Université catholique de Louvain
Faculté de théologie

L'ecclésiologie de J. H. Newman anglican

Thèse présentée
en vue de l'obtention
du grade de docteur en théologie
par Alain Thomasset, a.a.

Promoteur :
P. Joseph Famerée

2005

Sans l'aide et le soutien de tant de personnes, ce travail n'aurait jamais abouti. Il ne me serait pas possible de nommer tous ceux et celles qui m'ont soutenu. Mes remerciements vont avant tout au professeur Joseph Famerée. Sa patience et ses conseils judicieux m'ont été d'un grand secours tout au long de ce travail. Je remercie également tous les membres de la Faculté de théologie pour la formation reçue et la sympathie que j'ai ressentie de la part de tous. Que soient particulièrement remerciés les professeurs André Haquin et Philippe Weber pour leur encadrement et leurs encouragements. Merci aussi au professeur Keith Beaumont, Oratorien comme Newman et enseignant au Centre Sèvres (Paris), d'avoir accepté d'être lecteur de ce travail.

Ma gratitude va aussi à tant de personnes qui m'ont encouragé dans mes recherches. Je remercie en particulier les Oratoriens de Birmingham pour leur accueil lors de mon séjour au centre d'archives de Newman. J'ai une pensée spéciale pour M. Gerard Tracey qui a rejoint le Seigneur. Son aide m'avait été précieuse. Merci à son successeur aux archives, Francis McGrath, qui a pris la peine de me donner certains renseignements malgré la fermeture de l'accès au public des archives. Merci également aux membres du *Belgian Anglican – Roman Catholic Group*, et en particulier à Pierre Parré, le premier à m'avoir suggéré l'aventure doctorale.

Je remercie enfin mes frères assomptionnistes, les membres de la Communauté Maranatha et les paroissiens de Sainte-Anne pour leur amitié et leur patience.

Alain Thomasset, a.a.

Table des matières

(Une table détaillée se trouve à la fin de ce travail)

Introduction p. 2

1ère partie. Maturation (1816-1830) p. 20

Contexte historique p. 21

Chap. 1. Les années 1816-1820. Adoption provisoire de l'ecclésiologie *evangelical* p. 28

Chap. 2. Les années 1821-1824. Mises à l'épreuve de l'ecclésiologie *evangelical* p. 48

Chap. 3. Les années 1825-1826. Découverte progressive de l'Église visible comme institution divine p. 80

Chap. 4. Les années 1827-1830. La médiation de l'Église. Linéaments d'une ecclésiologie tractarienne p. 178

2e partie. L'Église, colonne et fondement de la vérité (1831-1845) p. 325

Chap. 1. Les années 1831-1840. La *Via Media* p. 327

Chap. 2. Les années 1840-1841. Les jugements de l'Église catholique p. 498

Chap. 3. De fin 1841 à fin 1842. L'Église comme Empire p. 524

Chap. 4. Les années 1843-1845. La théorie des développements p. 558

Conclusion générale p. 603

Bibliographie sélective p. 621

Introduction

La réflexion ecclésiologique a acquis au cours des siècles une importance croissante. Vatican II fut à cet égard, pour l'Église catholique, un aboutissement, en étant « le premier concile à traiter formellement de l'Église, et en tous ses aspects »[1]. D'autre part, les grands dialogues œcuméniques ont peu à peu manifesté le rôle central d'une réflexion sur l'Église pour la recomposition de l'unité des chrétiens. Force est de constater que bien des questions demeurent des enjeux controversés dans le christianisme au début du XXIe siècle, aussi bien dans l'Église catholique que dans les dialogues entre communions[2]. A. Birmelé laisse entendre que, plus fondamentalement, la nature même de l'ecclésiologie conduirait à un débat incessant :

> Chargée d'accompagner leur évolution, l'e[cclésiologie] est inévitablement critique vis-à-vis des expressions ecclésiales contemporaines qu'elle analyse. Elle provoque inévitablement des remises en question susceptibles d'engendrer des conflits à tous les niveaux. Cette constatation vaut pour chaque tradition ecclésiale particulière (…). Elle s'applique aussi au dialogue œcuménique moderne, où les enjeux ecclésiologiques demeurent des pierres d'achoppement majeures dans la recherche de l'unité des Églises[3].

Birmelé énonce ensuite trois grands domaines où se focalisent les débats de l'ecclésiologie contemporaine, à savoir : l'articulation entre l'Église, objet de la foi, et l'institution ecclésiale en tant que structure comportant une autorité ; la place qu'il faut accorder à l'Église dans l'ensemble du mystère divin ; l'articulation entre l'Église et la société contemporaine. Après quoi il conclut son article, comme par manière d'avertissement à celui qui voudrait s'engager de façon irénique sur le terrain de la réflexion ecclésiologique contemporaine :

> Dans tous ces domaines, l'e[cclésiologie] doit s'efforcer de proposer des réponses permettant à l'Église de remplir sa vocation. Elle est amenée à prendre position. Une réflexion systématique au sujet de l'E[glise] ne saurait demeurer neutre[4].

Nul, sans doute, plus que John Henry Newman, au XIXe siècle du moins, n'a éprouvé la véracité de telles affirmations tout au long de son existence. Ses conceptions ecclésiologiques semblent avoir fait de lui un signe permanent de contradiction pour ses frères[5].

---

[1] J. HOFFMANN, *L'Église et son origine*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, Paris, Cerf, 1983, p. 74.

[2] Par exemple, la question des frontières de l'Église demeure un sujet débattu, non seulement entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, mais au sein même de chacune des deux communions en présence (cf. J. FAMEREE, *Les limites de l'Église. L'apport de G. Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe*, dans *R.T.L.*, t. 34, 2003, p. 137-140).

[3] A. BIRMELE, art. *Ecclésiologie*, dans *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 1998, p. 360.

[4] *Id.*, p. 361.

[5] Nous verrons dans quelle mesure cette opinion s'applique tout au long des années anglicanes. Quant à la période catholique, les difficultés de Newman avec la hiérarchie de l'Église sont bien connues. R. Boudens dit, par exemple : « *English affairs were mostly dealt with the congregation for the Propagation of the Faith (Propaganda Fide). Newman often experienced the mistrust of its authorities. The most painful aspect of this mistrust was that, in many cases, its causes were to be sought in England itself, or at least among those compatriots of Newman, resident in Rome, who were hostile to his ideas* » (R. BOUDENS, *Two Cardinals. John*

Ce n'est cependant pas à ce titre que l'ecclésiologie anglicane de Newman se recommande dans ce travail, mais en tant que sa pensée peut éclairer les fondements de l'ecclésiologie, en particulier dans les domaines énoncés par A. Birmelé. Une réflexion sur ces fondements semble aujourd'hui nécessaire pour plusieurs raisons. Il en va d'abord, pensons-nous, du statut épistémologique de cette discipline. Comment, en effet, peut-elle revendiquer un rang parmi les sciences si elle ne s'interroge pas sur la validité de son discours, de ses principes et de sa méthode ? Comment peut-elle éviter de donner l'impression d'être seulement une opinion, qu'un groupe chrétien, ou un individu, défend pour la seule raison que c'est la sienne, ou parce que la majorité actuelle pense de la sorte, ou encore parce qu'on a toujours pensé ainsi ? Quelle que soit la valeur de ces motifs, ils sont insuffisants comme fondements ultimes d'une position ecclésiologique et permettraient de justifier toutes les dérives de tendance sectaire, traditionaliste ou idéologique.

En outre, de telles auto-justifications de principe invalident par avance toute tentative de dialogue œcuménique. Nous ne voulons pas insinuer ici, bien sûr, qu'il est impossible d'entrer en dialogue si l'on est convaincu de sa propre position. Mais, en tout cas, le dialogue suppose, chez chaque partenaire, l'explicitation de ses fondements, sous peine d'être, l'un et l'autre, renvoyés dos à dos, chacun campant sur sa propre position parce qu'il n'a pas eu un accès réel à celle de l'autre ; ou bien sous peine de s'accorder sur des formulations ecclésiologiques ambiguës qui, en maintenant de fait chacun dans sa propre position, empêchent d'atteindre à un accord plus authentique. Une réflexion fondamentale se recommande donc à un double titre, pour vérifier la validité d'un discours ecclésiologique et pour favoriser un dialogue œcuménique fécond.

Pour aider à une telle réflexion, John Henry Newman (1801-1890) possède plusieurs titres à notre attention. D'abord, tout simplement, il fut un des grands penseurs religieux des temps modernes. Ensuite, le sujet de l'Église a eu une place centrale dans sa pensée et dans sa vie[6].

Henry Newman. Désiré Joseph Mercier, Leuven University Press, 1995, p. 99). Dans le même sens, E.J. Miller écrit : « *Newman worked out his views on the Church during a highly authoritarian period of Roman catholicism, and it is true he defended Rome's claims for possessing doctrinal authority. But in many ways his full view was very much out of step with the prevailing mentality of his times (…). He was a staunch advocate of freedom of thought. He was a critic of authoritarianism in the Church* » (E.J. MILLER, *John Henry Newman. On the Idea of Church*, Shepherdstown, The Patmos Press, 1987, p. xvi).

