NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

67.2 N° 3 1945

Le centenaire de la conversion de Newman

Edgar HOCEDEZ (s.j.)

p. 296 - 310

https://www.nrt.be/fr/articles/le-centenaire-de-la-conversion-de-newman-2960

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE CENTENAIRE DE LA CONVERSION DE NEWMAN

Le 9 octobre 1845 Newman abjurait le protestantisme et était reçu dans l'Eglise catholique.

John Henri Newman passe pour un des meilleurs prosateurs de la littérature anglaise et le meilleur du XIX[e] siècle ; ses sermons sont considérés comme de purs chefs-d'œuvre de style. On est d'accord pour célébrer, avec Hürter, la subtilité et la perspicacité de son génie, son érudition patristique, son esprit critique, la finesse extrême de son observation psychologique. Nul n'a exercé une influence aussi profonde sur la pensée religieuse de ses compatriotes, tant catholiques que protestants. Cette influence ne s'est pas limitée à l'Angleterre ; elle s'est fait sentir aux Indes et sur les deux continents ; et aujourd'hui elle est encore agissante. Il ne conviendrait pas de laisser passer inaperçu ce glorieux anniversaire.

Nous n'avons pas l'outrecuidance de reprendre, après Thureau-Dangin, le récit émouvant de cette conversion. Dans les pages qui vont suivre, nous nous proposons seulement de rechercher et de montrer l'apport du grand cardinal à la pensée théologique (1).

Sous l'influence de Pusey et de Hawkins, Newman s'était adonné, à Oxford, à l'étude des Pères. De l'étendue de son érudition et de la sagacité de sa critique témoignent toutes ses œuvres, et très particulièrement ses travaux spéciaux, comme son histoire de l'arianisme : *The Arians of the fourth Century*, 1833, où déjà est inculquée l'idée de la nécessité d'un magistère doctrinal ; de même encore son article sur la formule de saint Cyrille : *Saint Cyril's Formula of the* μία φύσις σεσαρκωμένη, 1858, dont Chapman louait l'érudition « stupéfiante » et la parfaite clarté.

(1) Nous ne pouvons donner ici la bibliographie du sujet que nous traitons. Nous espérons que les circonstances permettront de publier bientôt notre *Histoire de la théologie au XIX[e] siècle*, où le lecteur trouvera la justification de nos assertions. Pour le moment nous nous contentons de renvoyer à la meilleure étude en langue française que nous connaissions sur la matière : H. Tristram et F. Bacchus, *Newman*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XI, c. 327-398.

Il excella aussi dans la controverse religieuse : à la dialectique parfois subtile se mêlent les observations les plus fines de la psychologie et l'humour le plus anglais. A ce genre appartiennent les *Tracts for the Time,* qui lancèrent le mouvement d'Oxford, sa controverse avec Kingsley, ses conférences : *Lectures on Catholicism,* 1851, sa *Letter to Pusey on his recent Eirenicon,* 1866.

Il est plus admirable encore comme prédicateur. Les témoignages contemporains sont unanimes sur l'impression profonde, irrésistible, inoubliable, produite par ses sermons d'Oxford : *Sermons bearing on Subjects of the Day,* et *Parochial Sermons* (plus tard réédités sous le titre *Parochial and plain Sermons*). Même aujourd'hui, leur simple lecture suffit à faire comprendre l'action qu'il a dû exercer sur son auditoire : personne n'a jamais possédé à un tel degré le talent d'évocation et de suggestion.

Après sa conversion, Newman nous apparaît surtout comme l'apologiste incomparable du catholicisme. Le but immédiat qu'il se propose est généralement de prouver que seul le retour à l'Eglise romaine peut préserver de dissolution le christianisme et sauver la vie religieuse en Angleterre : on peut dire que c'est le thème principal et comme caractéristique de son apologétique ; thème qu'il présente parfois en raccourci sous ce dilemme : « ou catholique ou athée ». Quelquefois cependant il élargit la question, pour considérer la religion en général et la défendre contre les incrédules et les sceptiques. Au reste, certaines de ses œuvres anglicanes rentrent de plein droit dans l'apologétique générale, comme ses deux *Essays,* si intéressants et si suggestifs sur les miracles, réunis, dans la dernière édition, sous le titre : *Two Essays on Miracles,* 1870. Ses écrits catholiques s'adressent, tantôt à ses anciens amis de la Haute Eglise, qui ne l'ont pas suivi, tantôt à un public plus large.

C'est une pensée de défense religieuse qui le détermina à la fin de sa vie à rééditer ses œuvres protestantes : il s'en explique ainsi. « Un auteur ne peut détruire ce qu'il a fait paraître. Pour prévenir le danger qu'un autre réédite après sa mort certaines de ses œuvres pour soutenir une cause qu'il a répudiée, il n'a qu'un moyen, c'est de rééditer lui-même le texte primitif, en ajoutant des notes, pour expliquer en quoi

ce texte a cessé de satisfaire son jugement ». Newman catholique réfutant Newman protestant, habile manière de faire l'apologétique du catholicisme.

