturel, que l'homme ne peut exiger mais reçoit au-delà de son attente cachée.

et latins entretenait chez lui, d'une simple émotion esthétique. Il écrivait en 1839 dans le *British Critic*, dont il était alors le directeur:

> Notre époque est plus pratique, l'antiquité chrétienne était plus contemplative; celle-ci avait adopté une religion mystique; la nôtre est plus littérale. Comment pourront donc en notre temps être satisfaits les désirs et les sentiments de notre commune nature, puisque, si autrefois ils étaient nourris par les symboles du langage et des rites, ceux-ci ont presque disparu aujourd'hui? Je me demande si le goût pour une poésie d'essence religieuse n'a pas, d'une certaine manière, pris la place du profond esprit de contemplation qui animait l'Église ancienne[26].

Revenant sur ce thème dans un écrit non publié du 26 janvier 1861, Newman discernera chez les Pères eux-mêmes la lente progression d'une théologie systématique:

> Plus nous nous enfonçons dans l'antiquité, plus nous trouvons une représentation du grand Mystère dramatique et scénique (si je peux m'exprimer ainsi), plus poétique; et plus nous avançons dans le temps, plus cette représentation se fait austère et scientifique. Ou, ce qui revient au même, dans les premiers siècles la foi se sert de l'Écriture pour l'exposition de la doctrine, et de la raison dans les temps plus récents. Les formulations plus anciennes ont une plus grande richesse et les plus récentes une plus grande consistance (*NP* A. 28.8).

Le mystère infini de Dieu, pressenti par la conscience, ne se donne en réalité à l'humble croyant comme au plus grand docteur que dans la confession de foi trinitaire. Newman, si attaché au *Symbole Quicumque*, attribué à Athanase, qu'il se sent obligé de le citer à peu près dans tous ses livres, interprète une fois son argument principal avec une formule augustinienne: Dieu est *Tres* et *Unus* et non pas *Unum* (*GA* 187). Cette interprétation, donnée comme en passant, livre la clé de l'herméneutique totale présente dans l'œuvre de Newman. Chez lui, comme chez ses contemporains allemands Moehler ou Scheeben, Écriture et Tradition sont inséparables parce qu'elles proviennent de la même source et y conduisent sûrement ceux qui en ont soif. C'est la source du Dieu Vivant, Père, Fils et Esprit.

Les diverses parties de l'Écriture convergent dans une multiplicité de langages, mais aussi de louanges, vers l'accomplissement de la révélation du Mystère unique par le Verbe fait chair. Comme Newman le dit dans sa 8e Conférence sur la Justification, le processus

---

26. J.H. NEWMAN, «Prospects of the Anglican Church», dans *Essays critical and historical*, London, Longmans, Green and Co., 1871, vol. 1, p. 288.

de «transformation des ombres en substances» qui s'opère entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance dévoile toute «l'Économie (manifestée) à la plénitude des temps... Le Christ est venu justement en vue de cela, rassembler en un seul tous les éléments de bien dispersés à travers le monde, les faire Siens, les illuminer par Lui-même, les renouveler et les refaçonner en Lui» (*GA* 193).

Le volumineux *Tract 85* sur «La relation de la Sainte Écriture au Symbole de la foi catholique», rédigé entièrement par Newman et publié en septembre 1838, confirme l'ampleur de cette perspective reçue des Pères. Le «système divin», y répète-t-il à l'envi, ne nous est pas «livré à la surface des Écritures; il est contenu en elles d'une manière latente»[27]. La Bible, loin de devoir être isolée, entre dans une sorte de triade que Newman ne cessera de tenir d'une main comme un faisceau de témoins inséparables:

> D'un côté, nous avons le cœur humain qui attend, l'Écriture qui sanctionne et l'histoire qui fournit *(provides)*, en une convergence de trois témoins; et de l'autre, nous avons seulement ceci: l'Écriture qui ne fournit pas encore la forme et la plénitude de ce qu'elle sanctionne *(ibid.)*.