[6] En 1936, P. Sobry écrivait, en préface d'un ouvrage de W.H. Van de Pol : « *Francis Newman zegt ergens, dat voor zijn broeder John Henry de Kerk 'alles' was. Dit getuigenis kan men gerust in den meest letterlijken zin aanvaarden. Het feit zelf echter dat Newman deze allerhoogste belangstelling, vereering en liefde voor de Kerk over had, volgt als vanzelf uit zijn diep-godsdienstigen levensangst en de daarbijhoorende onvoorwaardelijke overgaaf van zichzelf aan de oneindige Majesteit van God* » (dans W. H. VAN DE POL, *De Kerk in het leven en denken van Newman*, Nijkerk-Antwerpen, Callenbach-Standaard, 1936, p.xiii). De même, en 1960, J.-H. Walgrave notait : « Rarement la vie spirituelle d'un homme fut marquée du sens mystique de l'Église autant que celle du cardinal John Henry Newman (1801-1890). Pour le chef du mouvement d'Oxford l'Église représentait la valeur suprême : l'objet de ses aspirations et de sa dévotion, non moins que des démarches pénétrantes de son esprit. On peut dire, en effet, que la spiritualité newmanienne est une mystique de l'Église » (J.-H. WALGRAVE, art. *Église*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1960, col. 433). Le même Walgrave écrivait plus récemment : « *The church was perhaps the main idea that in his dealings with the problems of the*

Enfin, dans un contexte de pluralisme doctrinal, placé au confluent même des divers courants intellectuels majeurs de l'Église de son temps, assez opposés les uns aux autres (en particulier quant à la nature et à la fonction de l'Église), il a toujours été amené à réfléchir aux fondements de sa pensée. L'objet de cette étude est l'évolution ecclésiologique de Newman durant les années où il était membre de l'Église d'Angleterre. Le *terminus a quo* en est la seconde moitié de l'année 1816, où le jeune homme, à la fin de ses humanités, fait une expérience de conversion et devient un chrétien convaincu ; le *terminus ad quem* en est le mois d'octobre 1845, où il rejoint l'Église catholique romaine. Notre choix s'est porté sur cette période, non parce que la période catholique ne pourrait pas inspirer la réflexion fondamentale sur l'Église, mais en raison d'une particularité remarquable de la période anglicane, à savoir l'adoption successive de diverses positions quant aux fondements de l'ecclésiologie. Pour faire bref, durant les années 1816-1845, Newman adoptera l'une après l'autre, de façon consciente bien que sur des durées très variables et avec un assentiment plus ou moins ferme, une théorie spécifiquement calviniste, une théorie plus généralement protestante, deux théories anglo-catholiques assez distinctes, une théorie gallicane et, enfin, une théorie romaine. Les trois principales d'entre elles sont la théorie calviniste, la théorie anglo-catholique – celle de la tradition issue des théologiens anglais du dix-septième siècle – et la théorie romaine, les autres n'apparaissant que comme des refuges momentanés pour sa pensée. Soumis à des influences fort diverses, Newman fut ainsi amené à comparer et à discuter les fondements de chacune d'entre elles. Dans notre contexte de pluralisme religieux et de coexistence de divers modèles ecclésiologiques, l'histoire de l'idée d'Église dans la pensée d'un homme tel que Newman, assoiffé de cohérence générale, présente, croyons-nous, un intérêt singulier, indépendamment de la valeur des conclusions auxquelles il est parvenu. Le fait même qu'il s'attache aux fondements des options ecclésiologiques de son temps donne à sa pensée une valeur qui dépasse les limites étroites de son époque et de sa culture.

Le caractère changeant de l'ecclésiologie anglicane de Newman présente un intérêt particulier pour notre temps, non seulement en raison du pluralisme des options ecclésiales, mais en raison de ce qui en est une conséquence, à savoir l'évolution de ces options. Nous sommes devenus sensibles, en effet, au caractère changeant des opinions religieuses. Il devient rare, de nos jours, qu'un individu passe à travers les années sans connaître de profondes remises en

---

Anglican church and later of the Catholic church – the main concern of his life and thought – had taken possession of his mind, in a process of slow and gradual development led on by ever-fresh experiences and constant reflection » (*Foreword*, dans E. J. MILLER, *op. cit.*, pp. x-xi). Ainsi encore, J. Tolhurst : « *The idea of the Church was not a literary exercise for Newman but part of his very life which he gradually unfolded within the community of his parishioners and then was happy to discover in the earlier community of the fourth century* » (J. TOLHURST, *The Church… A communion – in the Preaching and Thought of John Henry Newman*, Leominster, Fowler Wright Books Limited, 1988, p. 7). Enfin, plus récemment, D.J. Phipps : « *The Church is central to his thinking , but it was never studied for its own sake ; the underlying question was always about how a man can find God* » (D.J. PHIPPS, *John Henry Newman's Anglican Ecclesiology: Its Origins, Development and Culmination* (thèse non publiée), Université d'Exeter, 1993, p. 2).

question de ses convictions premières. En des époques de chrétienté, sans doute, l'environnement socio-religieux favorisait le développement linéaire d'une foi transmise dès l'enfance. Aujourd'hui, presque tout un chacun pourrait, s'il en avait les capacités, faire un récit discontinu, voire tumultueux, de ses convictions religieuses, ecclésiales en particulier. Cette remarque ne vaut pas seulement des individus, mais des communions chrétiennes elles-mêmes. Certaines d'entre elles, certes, sont plus sensibles (« ouvertes » ou « vulnérables », selon les cas et les opinions) aux changements que d'autres (plus « fermées » ou plus « stables »). Mais toutes sont confrontées à la question du changement, de l'histoire, du devenir de l'Église, en particulier quant à sa doctrine et à sa liturgie. Les crises survenues dans le sillage du concile Vatican II sont le signe, à tout le moins, de la prise de conscience d'un problème dans ce sens, et ce problème doit être rencontré dans ses fondements. Or, durant sa période anglicane, Newman a été très attentif à rechercher l'unité qui peut traverser une évolution. Pour rendre raison de l'unité des changements survenus au cours de l'histoire de l'Église, il a proposé, comme c'est bien connu, sa théorie des développements, distinguant entre développements et corruptions. Or, il semble avoir toujours été préoccupé aussi de l'unité de sa propre évolution. Notre époque dite post-moderne (c'est-à-dire de rupture par rapport aux grandes évidences philosophiques et religieuses du passé) peut avoir besoin de l'apport d'une telle réflexion sur la continuité dans le changement, non seulement chez les individus, mais au sein des communions chrétiennes.

Pour que l'étude de l'ecclésiologie de Newman soit féconde, il ne faut sans doute pas attendre des réponses immédiates aux questions de notre temps. Dans un premier temps du moins, il semble même préférable, pour pouvoir l'écouter réellement dans la durée même de son cheminement intellectuel, de faire abstraction autant que possible de nos propres questions pour entrer dans celles qui se sont posées peu à peu à lui. Notre objectif est de saisir comme de l'intérieur ce cheminement pour lui-même, en nous mettant à l'école de ce penseur et de ce pasteur hors du commun. Il s'agira d'une étude sur l'assentiment, au double point de vue selon lequel Newman traitera de cette problématique, en 1870, dans sa *Grammaire de l'assentiment*, à savoir, d'une part, celui du rapport entre l'assentiment et l'appréhension et, d'autre part, du rapport entre l'assentiment et l'inférence. Pour le dire simplement, nous chercherons, d'une part, quelle est, à chaque étape de son évolution, l'appréhension, ou la conception qu'il se fait de l'Église, et s'il adopte cette vision avec une plus ou moins grande force de conviction (assentiment et appréhension) ; d'autre part, nous chercherons en vertu de quels fondements, de quelles raisons (assentiment et inférence), il adopte telle vision, la justifie, la maintient un temps, puis l'abandonne, et lui en substitue une autre. C'est ainsi que nous chercherons à manifester ses ecclésiologies successives et les raisons des passages de l'une à l'autre. Ce point de vue de la Grammaire de l'assentiment, appliqué à l'histoire ecclésiologique de Newman, se recommande surtout, pensons-nous, pour éviter deux écueils : soit ne pas percevoir la différence entre plusieurs types d'assentiment (qui peut aller de la

simple hypothèse à la certitude), soit ne pas percevoir l'unité qui peut traverser des positions apparemment diamétralement opposées. Notre effort porte sur la recherche des clefs de cette évolution, et celles offertes par cette œuvre de maturité nous ont paru bien adaptées à cet objectif, car il est plus facile de relever les apparentes contradictions d'une pensée que l'unité profonde qui peut les commander. Il est plus facile de supposer qu'un auteur est instable que de le supposer profondément cohérent.

Nous ne partons pas d'une détermination a priori des critères décidant du passage d'une ecclésiologie à une autre : à partir de quand, en particulier, faut-il considérer, non pas qu'une ecclésiologie évolue, mais qu'elle change fondamentalement ?, comment distinguer entre, d'une part, la simple apparition d'un nouveau thème, ou d'une nouvelle insistance, et, d'autre part, l'existence d'une nouvelle base, qui change radicalement l'ecclésiologie, quand bien même, par ailleurs, les thèmes et les insistances demeureraient semblables ? L'évolution elle-même devra révéler ces critères[7]. De même, nous ne commençons pas par privilégier a priori un aspect ou un thème ecclésiologique. Nous chercherons à repérer et à suivre ceux qui se révéleront, selon les époques considérées, les plus significatifs de l'évolution de notre auteur. Par exemple : le rapport entre l'Église visible et l'Église invisible, la fonction doctrinale de l'Église, le devoir d'unité, le rapport entre l'Église et l'État, etc. Parfois, on privilégiera l'étude de certains aspects qui ne semblent pas avoir été manifestés jusqu'ici dans les études newmaniennes[8]. Comme on peut s'en douter, ces incertitudes de départ ont exigé de nombreuses remises en question du plan et des aspects majeurs de l'étude. C'est peu à peu que la structure de ce travail a pris sa forme définitive, bien que nécessairement inachevée.

L'enquête ainsi définie ne semble pas avoir été tentée jusqu'ici. D'ailleurs, malgré l'abondance des études newmaniennes, celles explicitement consacrées au sujet de l'Église durant l'ensemble de la période anglicane sont très peu nombreuses[9]. On justifie parfois cette lacune par le fait que Newman lui-même s'est assez expliqué sur son évolution durant ces années dans ses écrits autobiographiques, comme l'*Apologia*[10], en 1864, et l'*Autobiographical Memoir*, en 1874. Cependant, ces écrits ne sont pas des études

---

[7] Il s'agira bien sûr d'une lecture parmi d'autres sans doute possibles, car la détermination des seuils d'après lesquels Newman passe d'une position à une autre dépend de nombreux aspects. Et tandis que l'on est attentif à l'évolution d'un aspect, les autres peuvent avoir évolué également. Le sujet de l'Église est en principe très vaste dans ses divers aspects.

[8] Par exemple, nous avons cherché à préciser le rapport, souvent reconnu, entre la question de la régénération baptismale et de l'Église invisible, à cerner de plus près le moment et les raisons pour lesquelles les Pères de l'Église acquièrent de l'autorité pour Newman, à mettre en lumière l'importance du thème du royaume médiateur, à établir la présence et l'évolution de certaines clefs ecclésiologiques, plus ou moins implicites dans les articles et les ouvrages que l'on étudiera ...

[9] Il y en a trois essentiellement : W. H. VAN DE POL, *op. cit.* ; J. TOLHURST, *op. cit.* ; D.J. PHIPPS, *op. cit*.

[10] E.J. Miller justifie son choix de faire débuter son étude de l'ecclésiologie de Newman à l'année 1845 d'après cette idée : « *In 1845 Newman became a Roman Catholic. The considerations leading to his conversion were preeminently ecclesiological. These have been exposed, with the fullest accuracy and the most delicate expression, by Newman himself, in the* Apologia pro Vita Sua*. He gave it the subtitle, 'A History of his Religious Opinions,' and examined his entire life until the year 1845* » (E. J. MILLER, *op. cit.*, p. 4).

ecclésiologiques à proprement parler, même s'ils donnent, l'un et l'autre, des clefs de lecture importantes à cet égard. D'autre part, ces clefs elles-mêmes doivent aujourd'hui être corroborées avant d'être admises. La lecture faite par Newman de ses années antérieures, et celle d'un certain nombre de commentateurs à sa suite, a été en effet remise en question sur divers points non négligeables par des études récentes. On ne peut donc plus répéter tranquillement ces affirmations sans une discussion critique des sources disponibles. Ceci est particulièrement vrai pour les années antérieures au mouvement d'Oxford[11].