Même lorsqu'il cherche à justifier sa propre conduite, cette apologie personnelle se tourne en apologie du catholicisme. Ainsi son *Essay on the Development of Christian Doctrine*, commencé avant son abjuration, mais publié après 1845, tout en expliquant sa conversion, venge l'Église de l'accusation d'avoir corrompu la doctrine en ajoutant des dogmes nouveaux. Son premier écrit catholique : *Loss and Gain, or the Story of a Convert*, 1848, dépeint l'évolution de la pensée d'un étudiant d'Oxford passant au catholicisme. Cette fiction fut écrite pour couper court aux faux bruits répandus au sujet de son entrée dans l'Eglise romaine et au sujet des convertis en général et du mouvement d'Oxford.

Ses discours adressés aux protestants et aux catholiques : *Discourses to mixed Congregations*, 1849, tiennent, comme on l'a remarqué, le milieu entre la controverse et la théologie. Ils traitent, d'une façon magistrale et avec une perfection de style inimitable, de la nature et de la grâce, de la foi et du doute, des souffrances du Sauveur et de sa sainte Mère.

En 1850 au moment où l'on cherchait à soulever l'opinion publique contre le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre, la dénonçant comme « une agression papale », Newman s'appliqua à dissiper les préjugés protestants contre l'Eglise : *Lectures on the present Position of Catholicism in England*. Ces conférences s'adressaient au grand public ; d'autres, visant un public plus restreint : *Lectures on certain Difficulties felt by Anglicans in submitting to the catholic Church*, pressaient les adhérents du mouvement d'Oxford de joindre l'Eglise romaine, en leur montrant que l'idée d'une Eglise établie est incompatible avec les principes mêmes du mouvement.

En 1864 les attaques outrageantes de Kingsley décidèrent Newman à écrire sa célèbre *Apologia pro vita sua*, qui expose avec candeur et une scrupuleuse loyauté toute l'évolution de sa pensée religieuse. « Cette émouvante autobiographie se trouve être un chapitre de l'histoire générale » de cette époque. Ecrite dans le but de montrer sa parfaite sincérité dans chacune des étapes de son ascension vers la pleine lumière, cette apologie retourna l'opinion protestante en sa faveur et,

par contre-coup, fit plus que « tout le reste de la littérature religieuse » de l'époque « pour abattre la défiance des Anglais à l'égard des catholiques » ; « Newman accomplit ce tour de force de faire comprendre et admettre par une opinion si prévenue contre le papisme l'honorabilité, la légitimité des motifs qui l'y avaient conduit ».

Enfin en 1870 il composa son dernier grand ouvrage : *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* qui cette fois considère la question apologétique dans toute son ampleur. Le livre pourrait tout aussi bien s'intituler, à notre avis : Recherches sur l'origine et la légitimité de la certitude en matière religieuse.

Nous ne pouvons songer à présenter avec quelque détail ce livre si riche en aperçus et suggestions intéressantes ; nous voudrions toutefois en donner une idée générale.

Le but apologétique de l'ouvrage est nettement indiqué dans une note ajoutée à la seconde édition : « Du commencement à la fin, cet ouvrage est plein d'arguments dont le but est la vérité de la religion catholique ». La *Grammar of Assent* envisage deux problèmes et est divisée en deux parties. La première difficulté, que Newman a souvent rencontrée, est celle du libéralisme : si la religion a pour but d'exciter des sentiments d'adoration, de dévotion et d'amour, à quoi sert-il de professer, comme dans le symbole de saint Athanase, une série de propositions incompréhensibles ? Aussi bien dès lors plusieurs demandaient la suppression de ce symbole dans le *Prayer Book*. Mais, autant qu'on peut en juger par ce livre et par les autres écrits de Newman, la difficulté principale, en apologétique, était pour lui d'expliquer l'écart existant entre la fermeté inébranlable de la conviction que la foi exige et la force des preuves sur lesquelles elle s'appuie. Celles-ci ne sont pas irrésistibles, puisqu'on y résiste. Le nombre de ceux qui restent hors de l'Eglise, les changements fréquents de convictions religieuses, — conversions ou défections —, renforcent encore l'objection. Newman cherche la solution des deux problèmes dans l'analyse psychologique de l'assentiment, *assent*, de sa nature et de ses conditions. La première partie : *Assent and Apprehension* répond au libéralisme par la distinction entre assentiment notionnel et assentiment réel ; la seconde résout le problème principal par l'étude des rapports entre assentiment et inférence ; *Assent and Inference*.