Dans sa 5e Conférence sur la Justification, affirmant la nécessité d'un «recours spécial aux Pères en tant que commentateurs *(expositors)* de l'Écriture», Newman déclare:

> (Les Pères) font ce que le simple examen de tel ou tel contexte particulier ne peut assurer de manière satisfaisante, ils nous donnent accès aux réalités dont l'Écriture parle. Ils ne nous disent pas seulement ce que les mots veulent exprimer dans leur sens étymologique, ou philosophique, ou classique, ou scolastique, mais ce qu'il veulent dire actuellement, ce qu'ils veulent dire dans l'Église chrétienne et dans la théologie (*JF* 121).

Revenant encore sur l'accomplissement des Écritures à la fin de sa *Grammaire,* Newman écrira: «L'événement est la véritable clé de la prophétie, et il concilie des descriptions contradictoires et convergentes, en les incorporant dans une description commune représentative.» Pour reconnaître le Messie, ajoute-t-il, nous ne disposons pas seulement des «paradoxes» bibliques mais de l'expérience de l'histoire qui permet de les «interpréter». Quelle histoire? L'histoire du «Royaume du Messie», «l'histoire réelle de l'Église» (*GA* 526 s.).

27. ***Tracts for the times*, London, Rivingstons, 1841, vol. 5, p. 14, 19, *passim*.**

III. - Histoire et sainteté

En 1841, Newman, tout en accordant à l'histoire chrétienne une grande valeur significative, avait livré un jugement plus complexe sur ce qu'aujourd'hui nous appellerions «le cercle herméneutique»:

> C'est déjà un inconvénient de ne pas disposer d'un bon commentaire de l'Écriture, c'en est un autre de manquer d'une théologie systématique. Mais, après tout, le Credo nous livre les éléments essentiels de la doctrine, et l'Écriture est, pour l'esprit croyant, en quelque sorte son propre interprète. Tandis que les prévenances de Dieu à travers son Église durant dix-huit siècles, même si elles sont contenues comme en épure dans la prophétie, ne sont consignées ni dans une formule symbolique, ni dans quelque document fondamental assez clair pour transmettre sa signification et assez précis pour imprimer ses caractères en chaque chrétien. Il est difficile d'estimer à juste prix le tort que nous cause l'ignorance de l'histoire pour une vision intégrale de la vérité de l'Évangile... Et pourtant, l'histoire du passé s'accomplit dans le présent. Le présent est le lieu de notre épreuve. Pour accorder notre comportement à ses divers aspects avec justesse et d'une manière religieuse, il nous faut les comprendre. Or, pour les comprendre, il faut avoir recours aux événements passés qui y ont abouti. Car le présent est un texte, le passé son interprétation[28].

La position de Newman sur la méthode historique, bien qu'il ait eu maintes fois à l'exprimer pour critiquer celle d'auteurs libéraux, tels Milmann, Lewis ou Gibbon, n'est pas d'abord polémique. Il y a chez lui une foi primordiale en l'action de Dieu dans le monde dont Butler lui avait appris à reconnaître le caractère analogique. Mais c'est peut-être sa controverse avec Gladstone, postérieure à la publication de la *Grammaire,* qui lui permettra d'affiner cette méthode en fonction de l'herméneutique totale qu'il avait découverte chez les Pères. Celle-ci l'avait gardé en effet de toute naïveté historiciste. Il s'accordera, certes, avec le Premier ministre britannique, pour affirmer qu'il faut «maintenir la vérité et l'autorité de l'histoire, la valeur inestimable de l'esprit historique».

> Comme l'Église est une création divine et sacrée, écrit-il dans sa *Lettre au Duc de Norfolk,* ainsi, et de la même manière, son histoire, avec sa formidable production d'événements, la foule des acteurs éminents qui y prennent part, et sa littérature multiforme, quelque souillées que puissent être ses annales à cause du péché et de l'erreur des hommes, et bien qu'elle ne nous soit pas transmise en système ou par des auteurs inspirés, oui, cette histoire est, elle aussi, une œuvre sacrée.