Les études récentes dont on vient de parler, parce qu'elles révèlent des conflits d'interprétation actuels et parce que, en outre, elles s'appuient sur une documentation inédite d'une ampleur considérable, obligent donc à un recours aux sources – à un retour aux textes mêmes – plutôt qu'à prendre appui sur les commentaires. De plus, afin de vérifier les hypothèses interprétatives que nous formulerons, il était nécessaire d'élargir au maximum la base documentaire de ce travail. En particulier, il serait insuffisant, pour évaluer les fondements de l'ecclésiologie du jeune homme dans les premières années, de n'étudier que les passages où il est explicitement question de l'Église. Cette remarque est de moins en moins d'application à mesure que l'Église devient chez lui l'objet d'une étude systématique. En attendant, il faut parfois prendre des détours et faire des recoupements pour parvenir à des conclusions fiables. Plus généralement, nous n'avons exclu a priori de notre enquête aucun type de document : journaux, lettres, sermons, articles, recensions, livres, récits autobiographiques, commentaires, ce qui revient à la lecture d'une quantité considérable de matériaux[12]. Dans la pratique, à mesure que des œuvres étudient l'Église de manière systématique, certains types d'écrits n'auront plus l'importance qu'ils avaient dans les premières années. Ainsi, tandis que les sermons, les journaux et les lettres se révèlent indispensables pour cerner l'ecclésiologie de la jeunesse, ils deviennent relativement secondaires lorsque des ouvrages et des articles traitent *ex professo* des problématiques ecclésiologiques. Ils pourront cependant donner des renseignements importants, et servir de confirmation ou d'interprétation. Quant aux manuscrits conservés à l'Oratoire de

[11] Parmi d'autres, J.E. Linnan (*The Evangelical Background of John Henry Newman. 1816-1826*, thèse non publiée, Louvain, 1965) et P. Vaiss (*Newman. Sa vie, sa pensée et sa spiritualité. Première période (1801-1832)*, Paris, L'Harmattan, 1991) attestent l'un et l'autre le caractère encore controversé des périodes de la vie de Newman que recouvrent leurs études. D.J. Phipps (*op. cit*.) remet lui aussi en question certains jugements reçus concernant les années dites *evangelical*.

[12] Voir la liste chronologique à la fin de cette introduction. L'établissement de diverses listes chronologiques a été requis, bien sûr, pour cette étude. En particulier, nous avions constitué une liste chronologique de l'ensemble de la prédication (pas seulement les dates de première prédication) sur base des documents actuellement publiés. La difficulté d'accès à de telles listes aurait pu justifier de les joindre en annexe. Comme nous n'avons pu parvenir à l'exhaustivité et comme, finalement, nous avons peu utilisé la prédication à partir de l'année 1831, nous nous sommes résolus à en faire un usage plus limité, à savoir de situer l'ecclésiologie de jeunesse, moins facile à percevoir, dans le contexte général de ses thèmes de prédication, en donnant au fur et à mesure les titres des sermons qu'il prêche.

Birmingham, indispensables pour les premières années, nous avons dû nous limiter à quelques-uns d'entre eux[13].

Devant cette quantité impressionnante de documents, liés pour la plupart de près ou de loin à l'ecclésiologie, il aurait été tentant de restreindre la période étudiée[14]. De même, il aurait été plus facile d'exclure d'emblée certaines catégories d'écrits, pour étudier, par exemple, l'ecclésiologie des sermons, ou de la correspondance, ou de certaines grandes œuvres. De même enfin, il aurait été possible, tout en gardant l'idée d'exploiter tous les genres littéraires, d'utiliser une méthode « éclectique », c'est-à-dire de sélectionner, parmi tous ces écrits, de courts passages permettant de dresser un tableau général de l'ecclésiologie de Newman à partir de certains grands thèmes[15]. Cette dernière méthode, qui a son intérêt, n'aurait cependant pas rencontré notre propos, consistant à vérifier et à comprendre les changements ecclésiologiques *fondamentaux* et leur justification. Nous avons dès lors utilisé une autre méthode. Nous avons plutôt cherché à délimiter, dans l'ensemble des écrits anglicans de Newman, ce que l'on pourrait appeler des « unités textuelles » significatives de sa pensée fondamentale sur l'Église à un moment donné[16]. Cette délimitation sera relativement aisée lorsque nous aurons affaire à des ouvrages. Ces derniers constituent de telles unités par eux-mêmes. Par contre, dans les textes de jeunesse, nous trouverons rarement des unités bien délimitées et complètes[17].

---

[13] Voir la liste des manuscrits utilisés dans la bibliographie à la fin de ce travail. Il n'est pas exclu, bien sûr, que certains manuscrits comportent des précisions à apporter aux résultats obtenus dans ce travail. Notre propos n'était pas de tout dire, mais de signaler les changements fondamentaux.

[14] Le problème de l'ecclésiologie *evangelical*, à lui seul, demande, pour arriver à des résultats significatifs et fiables, une enquête considérable non seulement dans l'histoire de ce mouvement, elle-même encore en friche, du moins pour ce qui est de sa théologie, mais aussi dans l'influence réellement exercée sur Newman. La simple question de savoir si Newman a, oui ou non, adopté une ecclésiologie *evangelical*, et dans quelle mesure, oblige à mener des enquêtes difficiles sur la nature de ce mouvement, son histoire, son ecclésiologie, dont la complexité est manifeste à la seule lecture des ouvrages de Linnan, Vaiss et Phipps cités plus hauts, et plus encore à mesure que l'on parcourt la documentation à ce sujet (cf. bibliographie). Après bien des tentatives, nous avons dû abandonner l'enquête sans en avoir fait le tour quand nous estimions en savoir assez pour éclairer les énigmes des textes de jeunesse de Newman sur l'Église.

[15] Il existe par exemple des anthologies consacrées à l'Église. La plus célèbre est celle d'Otto Karrer : Kardinal J.H. NEWMAN. *Die Kirche*, trad. O. KARRER, Cologne, Benzinger & Co., t. 1, 1945 ; t. 2, 1946. Plus généralement, du fait de l'abondance de la documentation, à moins d'entrer dans une étude approfondie, ou de se concentrer sur une période limitée, les commentaires sont souvent obligés de recourir à cette méthode, plus commode, quand ils ne se contentent pas de répéter les affirmations des ouvrages autobiographiques. D'où l'impression de répétition, un peu lassante, qui résulte parfois de la lecture de la littérature sur Newman.

[16] Voir les titres précédés d'un astérisque dans la liste chronologique des écrits de Newman.

[17] Outre le fait que la pensée du jeune Newman sur l'Église ne parvient que peu à peu à maturité, on peut donner deux raisons à ceci, qui concernent surtout les sermons. D'une part, certains documents ont disparu, ce qui provoque des vides dans ce qui, à l'origine, formait une unité. D'autre part, certains sermons ont été utilisés à plusieurs reprises par Newman, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de savoir dans quelle mesure exacte leur contenu est représentatif de la première prédication. L'apparat critique, donné dans des éditions récentes de sermons qui n'avaient encore jamais été publiés, permet en partie de résoudre cette difficulté. Dans un certain nombre de cas cependant, étant donné notre propos diachronique, on a dû s'abstenir de recueillir leur contenu s'il y avait un doute quant à la datation, à moins qu'une raison n'ait recommandé un autre usage de ces textes, ce qui serait indiqué.

La sélection de ces unités, qui implique de laisser partiellement ou totalement dans l'ombre bien des écrits intéressants, fut commandée par leur capacité à manifester la pensée fondamentale de leur auteur, mais aussi par le souci d'une lecture approfondie. On a fait le pari, et l'expérience, que ces textes étaient porteurs de significations n'apparaissant pas aux premières lectures. Dès lors, dans ces unités textuelles – qu'elles soient complètes ou non – nous ne commencerons pas par abstraire l'élément ou les éléments qui paraissent immédiatement pertinents pour l'ecclésiologie, mais nous chercherons d'abord à « habiter » le texte en toutes ses parties pour en percevoir la cohérence, et en induire la pensée propre. Nous mettrons alors en valeur ce qui nous apparaîtra comme une problématique centrale du texte, et nous chercherons à en organiser les divers éléments autour de cette problématique. Par conséquent, sauf quelques exceptions, nous ne ferons pas une lecture suivie des textes dans leur séquence propre, comme le ferait un résumé analytique. Notre lecture prendra le texte comme formant un tout, et cherchera, comme par vagues successives, les réponses du texte aux questions que la problématique centrale nous invite à lui poser (dans une perspective synchronique). Ensuite, il s'agira de repérer les grandes évolutions et les thèmes majeurs qui traversent le temps (perspective diachronique). Dans la mesure où l'on ne fait pas l'économie de l'étape synchronique, on peut espérer mieux découvrir les avancées diachroniques vraiment significatives[18]. C'est dans sa mise en pratique seulement que cette méthode peut révéler sa fécondité. La fréquence des citations sera un moyen important de s'assurer de la fidélité de l'interprétation ainsi obtenue, ce qui peut paraître nécessaire tant qu'une œuvre ne rencontre pas l'unanimité de ses commentateurs, comme c'est le cas pour la période anglicane de Newman.

Quant aux citations, nous avons choisi de les traduire quand elles apparaissent à même le texte, pour la commodité du lecteur francophone, étant donné leur fréquence. Sauf exceptions mineures, nous mentionnons le texte anglais en note chaque fois que les œuvres ne sont pas d'un accès facile[19]. C'est essentiellement le cas pour les manuscrits. Nous nous sommes étroitement inspiré de traductions publiées lorsque c'était possible, mais toujours après avoir vérifié le texte original. Au début de chaque section, nous rappellerons les indications nécessaires à ce sujet. Souvent, quand il n'y aura pas d'ambiguïté possible quant à l'œuvre que nous serons en train de commenter, nous mentionnerons seulement le numéro de page entre parenthèses à même le texte. Pour la commodité du lecteur, étant donné que l'argumentation scripturaire est très présente dans les écrits de Newman, nous donnerons

[18] En réalité, ces trois étapes de la méthode (choix des unités textuelles, méthode synchronique, méthode diachronique de lecture) ont rejailli les unes sur les autres. Ainsi, dans certains cas, c'est peu à peu que les unités textuelles significatives se sont imposées, en fonction, par exemple, du constat de la présence d'un thème majeur traversant certaines périodes. On voit aisément comment ces ajustements réciproques ont exigé des révisions successives de notre travail.