Notre auteur appelle *assentiment* l'acceptation interne, sans réserve, franche et ferme, absolue, « inconditionnée », d'une proposition : inconditionnée, c'est-à-dire que l'adhésion actuelle est donnée à la proposition elle-même, sans faire attention aux liens qu'elle a ou peut avoir avec les prémisses d'un raisonnement. Et c'est en cela que l'assentiment diffère de l'*inférence* : inférer, c'est affirmer une proposition précisément en tant que découlant et dépendant de ses prémisses. Assurément, tout assentiment présuppose une inférence, mais cela n'em-

pêche pas les deux actes d'être différents ; la seconde partie étudiera les relations entre l'inférence et l'assentiment : la première *Assent and Apprehension* considère l'assentiment en fonction d'un autre de ses présupposés nécessaires, à savoir l'appréhension.

En effet, la condition préalable à tout assentiment est une certaine intelligence, une appréhension des termes de la proposition. Or un objet peut être appréhendé d'une double manière : *notionnellement*, abstraitement, par le moyen de concepts généraux ou universels, ou *réellement*, c'est-à-dire concrètement dans son individualité propre, par le moyen soit d'une expérience sensible, soit de l'image concrète que l'expérience a laissée dans la mémoire, ou que l'imagination construit en combinant les souvenirs d'expériences diverses. La même proposition peut être appréhendée par les uns notionnellement et par d'autres réellement. Soit cette proposition : ceci est un parfum de rose : si elle n'éveille que les notions génériques ou spécifiques de parfum, de fleur et de rose, nous restons dans le notionnel ; si au contraire je me réfère à cette rose particulière que j'ai cueillie, et à son parfum que j'ai expérimenté hier, j'ai une appréhension réelle.

En conséquence, comme il y a deux appréhensions, il y a lieu de distinguer aussi deux assentiments : l'*assentiment notionnel* se donne aux propositions abstraites ; l'*assentiment réel* aux objets concrets et aux propositions dont les termes sont appréhendés concrètement dans une image représentant l'objet dans son individualité propre. Cette différence n'affecte pas l'assentiment, en tant que tel : car l'assentiment est adhésion actuelle absolue, sans hésitation, inconditionnée ; il est ou il n'est pas ; entre assentiment ou non-assentiment il n'y a pas de milieu, comme il n'y a pas de degrés dans l'assentiment. Cependant, psychologiquement, il y a une grande différence dans le retentissement qu'il a : car l'assentiment réel s'adressant au concret, et le concret mettant l'imagination en branle, tend à susciter des émotions et tend à l'action, ce qui n'est pas le cas pour l'assentiment notionnel. Et c'est dans cette différence qu'il faut chercher la réponse à la première difficulté.

Le dogme est une proposition qui peut représenter ou une notion ou une chose réelle et concrète. Or donner au dogme un assentiment réel, c'est croire (*to believe*), c'est poser un acte de foi religieuse, acte riche de virtualités d'émotion et d'action. Donner au dogme un assentiment purement notionnel, c'est faire de la théologie. Et dans le dernier chapitre de la première partie, il montre longuement comment la croyance en Dieu et dans la sainte Trinité comporte vraiment un assentiment réel, une appréhension de l'objet comme une réalité vivante, et, par conséquent, devient source inépuisable de dévotion ; tel le symbole de saint Athanase, qui nous présente la sainte Trinité en termes concrets et qui est aussi émouvant que le *Veni Creator* ou le *Te Deum*.

La seconde partie aborde le problème principal, mais en le posant dans toute sa généralité : comment l'acceptation conditionnée d'une proposition, c'est-à-dire un acte d'inférence, peut-elle conduire à une acceptation inconditionnée, c'est-à-dire à un assentiment ? Surtout **comment une proposition qui ne peut être démontrée en rigueur lo-**

gique peut-elle recevoir un assentiment absolu, sans réserve ? Car, comme le note soigneusement Newman dans son analyse de la certitude, celle-ci inclut, avec le sentiment de sécurité et de paix, nécessairement la conviction intime que jamais il n'y aura lieu de révoquer l'assentiment donné. Ici encore, ici surtout, car Newman se défie toujours de la métaphysique, c'est par l'observation et l'analyse psychologique qu'il résoudra la question. Il constate d'abord un fait : un grand nombre de nos convictions, et même de nos certitudes les plus raisonnables et les plus indéracinables, dépendent de preuves qui ne peuvent se mettre en syllogisme, de raisonnements spontanés et instinctifs qui défient nos analyses et ne peuvent être ramenés aux règles de la logique formelle. Après une longue et minutieuse enquête, il arrive à la conclusion que la certitude en matière religieuse ne résulte pas d'une démonstration rigoureusement scientifique (*formal Inference*), mais d'une accumulation de probabilités. La raison en est que la foi religieuse n'est pas seulement un assentiment notionnel (cela est de la théologie), mais un assentiment réel, c'est-à-dire l'assentiment qu'on donne aux faits concrets. Or si la logique donne des conclusions certaines tant qu'il s'agit seulement de notions abstraites, elle est incapable de démontrer rigoureusement un fait concret. Celui-ci ne peut s'établir que par la saisie, dans une vue d'ensemble, de multiples indices, de preuves qui sont trop nombreuses et trop subtiles pour être mises en syllogisme, et dont chacune, prise séparément, ne donne qu'une probabilité, mais dont la convergence et la synthèse peut être tellement convaincante qu'elle supprime tout doute sur l'existence du fait.