28. ID., *Essays...*, cité n. 26, vol. 2, p. 249.

L'histoire est l'un des «lieux théologiques» auxquels les catholiques ont traditionnellement recours, rappelle-t-il, mais gardons-nous d'en «attendre plus qu'elle ne peut fournir»:

> L'histoire ecclésiastique contiendrait-elle l'entier dessein de Dieu plus que le texte de l'Écriture?... Pour ma part j'atteste qu'il n'est point de doctrine de l'Église qui puisse être rigoureusement prouvée par une évidence historique... Dans tous les cas, il y a une marge laissée à l'exercice de la foi dans la parole de l'Église[29].

Il apparaît donc nécessaire de pousser plus avant notre interrogation sur la nature de la méthode historique chez Newman. S'il insiste sur le besoin d'un critère autorisé d'interprétation qui ne se trouve ni dans l'Écriture seule ou la Tradition seule, ni a fortiori dans l'aspiration du cœur humain abandonné à lui-même ou l'histoire de l'Église observée superficiellement, c'est d'abord parce qu'il porte son regard plus loin, sur l'histoire générale de l'humanité. Il a ressenti jusqu'à l'angoisse l'obscurité du destin du monde. «Pourquoi, se demande-t-il, la terre a-t-elle une histoire théologique aussi spéciale?» (*GA* 290). « Ce qui frappe l'esprit avec tant de force et de peine», ce n'est pas la présence de Dieu à ce monde, mais plutôt son absence: «Un silence qui parle», confesse-t-il dans la *Grammaire,* non sans une série de «pourquoi» qui font écho aux cris des psalmistes et s'achèvent avec l'exclamation du prophète: «Vraiment, tu es un Dieu caché, Dieu d'Israël, Sauveur[30]!»

Qui ne se souvient de cette sombre page de l'*Apologia,* naguère traduite par Jankélévitch, où Newman se révèle comme pris de vertige face au démenti constant que le panorama du monde semble infliger à sa certitude de l'existence de Dieu? C'est dans cette même page qu'exprimant sa solidarité radicale avec les péchés dans l'Église, il distingue en ceux-ci comme l'écho assourdi d'un mal omniprésent à travers l'histoire du monde[31]. «Le mystère réel, insistera-t-il dans la *Grammaire,* c'est non pas que le mal ne doive jamais avoir de fin, mais qu'il ait pu avoir un commencement. Même une restauration universelle ne pourrait défaire ce qui a été ou justifier le

29. ID., *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching,* London, Longmans, Green and Co., 1876, vol. 2, p. 311-313. Sur la méthode historique chez J.H. Newman, comparée à celle de M. Blondel, on se reportera à l'ouvrage de P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme,* Paris, Cerf, 1988, p. 353-368.

30. Cf. *Is 45,* 15, dans *GA* 479 s., et plus haut, p. 432. Comparer avec B. PASCAL, *Pensées,* Brunschvicg, n° 242 et 751.

31. J.H. NEWMAN, *Apologia...,* cité n. 3, p. 241; cf. ID., *Oeuvres philosophiques,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 452. Newman se réfère à cette page de l'*Apologia* dans *GA* 479, n. 8.

mal comme étant la condition nécessaire du bien» (*GA* 481).

De tels aveux, et bien d'autres dans l'œuvre de Newman, l'apparentent à tous les écrivains chrétiens qui ont pensé l'histoire tragiquement, parce qu'il n'ont pas voulu éluder ce qu'il appelle lui-même d'une formule audacieuse «une aliénation chronique entre Dieu et l'homme»[32]. Ce type de pensée, il faut s'en souvenir, se conjugue chez lui à une anthropologie résolument personnaliste. Quelle que soit la puissance de corruption des démons sociaux qui tentent de faire échec à l'espérance en l'homme, Newman ne perd jamais de vue la singularité des êtres et des situations. De plus ce génial précurseur d'une sociologie moderne des idées est en même temps sensible aux contradictions et aux paradoxes de l'histoire, ce qui le situe bien au-delà d'une simple quête méthodologique.

Telle est la raison pour laquelle nous nous proposons maintenant de chercher, dans les Conférences de 1837, la manière dont Newman a traité le problème de la «justification par la foi seule» chez Luther. Par là, nous semble-t-il, il fournit sa propre clé de lecture théologique de l'histoire, ou plutôt sa compréhension d'une histoire théologique de la sainteté.