[19] Pour le lecteur qui ne disposerait pas de tous les ouvrages de l'édition standard, voici l'adresse d'un site internet qui en offre le texte, de relativement bonne qualité : « www.newmanreader.org ».

souvent une traduction du texte ou d'une partie du texte de l'Ecriture auquel Newman renvoie. Dans la plupart des cas, la traduction est extraite de la *Bible de Jérusalem* ; parfois, elle est faite sur base du texte anglais utilisé par Newman.

Le caractère encore controversé de l'interprétation de la période anglicane de Newman, ainsi que le point de vue spécifique adopté (l'assentiment) et la méthode nouvelle d'analyse utilisée, expliquent pourquoi les commentaires seront relativement peu cités. Nous n'avons pu regarder aucune interprétation comme acquise, même celles de Newman lui-même, à moins que les sources les corroborent ou du moins ne les contredisent pas. Ces commentaires ont été utilisés, bien sûr, mais non pas pour entrer dans une discussion serrée avec eux. Le temps considérable de travail consacré aux sources, d'ailleurs, a rendu difficile de faire justice à toutes les analyses et discussions en jeu. Plutôt que de discuter l'une après l'autre les positions avec lesquelles nos conclusions s'accordaient ou divergeaient, il a semblé préférable de proposer une lecture nouvelle, basée sur la méthode décrite. Les commentaires ont été utilisés d'abord pour orienter notre recherche et connaître les difficultés, ensuite pour vérifier si nos interprétations ne sont pas contredites par les difficultés signalées. Si certains aspects des textes de Newman sont restés inexplorés, pour tel ou tel motif, nous nous sommes efforcé du moins de ne jamais passer sous silence un aspect qui nous aurait paru contredire nos hypothèses d'interprétation. C'est là une autre garantie que, dans l'ensemble, l'évolution de l'ecclésiologie de Newman décrite dans ce travail ne sera pas trop infidèle à la réalité.

S'il paraît trop laborieux d'entrer à chaque pas en discussion avec les divers commentateurs, il paraît cependant utile d'indiquer en quoi notre étude se distingue de celles de Tolhurst et de Phipps, dont l'objet s'apparente au nôtre. Le livre de Tolhurst a surtout comme objet de montrer la dimension pastorale de l'ecclésiologie de Newman. Cet aspect nous semble en effet très pertinent si l'on est tenté de ne regarder son évolution que comme un jeu de concepts sans réalité humaine vivement appréhendée. Tolhurst, cependant, ne semble pas chercher à entrer précisément dans l'argumentation sous-jacente à cette ecclésiologie. Sa méthode participe dès lors de la méthode « éclectique » décrite plus haut, légitime pour l'objectif qu'il s'est fixé, mais, manquant d'un ancrage suffisant dans l'épaisseur des textes, se trouvant exposée à des remises en question, comme celles de Phipps, par exemple. L'étude de Phipps est une enquête considérable dans l'évolution ecclésiologique de Newman durant la période anglicane. Cette thèse, explique-t-il dans la préface, est le fruit de seize années de travail passionné ! Il semble difficile d'égaler l'étendue de la documentation qu'il a utilisée[20]. Bien que lui-même, malheureusement pour son lecteur, ne s'explique pas sur son objet et sur

[20] Quant aux matériaux utilisés, l'auteur a puisé dans les différentes œuvres de Newman anglican, sans négliger aucun des genres littéraires, semble-t-il. Il a consulté les ouvrages de pas moins de 39 théologiens anglicans, publiés avant 1845, sans compter ceux du cercle tractarien (11 auteurs). Calvin et Luther sont également souvent cités. Ses références patristiques sont bien moins fournies proportionnellement (6 auteurs ont été consultés de première main). Pas moins de 174 auteurs plus récents sont mentionnés. De leurs ouvrages ou articles, 48 concernent directement Newman.

sa méthode, il semble que le propos direct de M. Phipps ait été de comprendre pourquoi Newman ne demeura pas dans l'Église d'Angleterre. Son propos consiste à comparer la théologie de Newman avec celle de certains théologiens de l'Église d'Angleterre. Ce souci comparatif le conduit parfois, pensons-nous, à mettre plus de soin à établir ce que pensaient les théologiens anglicans que ce que pensait Newman. Si on ne perçoit pas son objet qui lui donne son sens, on peut être dérangé de ce fait. Sur ce point, ce qui a été dit plus haut révèle une différence quant à la méthode par rapport à notre travail. Lorsque les opinions de Newman ont été tenues par des anglicans avant ou après lui, c'est le signe que ces opinions ne l'ont pas conduit hors de l'Église d'Angleterre. Il identifie la différence spécifique, chez Newman, par rapport à la tradition anglicane comme étant l'idée que la doctrine ne se trouve pas à la surface de l'Écriture. Tel serait le point au sujet duquel Newman se démarquerait de l'ensemble de la tradition anglicane. Phipps aurait ainsi été conduit de cette question : jusqu'à quel point Newman a-t-il été un anglican, et pourquoi a-t-il quitté l'Église d'Angleterre ?, à celle de l'Église, du fait que la *théologie* de Newman se concentre autour de l'Église. Son propos direct ne semble donc pas être l'ecclésiologie de Newman pour elle-même. Elle est une conséquence de son propos. Nos conclusions recoupent sur plusieurs points celles de Phipps, mais son effort comparatif ne permet pas toujours de suivre la pensée de Newman pour elle-même, et encore moins d'en vérifier les fondements propres, ce qui est le propos de notre travail. Concernant cette pensée et ces fondements, nous ne parvenons pas toujours aux mêmes conclusions que M. Phipps, même si nous nous accordons sur certains tournants majeurs.

Dans tous les cas, notre objectif, comme on l'a dit, est de parvenir, à partir d'une utilisation intensive des sources, à manifester le processus selon lequel se sont formées et déformées les opinions et les convictions ecclésiologiques fondamentales de Newman. Notre espérance est que ce processus puisse contribuer à éclairer certains des enjeux contemporains mentionnés plus haut.

Notre travail comporte deux grandes parties. La première, intitulée *Maturation (1816-1830)*, étudie les années de jeunesse, lesquelles correspondent, sur le plan biographique, aux années d'étude à Oxford (1817-1820), puis aux années où Newman est, successivement, jeune agrégé (*Fellow*) du collège d'Oriel (à partir de 1822), curé d'une paroisse populaire d'Oxford (1824-1826), responsable d'étude (*Tutor*) d'Oriel (1826-1832), curé de la paroisse universitaire (à partir de 1828). Cette partie comporte quatre chapitres. Le premier (*Les années 1816-1820. Adoption provisoire de l'ecclésiologie* evangelical) montre comment, suite à une conversion à la foi chrétienne en 1816, Newman est amené à adopter l'ecclésiologie calviniste, selon laquelle la véritable Église n'est pas celle, visible, composée de l'ensemble des baptisés, mais celle, invisible, comportant seulement les croyants convertis. Le deuxième chapitre (*Les années 1821-1824. Mises à l'épreuve de l'ecclésiologie* evangelical) indique comment, tout en conservant le modèle calviniste, il se met à l'écoute de possibles remises en question. Un

troisième chapitre (*Les années 1825-1826. Découverte progressive de l'Église visible comme institution divine*) montre comment, à partir d'un changement d'opinion décisif relativement au baptême, diverses influences et découvertes provoqueront chez lui, non sans hésitations, une vive conviction selon laquelle il n'y a qu'une seule Église, la société visible, fondée par le Christ et les Apôtres, gouvernée par leurs successeurs, avec comme corollaire une nette conscience du devoir d'unité ecclésiastique. Dans un quatrième chapitre (*Les années 1827-1830. La médiation de l'Église. Linéaments d'une ecclésiologie tractarienne*), nous verrons comment, sur base de la découverte qu'on vient de mentionner et suite à de nouvelles découvertes, la réflexion ecclésiologique de Newman va articuler peu à peu les uns aux autres divers aspects : le rapport entre les dimensions visible et invisible de l'Église, l'importance doctrinale de l'Église des premiers siècles, le caractère divin du mystère de l'Église, l'urgence d'un attachement résolu à ses institutions visibles face à la montée d'un esprit considéré comme antichrétien.

La seconde partie, intitulée *L'Église, colonne et fondement de la vérité (1831-1845)*, est consacrée à l'évolution ecclésiologique de Newman entre la période de composition de son ouvrage historique *The Arians of the Fourth Century* et l'achèvement de celui intitulé *An Essay on the Development of the Christian Doctrine*, qui coïncide en fait avec sa conversion à l'Église catholique romaine, en octobre 1845. Dès le premier de ces deux ouvrages, une problématique nouvelle se manifeste, qui ne le quittera pas jusqu'à la solution qu'il en donnera dans le second, à savoir l'interprétation à donner aux annonces de l'Écriture concernant la préservation de la vraie foi au sein de l'Église de Dieu. Cette seconde partie comporte également quatre chapitres, indiquant les quatre théories successives par lesquelles il interprète ces annonces. Le premier chapitre (*Les années 1831-1840. La* Via Media) traite de la première grande théorie, la *Via Media* proposée par les théologiens anglais du dix-septième siècle, et composée inséparablement de la « théorie des branches » et de celle des vérités fondamentales de la foi (*fundamentals*). A cette lumière, Newman dresse, dans son essai sur l'arianisme (1832), un tableau typologique de l'Église des quatre premiers siècles, qui rejaillit sur lui comme un paradigme au moyen duquel, pensons-nous, il mène sa proposition de réforme de l'Église au cours du mouvement tractarien (1833). Dans des conférences publiées en 1837, *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, Newman présente systématiquement les fondements de cette *Via Media*. Sur base de cet ouvrage, il sera possible de comprendre pourquoi vont se produire des remises en question radicales : le traité anglo-catholique de W. Palmer sur l'Église, présentant et appliquant systématiquement une autre théorie ecclésiologique (octobre 1838), l'étude de l'histoire du monophysisme (grandes vacances 1839) et l'article de Mgr Wiseman sur le donatisme (septembre 1839). Ces remises en question conduisent Newman à publier, en janvier 1840, un article révélant qu'il n'abandonne pas la *Via Media*, mais qu'il envisage de lui substituer une solution nouvelle. Le second chapitre (*Les années 1840-1841. Les jugements de l'Église catholique*) représente

l'étape doctrinale de cette nouvelle solution : l'abandon de la théorie des vérités fondamentales pour celle du pouvoir de discernement doctrinal de l'unique Église répandue à travers le monde. Le *Tract XC* (janvier 1841) interprète les Articles de religion de l'Église d'Angleterre à cette lumière, mais sans trancher la question des branches de l'Église, comme l'indiquera encore l'article *Private Judgment* (juillet 1841). Des mesures déterminées des autorités anglicanes à l'encontre du *Tract XC* et en faveur du protestantisme conduisent Newman à regarder l'Église d'Angleterre comme probablement extérieure à la communion de l'Église catholique, et donc à rejeter virtuellement la théorie des branches. C'est l'objet du troisième chapitre (*De fin 1841 à fin 1842. L'Église comme Empire*), montrant sa conscience apparente, bien que voilée dans un langage allégorique, d'être hors de l'Église des promesses mais pas sans grâce (sermons d'avent 1841), conscience qui prend une forme plus déterminée (sermons d'avent 1842) dans une réflexion sur la nécessité du sens littéral des termes scripturaires de royaume et d'empire appliqués à l'Église. Le dernier chapitre (*Les années 1843-1845. La théorie des développements*) manifeste dès lors sa tentative de vérifier si les doctrines modernes de Rome peuvent être regardés comme des développements authentiques de la foi primitive, attestant ainsi que le pouvoir de « jugement » doctrinal de l'unique Église relève de cette communion.