Comment s'opère cette saisie, cette synthèse ? Par ce que Newman appelle l'*illative Sense,* le sens de l'inférence. L'esprit possède en effet, outre la faculté de raisonner abstraitement, le pouvoir de juger des choses concrètes, de saisir les réalités dans les indices multiples qui les révèlent. Aristote reconnaît la *Phrônêsis* ou pouvoir de juger, dans les cas concrets, ce qui est moralement bien ou mal, sans raisonnement formel. L'observation des faits ne permet pas de douter de cette faculté d'inférer, de cet *illative Sense,* pas plus que de l'existence d'un sens critique, ou d'un sens musical ou esthétique, etc. Cet *illative Sense* explique la présence de ce grand nombre d'assentiments absolus, inconditionnés, donnés à des vérités dont nous n'avons ni l'intuition ni la démonstration rigoureuse, de ces certitudes inébranlables sur les événements concrets, bien que nous soyons incapables d'en fournir une preuve logique complète.

Mais, — et ceci est enfin le point capital, — ces assentiments absolus, ces certitudes sur les choses concrètes, sont-ils légitimes ? Et comment les justifier ? Newman répond : le fait de l'existence de ces certitudes est tellement universel, le nombre de ces assentiments tellement considérable, leur spontanéité est telle qu'ils dénotent une loi de notre nature. Dès lors on ne peut considérer comme déraisonnable d'admettre absolument, et sans restriction, comme vraies des propositions qui sortent des limites étroites des conclusions logiques, sans **déclarer, par le fait, irrationnelle notre nature elle-même. Nous devons**

donc la prendre telle qu'elle est ; notre devoir est de nous contenter des moyens qu'elle met à notre disposition. Il serait au contraire souverainement déraisonnable de les mépriser, de refuser de nous en servir et d'ambitionner un idéal irréalisable. De plus, en usant, selon leur jeu normal, des facultés que nous avons, nous atteindrons certainement notre destinée, puisque les êtres arrivent à leur fin en agissant conformément à leur nature. Enfin, la nature étant l'expression de la volonté du créateur, en suivant les indications de la nature, nous obéissons à l'auteur de la nature qui, étant aussi Providence souverainement sage, bénit les moyens de raisonnements naturels qu'il a mis en nous. Voilà pourquoi « nous ne sommes pas justifiés, en cas de raisonnement concret et spécialement de recherche religieuse, d'attendre de nous prononcer jusqu'à ce que nous ayons atteint une démonstration logique ; mais nous sommes tenus en conscience de chercher la vérité et la certitude par les moyens de preuves qui, réduites en termes de propositions formelles, ne parviennent pas à satisfaire les sévères exigences de la science. »

Dans son dernier chapitre : *Inférences et assentiments en matière religieuse*, Newman parle d'abord de la religion naturelle. Il est incontestable qu'il donne la préférence aux preuves morales de l'existence de Dieu, sans cependant qu'on puisse l'accuser d'exclusivisme : il dit seulement ce qui lui paraît le plus apte à donner la conviction, sans vouloir blâmer les autres, comme il l'affirme formellement. Au reste, dans la première partie, il avait parlé de la preuve de l'existence de Dieu par le moyen des créatures.

Il esquisse ensuite une méthode apologétique conforme à ses vues sur l'origine de nos certitudes religieuses. Il procède donc par « voie de probabilité », méthode qu'il est heureux de mettre sous le patronage d'un théologien du XVIII[e] siècle, Amort.

Comme la perfection, la promptitude, la perspicacité et la rectitude de l'*illative Sense* dépendent des dispositions subjectives, on ne doit pas s'étonner de l'entendre insister sur la nécessité d'une préparation morale. Sauf dans les sciences purement abstraites, comme les mathématiques, constate-t-il, une préparation spéciale est requise pour chaque espèce de recherche. Aristote lui-même inculquait déjà cette nécessité ; à plus forte raison en sera-t-il ainsi dans une enquête religieuse. Aussi Newman renonce à essayer de prouver la vérité du christianisme à qui ne croirait pas en Dieu et n'aurait pas les sentiments élémentaires que suggère la religion naturelle : la crainte des jugements de Dieu, le sentiment du péché, l'espoir en Dieu.

Autre remarque préliminaire intéressante, et dans la logique de ses idées : Newman ne croit pas qu'il soit nécessaire absolument de faire appel aux miracles proprement dits, pour prouver l'origine divine de la religion ; en rigueur, des faits « providentiels », mais clairement constatés et indubitables, pourraient suffire.