Dans ces Conférences, qui se présentent encore comme un recours à la *via media* entre Rome et la Réforme, notons d'abord l'honnêteté intellectuelle de leur auteur à l'égard de ceux qu'il critique. Il n'y épargne aucun effort pour faire ressortir ce qui lui apparaît juste et conforme à l'authentique tradition, que ce soit chez un Mélanchthon, ou dans le texte de la Confession d'Augsbourg, ou mieux encore dans les écrits de Martin Luther lui-même (*JF* 181, 215, 244, 331 s.). Plus globalement, il indique, dès sa première Conférence, la cohérence interne du principe de la foi justifiante chez ce dernier, avec une clarté telle que certains lecteurs pressés n'ont pas manqué d'en conclure qu'il le faisait sien. C'est oublier que, chez Newman, la cohérence interne d'une théorie n'est pas une preuve de sa vérité. Dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne,* il montrera que la «conséquence logique» d'une idée n'est que l'une des sept notes permettant de vérifier l'authenticité de sa croissance historique. Mais, dès 1837, les *Conférences sur la Justification* ont fait l'analyse impitoyable d'un système «préalablement établi» qui, loin d'échapper au nominalisme qu'il préten-

32. *GA* 481. Comparer ID., *Sermons preached on various occasions,* London, Burns and Oates, 1881, p. 144-146 (sermon de 1850); et déjà *The Via Media of the Anglican Church,* London, Longmans, Green and Co., 1838/1901, Lect. 14 § 19.

dait réfuter chez les scolastiques, risque, selon lui, d'y retenir la vérité captive.

Après avoir mis en relief, chez Luther, la beauté de l'obéissance du Christ «substituée à la nôtre au regard de la justice de Dieu» (*JF* 24), Newman, grâce à une étude directe des passages de la Bible sur lesquels s'appuyait l'ancien moine augustin, prouve qu'une justification qui ne changerait l'homme que par imputation serait précisément étrangère à l'Écriture: «Il faut que le dessein de salut soit unifié dans ses termes et leur compréhension: si nous sommes seulement dits être justes, nous sommes aussi dits avoir la justification, dits plaire à Dieu..., dits être sauvés par les œuvres, et donc les graves blessures de notre nature demeurent intouchées» (*JF* 56 s.). Cela n'est pas conforme au mystère de l'Alliance dans sa substance, puisqu'avec le Nouveau Testament le temps des ombres est révolu. Ou alors, il faut en conclure que la réalisation de la Promesse nous laisse en deçà de son contenu même.

Newman n'en adopte pas pour autant l'hypothèse opposée, attribuée par lui à des «prêcheurs populaires du romanisme», qui ferait de Dieu le spectateur de nos bonnes actions (*JF* 186 s.). Cette vue serait le fruit d'une lecture encore plus superficielle de l'Écriture que celle qui aboutit à la réduction luthérienne. Mais, à l'encontre de cette dernière, ce qu'il veut surtout exposer, c'est la véritable obéissance chrétienne. Ni exaltation du libre arbitre ni accomplissement de rites formels, celle-ci est simplement la preuve de l'amour. La foi, en effet, est inséparable de la charité, et celle-ci est d'abord don de Dieu, signifié et nourri par le baptême et l'Eucharistie.

Ici, la force de Newman est de s'appuyer principalement sur les mêmes écrits de saint Augustin où Luther entendait fonder sa perspective. Grâce en particulier à une étude du *De Spiritu et Littera* et du *De Natura et Gratia,* Newman montre que la Loi nouvelle de l'amour imprime dans les baptisés une énergie vivante, génératrice, que le principe de la *Sola Fides* est incapable de soutenir[33]. La justification opérée dans le Christ sanctifie réellement ceux qui, par l'accueil de son Esprit, croient en lui. Newman a une formule saisissante: «Obstruer le pouvoir sanctifiant de la justification, c'est comme si on empêchait un homme de respirer: alors, c'est la mort ou ce qui juste la précède» (*JF* 88).