Table des sigles employés

Pour les références complètes des ouvrages utilisés dans ce travail, on se reportera à la bibliographie finale.

Ap.	J.H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*
Ap. (fr.)	J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, trad. L. MICHELIN-DELIMOGES,
Ar.	J.H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*
Ar. (fr.)	J.H. NEWMAN, *Les ariens du quatrième siècle*, trad. M. DURAND, P. VEYRIRAS
A.S.	J.H. NEWMAN, *Sermons 1824-1843*
A.W.	J.H. NEWMAN, *Autobiographical Writings*
BOA	Archives de l'Oratoire de Birmingham
C.M.S.	*Church Missionary Society*
D.A.	J.H. NEWMAN, *Discussions and Arguments*
Dev.	J.H. NEWMAN, *Essay on the Development of the Christian Doctrine* (1845) [1878]
D.H.G.E.	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*
Diff.	J.H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*
D.S.	*Dictionnaire de spiritualité*
D.T.C.	*Dictionnaire de théologie catholique*
E.C.H.	J.H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical*
G.A.	J.H. NEWMAN, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*
H.S.	J.H. NEWMAN, *Historical Sketches*
Just.	J.H. NEWMAN, *Lectures on Justification*
K.C.	*Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others*
L.D.	J.H. NEWMAN, *Letters and Diaries*
Mir.	J.H. NEWMAN, *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles*
MS	Sermon manuscrit non publié
P.P.S.	J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*
Proph.	J.H. NEWMAN, *Lectures on the Prophetical Office of the Church*
R.I.B.	J.H. NEWMAN, *Remarks on Infant Baptism*
R.T.L.	*Revue théologique de Louvain*
S.A.	*Abstracts of Sermons*
S.S.D.	J.H. NEWMAN, *Sermons Bearing on Subjects of the Day*
Tr.T.	*Tracts for the Times. By Members of the University of Oxford*
U.S.	J.H. NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*
V.M.	J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*

Liste chronologique des écrits de Newman anglican

Voici une liste chronologique des écrits anglicans de Newman utilisés pour ce travail (c'est-à-dire qu'ils ont été, sinon cités, du moins lus attentivement). Il s'agit, chaque fois, de leur première publication, ou du manuscrit. La correspondance et les notices de journaux ne sont pas repris. Les « unités textuelles » *systématiquement analysées* dans ce travail sont précédées d'un astérisque. A la fin de chaque entrée, entre parenthèses, on a mis la référence abrégée de l'édition utilisée (voir liste des abréviations, ci-dessus). Pour les éditions utilisées, on se reportera à la bibliographie finale. La date donnée pour les sermons est celle de la première prédication.

1821-1824

Art. *On the Study of the Mathematics*, dans *The Christian Observer*, t. 20, 1821, p. 293-295 (*L.D.* I, p. 102-105).

Art. *Hints to Religious Students at College*, dans *The Christian Observer*, t. 22, 1822, p. 623-626 (*L.D.* I, p. 150-154).

Art. *Marcus Tullius Cicero*, dans *Encyclopaedia metropolitana; or system of universal knowledge: on a methodical plan projected by Samuel Taylor Coleridge. Third Division: History and Biography*, Londres, Fellowes, Rivington et al., 1824 (*H.S.* I, p. 245-300).

*Sermon 1, *The Work of Man*, 27.6.1824 (BOA, A.17.1).

Sermon 2, *Waiting on God*, 23.6.1824 (BOA, A.17.1) ; Sermon 6, *Self-righteousness*, 18.7.1824 (BOA, A.17.1), Sermon 8, *Parable of Ten Virgins*, 1.8.1824 (*A.S.* II, p. 221-226) ; Sermon 12, *Religion, Alone Sufficient for Man*, 15.8.1824 (*A.S.* II, p. 265-271) ; Sermon 14, *Illumination*, 22.8.1824 (BOA, A.17.1) ; Sermon 19, *Corruption of Human Nature* (*A.S.* I, p. 302-314) ; Sermon 22, *Parable of the Talents*, 19.9.1824 (*A.S.* II, p. 234-241) ; Sermon 24, *Parable of the Great Supper*, 3.10.1824 (*A.S.* II, p. 227-233) ; Sermon 27, *The Atonement of Christ*, 24.10.1824 (*A.S.* I, p. 315-321) ; Sermon 29, *The Effects on the Mind of the Doctrine of the Cross*, 31.10.1824 (*A.S.* I, p. 268-276) ; Sermon 40, *On Reading Scripture*, 5.12.1824 (*A.S.* II, p. 3-10).

*Sermon 46, *Christ's Divine and Mediatorial Kingdoms*, 26.12.1824 (*A.S.*, I, p. 322-328).

Sermons 47, 48, 49, *Different Cases of God's Hiding Himself from Us*, 16, 23, 30.1.1824 (*A.S.* II, p. 242-264) ; Sermon 50, *Preparation for Death* (BOA, A.17.1).

*Sermon 51, *Nature and History of the Mediatorial Kingdom*, 2.1.1825 (*A.S.*, I, p. 277-285).

1825-1826

Sermon 53, *Temporal Advantages*, 23.1.1825 (*P.P.S.* VII, p. 58-73) ; Sermon 54, *Blessedness of Affliction*, 30.1.1825 (*A.S.* II, p. 272-278) ; Sermon 57, *Nature and Object of Faith*, 20.2.1825 (BOA, A.17.1) ; Sermon 78, *Evidences of the Resurrection*, 1.5.1825 (*A.S.* I, p. 286-292) ; Sermon 83, *Secret Faults*, 12.6.1825 (*P.P.S.* I, p. 41-56) ; Sermon 84, *Pride (towards Man)*, 19.6.1825 (*A.S.* II, p. 279-285) ; Sermon 85, *Conscience, its use etc.*, 19.6.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 86, *Against Sins of the Tongue*, 3.7.1825 (*A.S.* II, p. 286-291) ; Sermon 87, *Difference between Grace and Blessing*, 3.7.1825 (*A.S.* II, p. 214-218) ; Sermon 90, *Poverty will not Save a Man*, 17.7.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 92, *God does not Govern us by Judgements*, 24.7.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 93, *Exceptions to the Foregoing*, 31.7.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 95, *On the Sin of Presumption*, 31.7.1825 (*A.S.* II, p. 292-299) ; Sermon 97, *Future Reward not Merited by us*, 7.8.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 99, *The Christian Promise not Temporal*, 14.8.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 100, *On Defects in Meekness, Long-suffering etc.*, 21.8.1825 (*A.S.* II, p. 300-308) ; Sermon 101, *On Sins against Conscience*, 28.8.1825 (*A.S.* II, p. 309-315) ; Sermon 102, *On the Nature of the Future Promise*, 4.9.1825 (BOA, B.3.4).

*Sermon 104, *Probable reasons for the partial extension of Christianity*, 11.9.1825 (*A.S.* II, p. 342-352).

Sermon 112, *On the Knowledge of the Gospel in the Antediluvian Age*, 30.10.1825 (*A.S.* II, p. 353-359) ; Sermon 114, *The World a Discipline of Moral Character*, 6.11.1825 (BOA, B.3.4) ; Sermon 115 (*A.S.* II, p. 353-359), 117 (*A.S.* II, p. 366-372).

*Sermon 118, *Our Admittance into the Church our Title to the Holy Spirit*, 20.11.1825 (BOA, B.3.4).

*Sermon 119, *On Natural Religion*, 4.12.1825 (*A.S.* II, p. 373-380).

Sermon 120, *On the Communion of Saints*, 27.11.1825 (BOA, A.50.2).
*Sermon 121, *On the Use of the Visible Church*, 4.12.1825 (BOA, A.50.2).
Sermon 123, *On the Internal Evidence of the Evangelical Doctrine*, 11.12.1825 (*A.S.* II, p. 381-387) ; Sermon 124, *Inward Witness to the Truth of the Gospel*, 18.12.1825, (*P.P.S.* VIII, p. 110-123) ; Sermon 125, *Religious Joy*, 25.12.1825 (*P.P.S.* VIII, p. 244-255) ; Sermon 128, *On some Popular Mistakes as to the Object of Education*, 8.1.1826 (BOA, B.3.4).
*Sermon 144, *On Infant Baptism*, 12.3.1826 (*A.S.* I, p. 172-178).
**The Jewish Law Useful in Checking Idolatry* (sermons 135, 138, 139, 142, 143, 145, 149), 12.2.1826 - 16.4.1826 (*A.S.* II, p. 388-438).
*Art. *The life of Apollonius Tyanaeus; with a Comparison of the Miracles of Scripture and Those Related elsewhere, as Regards their Respective Object, Nature, and Evidence*, dans *Encyclopaedia Metropolitana; or System of Universal Knowledge: on a Methodical Plan Projected by Samuel Taylor Coleridge. Third Division: History and Biography*, Londres, Fellowes, Rivington et al., 1826 (*H.S.*, I, p. 301-331 et *Mir.* p. 3-94).
Sermon 151, *The Philosophical Temper, First Enjoined by the Gospel*, 2 juillet 1826 (*U.S.*, p. 1-15).
*[Conférences sur le catéchisme :] Sermons 152, *On the Lord's Prayer*, 154, *On the ten Commandments*, 155, *On the Creed*, 156, *On the Sacraments etc.*, 30.7.1826 – 10.9.1826 (*A.S.* I, p. 32-37, 38-44; BOA, A.50.1; *A.S.* I, p. 179-186).
*Sermon 157, *On the One Catholic and Apostolic Church*, 19.11.1826 (BOA, A.50.2).