La méthode comprend deux moments : d'abord établir la « probabilité antécédente » d'une révélation ; ensuite montrer sa réalisation dans l'Eglise catholique. La probabilité antécédente se fonde d'une **part sur la conscience de notre extrême misère morale qui nous fait**

sentir le besoin pressant d'un secours divin, d'autre part sur la connaissance de la bonté de Dieu. Du sentiment de notre indigence et de la bonté infinie de Dieu naîtra un désir intense, l'attente, le pressentiment d'une intervention divine en notre faveur. Pour certaines âmes, mieux disposées, cette probabilité antécédente peut être tellement forte qu'elle rende presque superflue une preuve positive en faveur d'une religion qui se prétendrait être la vraie, pourvu que son histoire et sa doctrine ne contiennent rien de suspect et qu'il n'y ait pas d'autre religion rivale qui puisse lui opposer des titres plausibles.

Or il y a une religion qui se prétend divine, qui répond à toutes les aspirations religieuses et morales nées de la religion naturelle, et par conséquent répond pleinement à notre attente, et il n'y en a qu'une : la religion catholique. De plus, cette religion se recommande positivement par son histoire, sa doctrine, son universalité ; elle possède incontestablement ce caractère : d'être, à tout le moins, un fait providentiel éclatant. Donc je suis justifié à déclarer qu'elle vient de Dieu.

On voudrait avoir le loisir de suivre le beau développement de la preuve positive, en particulier quand il montre l'Ancien Testament comme la préparation providentielle et l'annonce du Nouveau ; le christianisme comme la réponse merveilleuse, et cependant inattendue, aux espoirs d'Israël et aux prophéties anciennes ; ou encore quand il parle des prophéties de Notre-Seigneur, de ses prétentions à l'universalité, auxquelles correspond la propagation extraordinaire, humainement inexplicable, du christianisme : et enfin du témoignage glorieux des martyrs.

Qu'un livre aussi original et aussi hardi, déroutant souvent par la terminologie qui lui est propre, n'ait pas trouvé chez tous le même accueil, personne ne s'en étonnera. Ward en faisait le plus grand éloge ; mais le Père Harper, S. J. l'attaqua dans le *Month* ; d'autres hésitaient. La diversité des appréciations ne cessa pas après la mort de l'auteur : elle se manifesta même plus vivement au moment de la crise moderniste : elle n'a pas entièrement cessé aujourd'hui. Au moins faut-il éviter de mal interpréter la pensée du grand cardinal, quand il déclare que le fait de la révélation n'est prouvé que par une accumulation de probabilités. Il n'entend pas dire que la révélation n'est que probable — il affirme clairement le contraire —, ni que la certitude puisse naître d'une simple addition de probabilités : ce qui serait absurde. Il veut seulement signifier que des preuves, qui prises isolément et, ajoute-t-il, dépouillées de tout l'implicite qu'elles contiennent, ne sont que probables au point de vue de la « stricte logique formelle », constituent, par leur ensemble caractéristique, par leur syn-

thèse, une certitude, chaque fois que cette multitude d'indices ne peut s'expliquer raisonnablement sans l'existence du fait concret. Il y a implicitement, comme il le reconnaît, un recours à un argument *ex absurdo*.

On est généralement d'accord pour regarder Newman comme un initiateur et un précurseur : le premier en Angleterre, il tenta une apologétique interne. Le lecteur aura cependant remarqué, sans doute, que, sous quelques rapports au moins, on pourrait rapprocher la méthode newmanienne de celle du cardinal Dechamps, qui écrivit quelque vingt ans plus tôt. Quoi qu'il en soit, il faut lui reconnaître le mérite d'avoir insisté sur la nécessité d'une préparation morale pour saisir dans toute sa force la valeur des preuves apologétiques et d'avoir mis en bonne lumière cette vérité psychologique : que les bonnes dispositions du cœur rendent plus aiguë la perspicacité de l'intelligence.

*
* *

Comme on le voit, l'activité de Newman comme catholique se déploya principalement sur le terrain apologétique. Il fut aussi, incontestablement, un penseur original et profond qui marqua de son empreinte la philosophie religieuse. Mais la question se pose : exerça-t-il une influence sur la théologie dogmatique ? Peut-on le compter parmi les théologiens ?

Assurément il n'est pas un théologien scolastique ; il n'est pas un métaphysicien. On lui a reproché sa défiance instinctive de la spéculation métaphysique et une certaine mésestime, inavouée, de la théologie de l'Ecole. Quoi qu'il en soit, ses belles études patristiques et historiques constituent déjà une sérieuse contribution à la théologie positive. D'autre part, personne n'a possédé au même degré le don d'éclairer les vérités religieuses par l'emploi judicieux de comparaisons et d'analogies, et surtout par le moyen d'admirables analyses psychologiques, de transformer une connaissance théorique, notionnelle et abstraite, en connaissance concrète, plus intime et plus intérieure, de les « réaliser » (*to realise*) comme il disait, c'est-à-dire de les saisir comme des réalités vivantes et toutes proches : il parvient, comme on l'a remarqué, à rendre presque visibles les choses invisibles, à les faire sentir, à faire vivre parmi elles comme au milieu de réalités suprêmes.