Pourvu que soit confessée sans ambiguïté cette efficacité intérieure de la grâce, le Christ est alors reconnu «non seulement comme

33. *JF,* surtout la 2e Conférence: p. 34, 35, 36, 43, 45, 46, 48, 50, 53, 58, mais aussi p. 214.

l'auteur du salut de la race humaine tout entière, mais comme le Sauveur de chacun de nous pris individuellement à travers toutes les étapes de son itinéraire chrétien et en chacun de ses actes» (*JF* 186). Il n'y a donc pas hétérogénéité entre l'événement du Christ qui serait (selon le luthéranisme) comme complet en lui-même, et un salut qui (selon le romanisme populaire) reposerait finalement sur nous. Newman a déblayé sur ce point le chemin œcuménique et fait œuvre d'authentique précurseur. Il a su montrer l'homogénéité de l'obéissance parfaite du Christ avec la foi vécue de ceux qui, par la réception sans réticence de l'Esprit du Ressuscité, pénètrent dans le mystère de sa filiation: «Ce qui, en Lui, prit place comme à l'Origine, se poursuit dans la succession de ceux qui héritent de Sa plénitude...» (*JF* 207).

Cet argument des *Conférences sur la Justification* est capital pour entrer dans une lecture théologique de l'histoire selon Newman. Le premier peut-être, et avec une vigueur inégalée, il a su diagnostiquer dans la thèse luthérienne un véritable extrinsécisme du salut. Si l'événement du Christ n'est pas intériorisé par la présence de l'Esprit dans le Corps ecclésial et la vie des chrétiens, cela conduit à faire de Jésus soit, avec l'idéalisme hégélien, la figure symbolique d'un mythe séculier, soit, avec le piétisme kantien, un sujet moral exemplaire sans fécondité réelle. Au mieux, il reste la tentative de Kierkegaard pour retrouver une contemporanéité avec le Christ qui défierait l'angoisse de l'histoire[34]... Newman, lui, a simplement admis avec la Tradition chrétienne la pleine historicité du Messie et mis en lumière chez les modestes croyants de toute génération une aptitude à devenir co-acteurs de la grâce à travers ses diverses médiations sociales ou sacramentelles et ainsi à répondre à ce que

34. Voir sur ce point J.M. LUSTIGER, *Le choix de Dieu,* Paris, Falloux, 1987, p. 566-567: «La référence de Hegel au christianisme est liée à l'avancée luthérienne tout autant que le piétisme de Kant. Tout l'éveil occidental de la raison et de la liberté critiques a constitué une expérience religieuse. C'est le cœur de la crise de la conscience occidentale... Il ne s'agit pas d'une évolution religieusement neutre et extérieure au christianisme, il s'agit finalement d'un mouvement interne au champ de la foi. Le problème de la Réforme pose donc des questions plus graves et plus difficiles pour la réunion des Églises que l'Orthodoxie. Ici, des frères se sont disputés qui doivent se reconnaître comme frères dépositaires du même patrimoine. Avec les Églises de la Réforme, il s'agit de la crise interne à tout l'Occident et il faut en résoudre les contradictions pour arriver à une réconciliation. D'où l'impossibilité pour la réunion avec les Églises de la Réforme de faire l'économie d'un travail réflexif approfondi. Sinon tous les problèmes resurgiraient du jour au lendemain. Mais l'œcuménisme est une tâche urgente, d'autant qu'il engage le sort de l'humanité occidentale et sa responsabilité à l'égard des autres pays, des autres cultures.»

le Concile Vatican II nommera «un appel universel à la sainteté».

«Qu'est-ce qui transforme l'action en histoire?» demande le philosophe[35]. Newman répond en théologien, avec saint Augustin: c'est la présence et l'exercice de l'amour[36]. Renvoyant dos à dos «sceptiques» et «enthousiastes», il écrira dans la *Grammaire de l'Assentiment* qu'il ne peut y avoir de «chrétiens probables» (*GA* 309 s.). Quiconque se confie exclusivement soit en la raison, soit en l'illusion de ses sentiments, passe à côté de la liberté de la foi. Car si la décision responsable est déjà la marque d'une conscience dans le champ ordinaire de l'action historique, qu'en est-il du risque fondé sur «l'espérance du monde à venir»? Dans sa 11e Conférence, Newman, commentant la définition que l'Épître aux Hébreux donne de la foi, décrit celle-ci comme un instinct spirituel «indépendant de l'expérience» et qui permet néanmoins au chrétien de «réaliser», dans la contemplation comme dans sa pratique quotidienne, un complet «assentiment au caractère divin de la révélation» (*JF* 253; cf. *He 11,* 1).