1827-1830

*Sermon 158, *On the Mediatorial Kingdom of Christ*, 25.12.1826 (*A.S.* I, p. 293-301).
*Sermon 159, *Almsgiving on Christian principles*, 21.1.1827 (BOA, B.3.4).
**Remarks on Infant Baptism*, 13.2.1827 (BOA).
*Sermon 160, *On the Mediatorial Kingdom of Christ*, 15.4.1827 (*A.S.* I, p. 329-343).
*Sermon 162, *On General Education as Connected with the Church and Religion*, 19.8.1827 (BOA, B.3.4).
*Sermon 164, *On the Ultimate Extension of Christianity over the whole World*, 4.5.1828 (*A.S.* II, p. 331-341).
**Course on the two Sacraments* (sermons 168-172), 25.6.1828 – 13.7.1828 (*P.P.S.* VII, p. 217-229; *A.S.* I, p. 164-171, 187-190, 45-53, 145-153).
*Sermon 175, *On the Mediatorial Kingdom of Christ (generally)*, 7.9.1828 (*A.S.* I, p. 258-267).
Sermon 176, *On the Christian Scheme of Mediation as Connected with the Natural and Jewish Systems*, 14.9.1828 (*A.S.* I, p. 212-219).
Art. *Greek Tragedy-poetry*, dans *London Review*, t. 1, 1829, p. 153-171 (*E.C.H.*, p. 1-26).
**Course on the Church and Public Worship* (sermons 213-218), 25.10.1829 – 29.11.1829 (*A.S.* I, p. 9-18, 19-22; *P.P.S.* VII, p. 230-242; *P.P.S.* III, p. 190-205).
**Suggestions Respectfully Offered to Certain Resident Clergymen of the University, in behalf of the Church Missionary Society, by a Master of Arts*, Oxford, H. Cooke, 1.2.1830 (*V.M.*, II, p. 9-17).
**Course on the Liturgy* (sermons 224-233), 31.1.1830 – 4.4.1830 (*A.S.* I, p. 57-81; *P.P.S.* III, p. 77-89; *A.S.* I, p. 82-95; *P.P.S.* VII, p. 243-257, 86-101).
Sermon 234, *The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively*, 13.4.1830 (*U.S.*, p. 16-36).
Sermon 270, *The Church a Guide and Refuge to those who are Perplexed with Doubt*, 28.11.1830 (BOA, A.50.2).

1831-1840

Sermon 280, *Ceremonies of the Church*, 1.1.1831 (*P.P.S.* II, p. 69-94) ; Sermon 282, *St Paul's Conversion viewed in Reference to his Office*, 25.1.1831 (*P.P.S.* II, p. 95-106) ; Sermons 287-289, *Attendance on Holy Communion*, 27.2.1831 (*P.P.S.* VII, p. 146-159) ;
Sermon 288, *Evangelical Sanctity the Perfection of Natural Virtue*, 6.3.1831 (*U.S.*, p. 37-53).
Sermon 317, *In behalf of the Society for the Propagation of the Gospel. (in consequence of the King's letter)*, 13.11.1831 (BOA, A.50.2) ; Sermon 320, *Use of Saints' Days*, 30.11.1831 (*P.P.S.* II, p. 393-402).
Sermon 321, *The Usurpations of Reason*, 11.12.1831 (*U.S.*, p. 54-74) ; Sermon 323, *On the Ministerial Order, as an Existing Divine Institution. Ordination Sermon*, 18.12.1831 (BOA,

A.50.2) ; Sermon 329, *Personal Influence, the Means of Propagating the Truth*, 22.1.1832 (*U.S.*, p. 75-98) ; Sermon 334, *On Justice, as a Principle of Divine Governance*, 8.4.1832 (*U.S.*, p. 99-119) ; Sermon 338, *Contest Between Faith and Sight*, 27.5.1832 (*U.S.*, p. 120-135) ; Sermon 344, *Human Responsibility, as Independant of Circumstances*, 4.11.1832 (*U.S.*, p. 136-155) ; Sermon 345, *Wilfulness, the Sin of Saul*, 2.12.1832 (*U.S.*, p. 156-175).

Tract 1. Thoughts on the Ministerial Commission, 9.9.1833 (*Tr.T.*, I) ; *Tract 2. The Catholic Church*, 9.9.1833 (*Tr.T.*, I) ; *Tract 3. Thoughts respectfully Addressed to the Clergy on Alterations in the Liturgy* ; *The Burial Service* ; *The Principle of Unity*, 9.9.1833 (*Tr.T.*, I).

Art. *Letters on the Church of the Fathers* I, dans *British Magazine and Monthly Register of Religious and Ecclesiastical Information, Parochial History, and Documents Respecting the State of the Poor, Progres of Education, etc.*, t. 4, [oct.] 1833, p. 421-428[21].

Tract 6. The Present Obligation of Primitive Practice, 3 p.; *A Sin of the Church*, 1 p., 29.10.1833; *Tract 7. The Episcopal Church Apostolical*, 4 p., 29.10.1833; *Tract 8. The Gospel a Law of Liberty*, 3 p., 31.10.1833; *Tract 10. Heads of a Week-Day Lecture*, 6 p., 4.11.1830; *Tract 11. The Visible Church, Letters to a Friend I and II*, 8 p., 11.11.1833 (*Tr. T.* I).

**The Arians of the Fourth Century, their Doctrine, Temper and Conduct, chiefly as Exhibited in the Councils of the Church, between A.D. 325, and A.D. 381*, Londres, Rivington, [5.11.]1833 (*Ar.*).

Art. *Church Reform*, cinq articles dans *The Record*, 28, 31 octobre, 7, 11, 14 novembre 1833 (*L.D.* IV, aux dates).

Tract 15. On the Apostolical Succession in the English Church, 11 p., 13.12.1833; *Tract 19. On Arguing Concerning the Apostolical Succession. On Reluctance to Confess the Apostolical Succession*, 4 p., 23.12.1833; *Tract 20. The visible Church. Letters to a Friend III*, 4 p., 24.12.1833; *Tract 21. Mortification of the Flesh a Scripture Duty*, 4 p., 1.1.1834 (*Tr.T.* I).

Sermon 328, *On the Epiphany, as the Commemoration of our Baptism*, 6.1.1834 (BOA, A.50.1).

Tract 31. The Reformed Church, 4 p., 25.4.1834 ; *Tract 33. Primitive Episcopacy*, 7 p., 1.5.1834 ; *Tract 34. Rites and Customs of the Church*, 8 p., 1.5.1834 ; *Tract 38. Via Media* I, 12 p., 25.7.1834 ; *Tract 41. Via Media* II, 12 p., 24.8.1834 ; *Tract 45. The Grounds of our Faith*, 6 p., 18.10.1834 (*Tr.T.* I) ; *Tract 47. The Visible Church, Letters to a Friend IV*, 4 p, 1.11.1834 (*Tr.T.* II).

Sermon 355, *The Visible Church an Encouragement to Faith*, 14.9.1834 (*P.P.S.* III, p. 236-253) ; 360, *Regeneration*, 16.11.1834 (*A.S.* I, p. 191-201) ; 381 (sic), *Christian Sacraments Contrasted to Jewish Rites*, 23.11.1834 (*A.S.* I, p. 117-126) ; 363, *The Christian Ministry*, 14.12.1834 (*P.P.S.* II, p. 300-319).

Art. *The Convocation of the Province of Canterbury*, [cinq parties de novembre 1834 à mars 1835,] dans *British Magazine and Monthly Register of Religious and Ecclesiastical Information, Parochial History, and Documents Respecting the State of the Poor, Progres of Education, etc.*, t. 6, p. 517-524, 637-647; t. 7, p. 33-41, 145-154, 259-268 (*H.S.* III, p. 341-421).

**The Kingdom of the Saints* (sermons 374-375), janvier – février 1835 (*P.P.S.* II, p. 232-254).

The Restoration of Suffragan Bishops Recommended, as a Means of Effecting a more Equal Distribution of Episcopal Duties, as contemplated by His Majesty's Recent Ecclesiastical Commission, Londres, Rivington & Parker, 1835, iv-52 p.

Sermon 386, *Contest between Truth and Falsehood in the Church*, 17.5.1835 (*P.P.S.* III, p. 206-219) ; Sermon 387, *Infant Baptism*, 24.5.1835, (*P.P.S.* III, p. 287-300) ; Sermon 388, *On the Sanctity of Churches*, 31.5.1835 (BOA, A.50.2) ; Sermon 389, *On the Kingdom of Heaven or the Church as Mysterious*, 7.6.1835 (BOA, A.50.2) ; Sermon 390, *The Gift of the Spirit*, 8.11.1835 (*P.P.S.* III, p. 254-270) ; Sermon 391, *The Church Visible and Invisible*, 25.10.1835 (*P.P.S.* III, p. 220-235) ; Sermon 392, *Regenerating Baptism*, 15.11.1835 (*P.P.S.* III, p. 271-286).

Tract 71. On the Controversy with the Romanists, 35 p., 1.1.1836 (*V.M.* II, p. 93-141).

---

[21] D'octobre 1833 à mai 1837, Newman fera paraître vingt articles intitulés « *Letters on the Church of the Fathers* » dans cette revue. Comme nous n'avons pas trouvé les titres de ces articles dans l'ordre où il sont parus, nous signalerons seulement l'édition qu'il en fera en 1840 sous le titre *The Church of the Fathers*. Plus tard, ces récits patristiques seront répartis en deux ouvrages : *Historical Sketches* I, p. 339-442, et *Historical Sketches* II, p. 1-206.

Tract 73. On the Introduction of Rationalistic Principles into Religion, 56 p., 2.2.1836 (*E.C.H.* I, p. 30-99).

Art. *Home Thoughts Abroad*, dans *British Magazine*, mars et avril 1836, t. 9, p. 237-248, 357-369 (*D.A.*, p. 1-43).

Tract 74. Catena Patrum, I. *On the Apostolic Succession*, 56 p., 25.4.1836 (*Tr.T.* III).

Art. *The– Brothers' Controversy Apostolical Tradition*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 19, juillet 1836, p. 166-199 (*E.C.H.* I, p. 102-137).

Tract 75. On the Roman Breviary as Embodying the Substance of the Devotional Services of the Church Catholic, 207 p., 24.6.1836 (*Tr.T.* III).

Tract 76. Catena Patrum, II. *On Baptismal Regeneration*, 56 p., 29.9.1836 (*Tr.T.* III).