En outre nul n'a poussé plus avant l'analyse psychologique de la foi.

Enfin et surtout, il a exercé une influence profonde sur la dogmatique par sa théorie du développement des dogmes. Cette influence toutefois ne se fit sérieusement sentir que vers la fin du siècle.

Cette synthèse est le fruit d'une lente maturation. De bonne heure, au cours de ses lectures, il avait remarqué que la doctrine de l'Eglise s'était développée pendant les cinq premiers siècles. Par le fait même la question se posait : tout développement constitue-t-il une nouveauté et ajoute-t-il à la révélation, comme le prétendent les protestants ? ou encore : comment justifier les décrets conciliaires de Nicée et de Chalcédoine, les symboles et les professions de foi ?

Le problème fut abordé *ex professo* une première fois dans le quinzième des *University Sermons,* lu à Oxford en 1843. Le but de ce sermon, vrai petit traité, était apologétique : combattre les tendances, trop répandues déjà, de déprécier la valeur des formules dogmatiques, en particulier celles qui ont pour objet la sainte Trinité et l'Incarnation. L'orateur constatait d'abord l'existence de développements doctrinaux depuis les temps apostoliques ; ces développements étaient légitimés par la puissance d'expansion et la richesse inépuisable des vérités révélées. Incapable d'exprimer les réalités divines et l'impression qu'il en reçoit en une seule idée compréhensive et adéquate, l'esprit humain en est réduit à multiplier les concepts — nécessairement incomplets et déficients —, qui reflètent chacun un aspect fragmentaire : ce sont les dogmes particuliers. Ceux-ci n'ajoutent rien à la révélation dont ils s'efforcent seulement de saisir et de traduire l'impression primitive ; et leur identité avec elle, aux différents stades de leur développement, se fonde sur la continuité de la vie et de la piété chrétiennes.

Ce discours, loin de présenter une théorie achevée du développement dogmatique, en prépare plutôt les éléments : les idées ne sont pas encore mûries, précisées, parfaitement unifiées ; même sur plusieurs points très importants plane l'incertitude et une certaine équivoque. Heureusement Newman allait bientôt reprendre le problème.

Harcelé par ses doutes croissants sur la légitimité de la position de l'Eglise d'Angleterre et la nécessité pour lui de pren-

dre un parti définitif, il décida d'examiner à fond cette question cruciale : ces « nouveautés » en matière de doctrine et de culte, si âprement reprochées par les anglicans à l'Eglise romaine, et qui jusque-là avaient justifié à ses yeux son refus de se joindre à elle, étaient-elles vraiment des « corruptions » et des abus idolâtriques ? Ne seraient-elles pas simplement des développements, semblables à ceux qu'il avait constatés dans les premiers siècles ? Et d'une façon générale, tout développement est-il nécessairement une corruption ?

Le résultat de ses réflexions fut son *Essay on the Development of christian Doctrine*. Commencé dans les ténèbres et les angoisses, le travail se termina dans la lumière et la paix ; il signait la préface le 6 octobre 1845 comme catholique. Il garda cependant à son ouvrage son caractère propre de recherche sincère et loyale : « Ce livre, écrivait-il, est l'ouvrage philosophique d'un écrivain qui n'était pas catholique et qui n'avait pas la prétention d'être théologien, ouvrage destiné à des lecteurs qui, eux non plus, n'étaient pas catholiques. »

Cet *Essay*, publié en 1845 dans un but d'apologie, appartient cependant aussi à la fois à la théologie positive et à la théologie spéculative ; à la première par ses preuves historiques et son érudition patristique, à la seconde par l'analyse de l'idée de développement. La première partie de l'ouvrage établit la probabilité antécédente d'un développement dans le christianisme et parallèlement la probabilité antécédente d'une autorité infaillible ; elle analyse la notion de développement et ses diverses formes, et, ce qui était peut-être le principal pour lui au moment où il le composait, cherche à établir la différence entre un vrai développement ou croissance normale d'une idée, et sa corruption : à quels signes peut-on distinguer l'une de l'autre ? Ces signes sont au nombre de sept : 1° maintien constant du type dans tout le développement ; 2° continuité des principes ; 3° pouvoir assimilateur ; 4° conséquence logique ; 5° anticipation des développements futurs ou possession initiale de légitimes indices de ces futurs développements ; 6° pouvoir conservateur des développements ultérieurs, c'est-à-dire les nouveaux développements possèdent la vertu de confirmer et d'expliquer la doctrine primitive ; 7° constante rigueur. — La seconde partie appliquant ces critères aux dogmes catholiques lave l'Eglise du reproche d'avoir corrompu la foi primitive et montre que ces développements sont signes de vie.