La justification est coordonnée au temps. Elle est d'abord reçue sous la forme d'un pardon gracieux accordé dans une condition pécheresse. Mais ce serait gravement méconnaître la profondeur du pardon de l'envisager seulement de manière privative, comme un pur effacement du passé. L'œuvre de l'Esprit noue dans le baptisé un rapport d'alliance, dont la nouveauté est présente à chaque instant du parcours chrétien, parce qu'elle le plonge dans une perspective eschatologique. Celle-ci, à son tour, n'a rien d'un saut dans quelque vague transcendance. Elle donne au contraire l'audace d'obéir par amour et modèle chacun de nous, dans son humanité concrète, à la ressemblance du Fils éternel.

On sait combien la figure du Christ médiateur, dans son incarnation, son humiliation et son exaltation, est présente d'un bout à l'autre de l'œuvre écrite de Newman[37]. Guidé par l'herméneutique des Pères, il percevait avec clairvoyance que cette figure se trouve objectivement située au centre de l'Économie salutaire. Si, pour lui, elle n'est pas qu'une sorte de chiffre qui permettrait de décoder l'énigme humaine, c'est parce qu'elle est organiquement reliée à l'œuvre de l'Esprit qui est Seigneur. Dès lors, ce qui prit place au temps de Jésus avec la luminosité unique d'un pur frag-

35. Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit,* Paris, Seuil, 1983, vol. 1, p. 319.

36. Cf. *JF* 29, avec citations de saint Augustin, p. 34, n. 2 et p. 35, n. 1.

37. Comparer J.H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century,* London, Longmans, Green and Co., 1833/1871, trad. fr. P. VEYRIRAS et M. DURAND, *Les Ariens du quatrième siècle,* Paris, Téqui, 1988, p. 64-75 avec *JF* 219 et *GA* 565.

ment, peut se poursuivre tout au long de l'histoire de l'Église. Parmi bien des scories, celle-ci en reproduit l'Image et manifeste toujours à nouveau ses clartés cachées (cf. *JF* 149 s., 170, 205-207, 219-221).

Le thème newmanien de l'Image, dont on n'a pas ici à évaluer la part qu'il doit à l'héritage chrétien du platonisme, a ceci d'original qu'il désigne l'empreinte du dogme vivant de la foi dans l'âme du croyant. Si Newman privilégie les martyrs et les saints en tant que *chief-actors* de l'histoire de l'Église, c'est parce que ces derniers se sont laissé entièrement saisir par la brûlante vérité qu'ils confessaient. Ils ne sont pourtant que les représentants d'une multitude innombrable — mais non anonyme — d'humbles baptisés en qui le Christ a imprimé son Image. C'est là le principe chrétien de la conversion et de la fraternité, dont Newman se plaît à montrer, à la fin de la *Grammaire,* qu'il s'est en premier lieu réalisé chez les pauvres (*GA* 544 s.).

Dans ses *Conférences* de 1837, le protagoniste du Mouvement d'Oxford, engagé corps et âme dans une action destinée à restituer à son Église la vigueur des origines, était comme ébloui par la splendeur de deux doctrines tirées de l'Évangile johannique: d'une part, ainsi qu'il la décrit, «la glorieuse *Shekinah* du Verbe Incarné» et, d'autre part, l'inhabitation trinitaire[38].