Sermon 429, *Reverence in Worship*, 30.10.1836 (*P.P.S.* VIII, p. 1-16) ; Sermon 432, *The Gospel Palaces*, 13.11.1836 (*P.P.S.* VI, p. 270-279) ; Sermon 434, *The Visible Church for the Sake of the Elect*, 20.11.1836 (*P.P.S.* IV, p. 150-167) ; Sermon 438, *The Church and the World*, 1.1.1837 (*S.S.D.* p. 95-111) ;

Tract 78. Catena Patrum, III. *Testimony of Writers of the Later English Church to the Duty of Maintaining, Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est*, 118 p., 2.2.1837 (*Tr.T.* IV).

**Lectures on the Prophetical Office of the Church, Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*, Londres, Rivington et Parker, [11 mars] 1837, xi-422 p. (*V.M.*, I).

Tract 79. On Purgatory (Against Romanism, 3), 25.3.1837, 61 p. (*Tr.T.* IV).

Sermon 466, *The Communion of Saints*, 14.5.1837 (*P.P.S.* IV, p. 168-184) ; Sermon 477, *Many Called, Few Chosen*, 10.9.1837 (*P.P.S.* V, p. 254-269) ; Sermon 480, *The Church a Home for the Lonely*, 22.10.1837 (*P.P.S.* IV, p. 185-199).

Art. *Affairs of Rome*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 21, [oct.] 1837, p. 261-283.

Tract 82. Letter to a Magazine on the Subject of Dr Pusey's Tract on Baptism, 1.11.1837, 42 p. (*Tr.T.* IV).

Lectures on Justification, Londres, Rivington & Parker, 1838, xi-443 p. (*Just.*).

Sermon 499, *The Spiritual Presence of Christ in the Church*, 6.5.1838 (*P.P.S.* VI, p. 120-135) ; Sermon 505, *The Eucharistic Presence*, 13.5.1838 (*P.P.S.* VI, p. 136-152).

A letter to the Rev. Godfrey Faussett, D.D., Margaret Professor of Divinity, on Certain Points of Faith and Practice, Oxford – Londres, Parker – Rivington, [22.6.]1838, 99 p. (*V.M.* II, p. 197-257).

Tract 83. Advent Sermons on Antichrist, 29.6.1838, 54 p. (*D.A.*, p. 44-108).

Art. *Memorials of Oxford*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 24, [juillet] 1838, p. 133-146 (*H.S.* III, p. 315-335).

Tract 85. Lectures on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church. Part I, 21.9.1838, 115 p. (*D.A.* p. 109-253).

*Art. *Palmer's Treatise on the Church of Christ*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 24, [oct.] 1838, p. 347-372 (*E.C.H.*, I, p. 179-215).

Sermon 525, *Faith and Reason, Contrasted as Habits of Mind*, 6.1.1839 (*U.S.*, p. 176-201) ; Sermon 526, *The Nature of Faith in Relation to Reason*, 13.1.1839 (*U.S.*, p. 202-221).

Art. *Jacobson's Apostolical Fathers – Ignatius*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 25, [janvier] 1839, p. 49-76 (*E.C.H.* I, p. 222-261).

Art. *State of Religious Parties*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 25, [avril] 1839, p. 396-426 (*E.C.H.* I, p. 262-307).

Sermon 535, *Love the Safegard of Faith against Superstitions*, 21.5.1839 (*U.S.*, p. 222-250).

Sermon 539, *Offerings for the Sanctuary*, 23.6.1839 (*P.P.S.* VI, 21) ; Sermon 541, *The Fellowship of the Apostles*, 6.10.1839 (*P.P.S.* VI, p. 190-207).

Art. *The American Church*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 26, [oct.] 1839, p. 281-343 (*E.C.H.* I, p. 309-379).

*Art. *Catholicity of the English Church*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 27, [janvier] 1840, p. 40-88 (*E.C.H.*, II, p. 1-73).

1840-1841

The Church of the Fathers, Londres, Rivington, [21.2.] 1840, xii-420 p. (*H.S.*, I, p. 339-442; *H.S.* II, p.

1-210).

Tract 88. The Greek Devotions of Bishop Andrews, 25.3.1840, 96 p. (*Tr.T.* V).

Sermon 564, *The Visible Temple*, 24.5.1840 (*P.P.S.* VI, p. 280-294) ; Sermon 566, *Condition of the Members of the Christian Empire*, 31.5.1840 (*S.S.D.*, p. 256-274) ; Sermon 567, *Implicit and Explicit Reason*, 29.6.1840 (*U.S.*, p. 251-277).

Art. *Memoir of the Countess of Huntingdon*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 28, [octobre] 1840, p. 263-295 (*E.C.H.* I, 387-425).

Art. *Todd's Discourses on the Prophecies Relating to Antichrist*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 28, [octobre] 1840, p. 391-440 (*E.C.H.* II, p. 112-185).

Sermon 573, *The Three Offices of Christ*, 25.12.1840 (*S.S.D.*, p. 52-62) ; Sermon 574, *The Season of Epiphany*, 17.1.1841 (*P.P.S.* VII, p. 74-85).

Art. *Milman's History of Christianity*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 29, [janvier] 1841, p. 71-114 (*E.C.H.* II, p. 186-248).

Art. *The Tamworth Reading Room. Letters on an Address Delivered by Sir Robert Peel, Bart. M.P., on the Establishment of a Reading Room at Tamworth*, dans *The Times*, 5, 9, 10, 12, 20, 22, 26 février 1841 (*D.A.*, p. 254-305).

**Tract 90. Remarks on Certain Passages in the Thirty-nine Articles*, Londres, Rivington, 1841, 83 p. (*V.M.*, II, p. 269-348).

A Letter Addressed to the Rev. R. W. Jelf, D.D., Canon of Christ Church, in Explanation of no. 90, in the Series Called the Tracts for the Times. By the Author, Oxford – Londres, Parker – Rivington, [13.3] 1841, 30 p. (*V.M.* II, p. 367-391).

A Letter to the Right Reverend Father in God, Richard, Lord Bishop of Oxford, on Occasion of no. 90, in the Series Called the Tracts for the Times, Oxford – Londres, Parker – Rivington, [29.3.] 1841, 47 p. (*V.M.* II, p. 397-424).

Art. *Bowden's Life of Gregory VII – Reformation of the Eleventh Century*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 29, [avril] 1841, p. 280-331 (*E.C.H.* II, p. 249-317).

Sermon 582, *Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*, 1.6.1841, (*U.S.*, p. 278-311).

*Art. *Private Judgment*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 30, [juillet] 1841, p. 100-134 (*E.C.H.*, II, p. 336-374).

De fin 1841 à fin 1842

*Sermons « *On the safety of continuance in our communion* » (sermons 583b, 584b, 585-586), 28.11.1841 – 19.12.1841 (*S.S.D.*, p. 308-380).

Art. *Works of the Late Rev. J. Davison*, dans *The British Critic. Quarterly Theological Review and Ecclesiastical Record*, t. 31, [avril] 1842, p. 367-401 (*E.C.H.* II, p. 375-420).

(éd.), *The Ecclesiastical History of M. l'Abbé Fleury, from the Second Ecumenical Council to the End of the Fourth Century. Translated with Notes, and an Essay on the Miracles of the Period*, Oxford – Londres, Parker – Rivingtons, 1842, ccxx-400 p. [l'essai de Newman sur les miracles est aux pages xi-ccxvi] (*Mir.*, p. 97-393).

*[Nouveaux sermons sur le Royaume des saints :] Sermon 593-596, 13.11.1842 – 4.12.1842 (*S.S.D.*, p. 180-274).

1843-1845

Art. *Oxford and Rome*, dans *The Conservative Journal*, 28.1.1843 [lettre datée du 12.12.1842] (*V.M.* II, p. 427-433).

Sermon 597, *The Theory of Developments in Religious Doctrine*, 2.2.43 (*U.S.*, p. 312-351) ; Sermon 598, *The Apostolical Christian*, 5.2.1843 (*S.S.D.*, p. 275-292) ; Sermon 600, *Our Lord's Last Supper and His First*, 26.2.1843 (*S.S.D.*, p. 27-40).

**An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, J. Toovey, 1845 (*Dev.*).

1ère partie. Maturation (1816-1830)

Contexte historique

L'objet de ce travail n'est pas historique mais théologique. Nous suivrons l'histoire de l'idée d'Église dans la pensée de Newman. Cette idée, nous le verrons, s'éprouve au contact d'un contexte religieux spécifique. Nous ferons allusion à ce contexte au fur et à mesure où il s'avérera nécessaire pour rendre raison des opinions ecclésiologiques de Newman, c'est-à-dire chaque fois que nous pourrons mettre un rapport explicite entre ce contexte et ces opinions. Il est souhaitable cependant, au début de ce travail, de dresser un tableau sommaire de ce contexte.

> Les trois phénomènes les plus importants de la période 1688-1815 sont : a) le passage d'un gouvernement monarchique où le parlement n'avait eu qu'un rôle législatif à un gouvernement oligarchique où le Parlement est aussi, contrairement à ce que croyait Montesquieu, la source du pouvoir exécutif. (…) ; b) la lutte avec la France (…) ; c) la révolution agricole et industrielle[22].

Ces trois phénomènes, auxquels il faut joindre l'évolution religieuse, donneront une idée sommaire du cadre historique en lequel interviendra peu à peu John Henry Newman.

1. Le Parlement et le Roi

L'origine lointaine du Parlement anglais se trouve dans le Grand Conseil, qui fut imposé à Jean sans Terre en 1215 par les grands seigneurs, mais qui, à l'époque, n'était encore que l'une des nombreuses assemblées convoquées par le roi à sa volonté, pour s'éclairer avant de prendre une décision. Edouard 1er (1272-1307) convoque et consulte le Parlement, habituant ainsi les Anglais à voir fonctionner régulièrement cet organe de gouvernement. Sous Edouard III (1327-1377), le Parlement connaît une évolution politique importante : « Institution depuis longtemps enracinée, il se perfectionne en se scindant en deux Chambres : celle des lords et des évêques, celle des bourgeois des villes et des chevaliers des comtés »[23]. Ce Parlement à deux chambres traversera les siècles, et sera la limite imposée au pouvoir royal, sauf durant certaines périodes assez limitées, où les rois obtiendront un pouvoir plus absolu.

Deux partis s'ébauchent sous le règne de Charles II (1660-1685) : celui des whigs, défenseur des droits du Parlement (ce parti recrute dans quelques riches et influentes familles de l'aristocratie, parmi les hommes d'affaire et chez les dissidents), et celui des tories, favorable à la prérogative royale (qui recrute dans la noblesse, les propriétaires et le clergé anglican). Le cabinet ministériel sera formé à partir du parti ayant la majorité des sièges. Ces deux partis traditionnels existent toujours au début du 19^{e} siècle. George III, hanovrien monté sur le trône en 1760, régnera, malgré des crises de démence, jusqu'en 1820. Il voulut exercer lui-même le

---

[22] A. MAUROIS, *Histoire d'Angleterre*, Paris, Fayard, 1937, p. 606.