Le progrès dogmatique que reconnaît et défend notre auteur n'est pas conçu selon le type purement logique d'une déduction de vérités à partir de prémisses révélées : un tel progrès était admis depuis longtemps, en théorie au moins, car les théologiens du XIX[e] siècle ne faisaient guère en pratique appel à cette idée. Newman décrit un développement organique et vital. Les vérités, révélées une fois pour toutes par Dieu, comme toutes les grandes idées vraiment fécondes, n'ont pu être pleinement comprises dès le début par les chrétiens qui les recevaient ; ce n'est que par approche successive et lente maturation que l'esprit a pu s'assimiler progressivement leurs merveilleuses richesses. Comme toutes les idées vivantes se précisent par les problèmes qu'elles soulèvent, les conséquences qu'elles manifestent, s'éclairent au contact d'idées semblables ou antagonistes, et, à la lumière de l'expérience et de la pratique, se fortifient, s'accusent dans les luttes, se perfectionnent en détruisant certains éléments et en s'assimilant d'autres, changent leur expression et leurs formules pour s'adapter aux circonstances et pour rester identiques à elles-mêmes, ainsi en fut-il des dogmes chrétiens. Le mode de leur développement fut tout à fait analogue à celui des autres développements humains ; leur progrès fut donc soumis aux vicissitudes des circonstances historiques, à la seule différence près que l'action d'une autorité infaillible prévint les erreurs.

Assurément Newman eut sur le continent des précurseurs, comme Drey et Möhler ; mais, même s'il a connu leurs travaux, on peut lui faire l'honneur d'une véritable originalité, car il a étudié le problème bien plus profondément qu'eux et d'une manière toute personnelle. Certes, tout n'est pas tiré au clair ; sa synthèse demanderait encore bien des précisions ; elle laisse sans réponse bien des questions. Ces lacunes incontestables expliquent la diversité des systèmes qui se réclament de lui, « souvent injustement, mais non pas toujours sans motifs spécieux », comme l'a noté le Père de Grandmaison ; mais telle quelle, l'idée était féconde et destinée à un grand avenir. A lui seul, cet essai suffirait pour ranger Newman parmi les théologiens les plus importants du XIX[e] siècle.

En 1874, sa *Letter to the Duke of Norfolk* réfutait d'une façon magistrale les accusations de Gladstone qui prétendait que les décrets du Vatican avaient changé complètement la

religion catholique, et rendu suspecte la loyauté des catholiques envers l'État. Par un nouveau prodige, il parvint à calmer l'opinion soulevée contre le « Vaticanisme » et surexcitée par le pamphlet de l'ex-premier ministre. Il est intéressant, au point de vue doctrinal, de noter qu'il se désolidarisait d'avec les infaillibilistes extrémistes et disait clairement pourquoi et en quoi il n'approuvait pas leurs exagérations (2).

La dernière intervention de Newman fut moins heureuse. En 1884, dans un article du *Nineteenth Century* sur l'inspiration et l'inerrance biblique, il présenta son hypothèse des *obiter dicta*. Pris à partie par le Dr Healy, il publia une brochure « *What is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of canonical Scriptures ?* »

* * *

Pendant sa vie Newman fut suspecté de libéralisme. Au XXe siècle d'aucuns le jugèrent un précurseur du modernisme ou même « un moderniste avant la lettre ». Tout en reconnaissant que les soupçons dont il fut l'objet ont leur fondement dans ce que l'on a appelé « son subtil anti-intellectualisme » et dans sa défiance de la métaphysique, nous croyons que l'histoire impartiale n'enregistrera pas cette double accusation sans protestation. Si l'on peut relever dans ses ouvrages anglicans, surtout dans ses sermons d'Oxford sur le développement de la doctrine, tel ou tel passage un peu troublant, si certaines imprécisions de langage ont été exploitées par des auteurs désireux de mettre leurs hardiesses sous le patronage d'un nom vénéré, rien de plus opposé à toute sa vie et à toute son attitude intellectuelle foncière (au moins depuis sa rupture avec l'école libérale d'Arnold) que l'agnosticisme, le symbolisme, l'antidogmatisme, caractéristiques du modernisme. Tou-

(2) Newman se trouva mêlé, malgré lui, par une regrettable indiscrétion, aux ardentes polémiques entre ultramontains et libéraux qui précédèrent le concile du Vatican. Personnellement il croyait à l'infaillibilité ; cependant, il ne la tenait pas comme un dogme de foi, mais comme une opinion théologique ; de plus il pensait que l'infaillibilité ne pouvait s'exercer que dans des conditions strictement déterminées. D'autre part il redoutait les effets que produirait en Angleterre une définition. Les décrets du Vatican, il les accepta sans difficulté et sans répugnance et même remarqua avec joie la modération, la justesse des termes de la formule conciliaire et s'employa avec zèle à rassurer les esprits troublés.

tes ses tentatives pour se frayer une « voie moyenne » entre le protestantisme et les « nouveautés » romaines, voie moyenne basée sur la tradition de l'Eglise ancienne, tout son traité sur le développement du dogme, en particulier son anxiété de trouver des critères permettant de distinguer les développements légitimes des corruptions, son sentiment si vif de la nécessité d'une autorité doctrinale, enfin sa conversion elle-même seraient des non-sens, s'il avait été le moins du monde atteint par le virus moderniste. Inutile d'insister : ce serait faire injure à sa mémoire.