Dans la manière remarquable dont Newman relie ces deux doctrines, on ne trouve nulle trace de docétisme ou de monophysisme. L'Incarnation est toujours visée par lui dans son unicité comme l'événement récapitulatif de toute la Révélation. Mais cet événement demeure. Le Verbe incarné reste spécialement présent dans l'histoire par le moyen des sacrements et l'union qu'il réalise en Personne avec chaque chrétien (*JF* 148). La grâce de croire en lui est «donnée», «implantée» et «possédée» comme une «faculté» permanente correspondant à l'inhabitation de la sainte Trinité inaugurée au baptême[39]. Mystère indicible peut-être, mais non point mysticisme, car c'est une vérité dogmatique qui est ici exposée. Les

38. *JF* 190; cf. 144-146. Sur la *shekinah,* comme présence de Dieu dans l'Ancien Testament, cf. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix,* Paris, Aubier, 1974, vol. III*, p. 49-54; pour l'usage johannique de ce terme transposé en grec, cf. J. GROSJEAN, dans *La Bible. Nouveau Testament,* Paris, NRF, 1971, notes à *Jn 1,* 14 et *Ap 7,* 15.

39. *JF* 139-145; cf. 163 s. Au sujet de l'inhabitation trinitaire, comment ne pas évoquer l'expérience mystique de sainte Thérèse d'Avila, dont elle rend compte au ch. 6 des VII[e] Demeures du *Château intérieur?* Une autre carmélite, la bienheureuse Édith STEIN, *Être fini et Être éternel,* Louvain, Nauwelaerts, 1957, p. 407, s'exprime sur ce point avec concision: «La grâce mystique offre l'expérience de ce que la foi enseigne: l'inhabitation de Dieu dans notre âme.»

saints ne sont que des témoins, plus transparents que d'autres, d'un don commun.

Pas de docétisme ni de monophysisme non plus, parce que Newman, poursuivant son investigation théologique, en arrive au point de tension le plus extrême de toute l'histoire: par la Croix, les douleurs visibles du Verbe fait chair sont perpétuellement rappelées à la mémoire chrétienne (*GA* 567). Mais ici encore, Newman ne se contente pas du regard de la mémoire sur l'extériorité d'un fait historique. La Croix du Christ, dit-il, doit «pénétrer en nous *(must be brought home to us)* comme une puissance, et ceci est proprement l'œuvre de l'Esprit» (*JF* 175).

Ainsi, l'acte de foi ne saurait être

> une pure impression, ou une lueur fugitive sur l'âme, ou une connaissance, ou une émotion, ou une conviction qui trouverait sa fin en elle-même, mais le commencement de ce qui est éternel, l'opération d'un pouvoir logé à demeure qui agit de l'intérieur de nous, en dehors de nous, et autour de nous, travaille en nous si puissamment et si intimement en union avec notre volonté que, dans un sens véritable, il n'est qu'un avec elle... (*JF* 302).

Tel est le principe même d'une histoire de la sainteté et donc de toute l'histoire. Le temps est donné aux hommes pour unir leur volonté, dans l'action comme dans la passion, à celle de Dieu.

Au terme de cette brève étude d'un sujet trop riche, quelques questions méritent sans doute d'être posées.

La première s'adresserait à l'intériorité de la lecture théologique de l'histoire telle que nous avons cru la découvrir chez Newman. Comme Günter Biemer notamment l'a signalé, le travail de la Parole dans la vie des chrétiens pris individuellement fut aussi observé par lui dans le déroulement historique de l'Église tout entière. C'est pourquoi le «sens illatif de l'Église pourrait être entendu comme le principe même de la Tradition» et «l'acte de la Tradition comme le fonctionnement de la conscience de l'Église»[40]. Développement et assentiment sont corrélatifs.

Plus largement encore, comme nous l'avons indiqué, Newman ne s'intéresse pas à l'histoire d'une Église qui serait située hors du cours séculier des événements. Une étude attentive de sa biographie montrerait à quel point le rapport dialectique de l'Église au monde passionna ce chercheur. Sa coûteuse décision de 1845 exprime

40. G. BIEMER, *Newman on Tradition*, London, Burns and Oates, 1967, p. 146 s.

au paroxysme son combat en vue de trouver la lumière. C'est alors l'infaillibilité de l'Église qui s'est imposée à lui, non seulement pour garantir l'authenticité du développement dogmatique, mais, selon ce qu'il en dit lui-même dans l'*Apologia pro vita sua,* comme un «pouvoir qui, vu dans sa plénitude, est aussi formidable que le mal gigantesque qui l'a provoqué»[41].