Nous croyons préférable et plus intéressant de caractériser son attitude intellectuelle en face du libéralisme.

Il a toujours éprouvé, nous assure-t-il, la plus vive répulsion pour l'adogmatisme libéral. Ainsi on lit dans son *Apologia* :

« Ce fut un pressentiment clair... que tout cela aboutirait au triomphe du libéralisme. J'avais employé toutes mes facultés à lutter contre le principe adogmatique... Ainsi que je l'ai dit, il n'y a que deux alternatives : le chemin de Rome ou le chemin de l'athéisme : l'anglicanisme est l'étape à moitié chemin d'un côté, le libéralisme de l'autre... Oh combien ceci me rendait malheureux ! »...

« Depuis ma quinzième année le dogme fut le fondement de mon culte... Je ne puis sympathiser avec une autre sorte de culte. Un culte de pur sentiment me semble un fantôme et une moquerie. Ce que je pensais en 1816, je le pensais en 1836, je le pense en 1864. Dieu me donne de le penser jusqu'à mon dernier soupir ! »

Les tendances minimisantes du libéralisme ne rencontrent en lui aucune complaisance. La loyauté et la totalité de sa soumission à l'autorité religieuse font un contraste frappant avec elles. Dans l'*Apologia* encore, il proclame croire tout le dogme révélé « tel qu'il est infailliblement interprété par l'autorité à laquelle il a été confié, et implicitement tel qu'il sera interprété par cette même autorité jusqu'à la fin des temps ». Et il ajoute, ce qui semble une répudiation du libéralisme de Döllinger et des savants allemands :

« Je me soumets de plus aux traditions de l'Eglise universellement reçues, dans lesquelles se trouve la matière de nouvelles définitions dogmatiques qui sont faites de temps en temps et qui sont, à toutes les époques, la manifestation du dogme catholique déjà défini. Et je me soumets à ces autres décisions du Saint-Siège, théologiques ou non, prononcées par les organes qu'il a lui-même désignés, lesquels, même si je laisse de côté la question de leur infaillibilité, et si je les considère au point de vue le moins élevé, se présentent à moi avec un

droit à être acceptées et obéies. Je considère aussi que graduellement, et dans la suite des temps, l'investigation catholique a pris certaines formes déterminées et est devenue une science, avec une méthode et une phraséologie propres, sous l'action de grands esprits, tels que saint Athanase, saint Augustin et saint Thomas ; et je ne me sens nullement tenté de mettre en pièces ce grand legs intellectuel. »

Un passage très intéressant de sa *Lettre au duc de Norfolk* condamne ce que nous nommons aujourd'hui l'historicisme, et pourrait servir de commentaire à tel paragraphe du serment antimoderniste : parlant de Döllinger et de ses objections contre l'infaillibilité, Newman écrit ces lignes remarquables :

« Je dois dire que je n'approuve pas plus que leurs actes l'idée qu'ils se font de l'histoire. Je ne nie pas les faits qu'ils exposent, mais l'usage qu'ils prétendent en faire ; et je ne comprends pas comme eux les rapports qui existent entre les faits historiques et les définitions de l'Eglise. Ils me semblent attendre de l'histoire ce qu'elle ne peut fournir, et ne pas avoir assez confiance dans les divines promesses et dans la Providence qui guide l'Eglise dans ses définitions. Et pourquoi donc l'histoire ecclésiastique aurait-elle plus de titres que l'Ecriture à renfermer « tout le plan de Dieu » ? Pourquoi le jugement propre, qui n'a pas le droit d'interpréter les Ecritures contre la voix de l'autorité, *aurait-il le droit d'interpréter contre elle l'histoire* » ? (je souligne).

« Qui ne croit les dogmes que parce qu'il les a tirés de l'histoire par sa raison, est à peine un catholique. Le vrai catholique *croit dans l'usage dogmatique que l'Eglise fait de l'histoire,* et l'Eglise pour se guider a aussi d'autres ressources : l'Ecriture, la tradition, le sens ecclésiastique et un certain pouvoir de raisonnement subtil qui a son origine en un don de Dieu. »

En 1879 Léon XIII, « appréciant hautement le génie et la science » de Newman, ainsi que s'exprimait le secrétaire d'Etat, l'élevait à la dignité cardinalice. Newman, tous ses amis, et l'opinion publique en général virent dans cet acte comme une sorte d'approbation donnée par le Saint-Père à sa conduite et à ses écrits, trop souvent méconnus ; et, étant donnée la lettre du secrétaire d'Etat, leur appréciation paraît justifiée.

Edgar HOCEDEZ, S. I.