Toutefois, nous avons voulu suggérer qu'à la racine de la compréhension du temps, chez Newman, la doctrine de la justification l'emporte sur l'ecclésiologie. Pour lui, pensons-nous, si l'historicité est comme placée sous la sacramentalité, celle-ci, à son tour, ne se déploie qu'à partir du mystère plus intérieur du temps. Jean Guitton, dans un ouvrage dont Paul Ricœur a écrit récemment qu'il n'a «rien perdu de son acuité», avait montré comment les apories de l'expérience du temps, dans les *Confessions* de saint Augustin, faisaient ressortir qu'il est la «forme spirituelle» de l'action[42]. La richesse scénique des divers *Essais historiques* de Newman suggère sans doute chez lui une filiation grecque du récit à travers l'école romantique anglaise. Sa théologie de l'histoire, elle, est augustinienne. S'il a su observer le cours souvent déroutant des événements extérieurs et le mouvement des idées, il n'en était pas moins d'abord fasciné par cette *distentio animi* qui, selon saint Augustin, définit le temps[43]. *Distentio,* oui, mais aussi *intentio,* parce que l'histoire n'est pas seulement une réalité qui se déroule en l'homme ou du point de vue de l'homme. S'il nous est permis de proposer une lecture théologique à la fois si originale et si profondément traditionnelle chez Newman, c'est que, comme Augustin, il soumet totalement le mouvement de son intelligence à celui de la Révélation.

Le temps est racheté, c'est-à-dire assumé par le Verbe Incarné jusque dans sa mort et sa victoire sur elle. L'intuition quasi musicale de l'artiste et l'esprit philosophique se conjuguent ici pour mettre en lumière un sens de l'histoire qui se reçoit avant même de se créer. À cause de cela peut-être, une telle pensée échappe à beaucoup de modernes. Mais précisément sont-ils assez modernes? L'intériorité newmanienne vient à bout de toute espèce de narcissisme philosophique ou théologique à cause de son intelligence de

41. J.H. NEWMAN, *Apologia...,* cité n. 3, p. 249; trad. S. JANKÉLÉVITCH, cité n. 31, p. 461.

42. J. GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin,* Paris, Vrin, 1933, cité par P. RICOEUR, *Temps et récit,* cité n. 35, p. 19, n. 1 et p. 37, n. 1.

43. Il s'agit du fameux texte du Livre XI des *Confessions,* magnifiquement analysé par P. RICOEUR, *Temps et récit,* cité n. 35, p. 19-54.

l'espace catholique du mystère. Elle donne à ceux qui lui accordent leur confiance de sortir des formes toujours renaissantes du «provincialisme du moi» (*JF* 330). Elle fait naître en eux une perception aiguë de «l'Attente des nations»[44]. Une telle intelligence nous est aujourd'hui plus nécessaire que jamais.

République de Corée — Séoul 133.100 Olivier DE BERRANGER
Catholic Church
Song Dong Gu, Ok Su Dong 511-12

Sommaire. — L'auteur s'interroge d'abord sur l'épistémologie de J.H. Newman. Celui-ci a reconnu qu'en ce domaine l'influence d'Aristote fut prépondérante. Mais son concept de conscience a aussi un enracinement biblique. En quel sens Newman est-il un théologien? se demande-t-on ensuite. Récusant une notion scolastique de cette définition, Newman, préoccupé de la foi des pauvres, en a appelé à une compréhension de la théologie qui s'origine chez les Pères grecs et latins. On propose alors une lecture théologique de l'histoire chez Newman, fondée sur deux œuvres maîtresses, l'une de sa période anglicane, *Conférences sur la Justification* (1838), l'autre de sa période catholique, *La Grammaire de l'Assentiment* (1870). Newman n'a jamais congédié l'effort rationnel, pourvu qu'il se conjugue avec l'intuition artistique et l'expérience spirituelle. Sa théologie de l'histoire l'apparente donc à la famille augustinienne.

44. Cf. *Gn 49*, 10 (Vulgate), cité *JF* 312; *GA* 523 et 563.