[23] J. BOUSSARD, A. BOURDE, art. *Histoire de la Grande-Bretagne*, dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 7, Paris, 1971, p. 889.

pouvoir, mais l'insuccès de la guerre d'Amérique fit échouer sa tentative, et le jeune William Pitt, appelé au ministère, établit définitivement le régime parlementaire. A George III succédera George IV (1820-1830), puis Guillaume IV (1830-1837), enfin Victoria (1837-1901), qui donna son nom au dix-neuvième siècle anglais. Au parlement, les tories furent majoritaires de 1783 à 1830. Cette dernière année verra un changement de majorité en faveur des whigs. En 1832, la décision du Parlement de supprimer un certain nombre d'évêchés de l'Église anglicane d'Irlande sera la cause immédiate du début du mouvement d'Oxford. Par la suite, les tories seront peu à peu appelés « conservateurs » et les whigs « libéraux ».

2. Les guerres avec la France. L'Empire britannique. Le Royaume-Uni

Sur le plan international, le dix-neuvième siècle s'ouvre pour l'Angleterre comme s'était achevé le dix-huitième, dans des guerres avec la France. Les forces de la Révolution avaient déclaré la guerre à l'Angleterre le 1er février 1793. Un duel acharné s'ensuivra. La bataille de Trafalgar (1805) en est un épisode glorieux pour l'Angleterre. Depuis cette date, l'Angleterre est devenue pour longtemps maîtresse absolue des mers. La bataille de Waterloo (18 juin 1815) met un point final à cette guerre :

> Le Royaume-Uni sort de cette longue série de guerres pliant sous le fardeau d'une dette immense et sans précédent. En compensation, l'hégémonie sur mer qui lui demeure acquise sans conteste, l'occupation de nouvelles positions consacrée au traité de Vienne (Malte, les îles Ioniennes, Le Cap et Ceylan, l'île Maurice) lui assurent les futures étapes de son expansion commerciale. Installé désormais sur toutes les routes mondiales, à tous les carrefours importants, possédant les meilleures escales, il est prêt à devancer rapidement le reste de l'Europe dans la course à la possession du monde[24].

Bien qu'elle ait perdu les États-Unis, l'Angleterre demeure ainsi la principale puissance coloniale. Par ailleurs, elle domine alors sur l'ensemble des îles britanniques. Le Pays de Galles avait été définitivement incorporé à l'Angleterre par Henry VIII depuis 1536. L'Acte d'union de 1707, sous le règne d'Anne, avait supprimé le Parlement écossais et réalisé ainsi l'union de l'Angleterre et de l'Ecosse, en constituant le Royaume-Uni de Grande-Bretagne. L'Irlande perdit elle aussi son Parlement un siècle plus tard et fut incorporée au Royaume-Uni en vertu de l'acte d'union du 1er janvier 1801. Des réactions nationalistes plus ou moins vives jalonnèrent l'histoire de ces trois peuples par la suite, de l'Irlande en particulier.

En termes statistiques, il se produit depuis le dix-huitième siècle une croissance démographique de plus en plus nette. Au dix-septième siècle, la population était stationnaire. Elle commence à augmenter vers la fin de ce siècle jusqu'au milieu du dix-huitième, puis cette croissance accélère. Quelques chiffres : en Angleterre, en 1700, on comptait cinq millions et demi d'habitants, en 1750, cinq millions huit cent mille, en 1800, huit millions

[24] J. BOUSSARD, A. BOURDE, *art. cit.*, p. 901.

sept cent mille, en 1821, quatorze millions, en 1850, 16 millions sept cent mille ; en Ecosse, on passe de moins d'un million d'habitants en 1714 à plus d'un million huit cent mille en 1811 ; en Irlande, aux mêmes dates, on passe de deux millions à plus de quatre millions ; vers 1750, Londres est la plus grande ville d'Europe avec 675.000 habitants et, au début du dix-neuvième siècle, sa population dépasse le million, tandis qu'à la même époque Manchester, Birmingham, Liverpool et Glasgow comptent plus de cent mille habitants[25].

3. La révolution industrielle

La croissance démographique dont il vient d'être question s'accompagne de diverses révolutions techniques, qui l'expliquent en bonne partie, et dont les conséquences sociales seront importantes au dix-neuvième siècle. Au début du dix-huitième, l'Angleterre comme le reste de l'Europe était encore largement agraire. La seconde moitié de ce siècle verra des changements économiques importants. Il y a d'abord l'utilisation de nouvelles techniques agricoles (notamment l'invention d'un assolement quadriennal) et la mise en propriété privée des anciennes terres communes : « Le système profite surtout aux grands propriétaires capables de mettre en œuvre les nouvelles techniques et pénalise les petits paysans qui utilisaient les terres communes pour faire paître leurs bêtes »[26]. Il en résulte, entre autres, un exode vers les villes :

> Surclassés par les gros fermiers, les petits propriétaires végètent, finissent par vendre leur fonds au plus riche et émigrent vers les villes où ils fournissent aux nouveaux maîtres de l'industrie une main-d'œuvre à bon marché, contribuant de ce fait à l'accélération de la production[27].

Il se produit à la même époque une révolution industrielle, aussi bien dans le domaine textile (invention et perfectionnement, dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, de la navette volante ; mécanisation du tissage au début du siècle suivant) qu'en métallurgie (utilisation croissante du coke à la place du charbon de bois ; mise au point, en 1784, de la technique du puddlage de la fonte). James Watt invente et perfectionne la machine à vapeur (1765-1787). C'est là, d'une part, le début du machinisme et, de l'autre, le principe du chemin de fer (la locomotive de G. et R. Stephenson est utilisée pour la première fois en 1830 entre Liverpool et Manchester)[28].

Ces inventions vont être exploitées, provoquant la concentration des ouvriers dans de grands ateliers. Adam Smith, par son ouvrage *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), répand avec succès l'idéologie du libéralisme économique, tandis que l'acquisition des machines suppose des investissements et donc la multiplication des

---

[25] Ces chiffres sont extraits de J.L. JADOULLE, A. TIHON, *Racines du futur*, t. 3, *du XIIIe siècle à 1918*, Namur, Hatier, 2000, p. 74 ; J. BOUSSARD, A. BOURDE, *art. cit.*, p. 900 ; A. MAUROIS, *op. cit.*, p. 585.

[26] J.L. JADOULLE, A. TIHON, *op. cit.*, p. 75.

[27] J. BOUSSARD, A. BOURDE, *art. cit.*, p. 900.

[28] Cf. J.L. JADOULLE, A. TIHON, *op. cit.*, pp. 77-79.

banques[29]. Le système capitaliste s'impose de plus en plus. Un phénomène d'insatisfaction s'installe peu à peu dans la classe ouvrière :

> Les ouvriers, surchargés de besogne, insuffisamment payés malgré la cherté de la vie, vivent dans de misérables conditions matérielles et morales, assaillis par la crainte perpétuelle du chômage, et fomentent des émeutes sporadiques dirigées contre ces machines dont l'emploi restreint la main-d'œuvre[30].

Après les guerres napoléoniennes, la situation ouvrière devient préoccupante pour le gouvernement, qui fait interdire les réunions publiques, supprime les journaux indésirables et doit réprimer certaines émeutes populaires. Les idées démocratiques feront cependant leur chemin dans les esprits de manière irréversible. Les difficultés sociales et politiques se doublent des questions religieuses et ecclésiales.

4. La situation religieuse

Dressons sommairement le tableau des forces religieuses en présence en ce début de siècle : catholicisme romain, dissidences, Église d'Angleterre. Avant l'arrivée de l'Irlande dans le Royaume-Uni (1801), les catholiques étaient socialement inexistants. D'après certaines évaluations, vers 1814, ils étaient encore 160.000 en Angleterre, avec quatre vicaires apostoliques et quatre cents prêtres[31]. L'acte d'union avait été assorti pour les catholiques irlandais de la promesse d'une suppression de leurs empêchements politiques. Elle leur fut finalement accordée en 1829 (*Catholic Emancipation*), suite à des mouvements populaires canalisés par le politicien irlandais Daniel O'Connell. Il faudra cependant encore des années avant que, de fait, les catholiques anglais sortent de leur isolement séculaire.

Les années 1790-1815 virent une croissance sans précédent de la dissidence religieuse[32]. En Angleterre, la dissidence tirait son origine du puritanisme de la fin du seizième siècle et du début du dix-septième. Des sectes puritaines s'étaient multipliées au dix-septième siècle et leur souvenir s'apparentait au régicide de Charles 1er (1649). Les années de restauration (1660-1662) avaient conduit à une expulsion du clergé puritain et à une persécution de tous les dissidents. En 1689, une liberté limitée de culte fut accordée à ceux qui prêtaient serment d'allégeance au roi et dont les ministres signaient les parties doctrinales des XXXIX Articles de l'Église d'Angleterre. Il y avait, au dix-huitième siècle, quatre grands corps dissidents : les presbytériens, les indépendants, les baptistes et les quakers. Ils ne jouissaient pas des pleins droits accordés aux membres de l'Église d'Angleterre, et de temps en temps ils faisaient

---

[29] « Les banques se sont multipliées pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle : à Londres, d'une vingtaine vers 1750, elles passent à près de 70 à la fin du siècle, tandis que, pour la seule Angleterre, les banques provinciales passent de 150 en 1776 à 330 en 1800 » (J.L. JADOULLE, A. TIHON, *op. cit.*, p. 83).

[30] J. BOUSSARD, A. BOURDE, *art. cit.*, p. 900.

[31] Cf. P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle. Première partie. Newman et le mouvement d'Oxford*, Paris, Plon, [1899], p. xi.

[32] Les descriptions qui suivent sont extraites de : S.J. BROWN, *The National Churches of England, Ireland, and Scotland. 1801-1846*, Oxford University Press, 2001.

campagne contre les lois discriminatoires (*Test and Corporation Acts*). A côté de ces anciennes dissidences, qui étaient devenues spirituellement léthargiques et ne cherchaient pas à faire de prosélytes, avait émergé le réveil *evangelical* méthodiste de Wesley et Whitefield. Ce mouvement très populaire et missionnaire, né au sein de l'Église établie vers 1730, était entré en conflit avec cette Église et, dès les années 1780, les connexions méthodistes étaient regardées par la loi comme des groupes dissidents. Par ailleurs, les avancées de la Révolution française ont engendré en Angleterre un climat apocalyptique d'attente millénariste. La guerre et la misère due à l'industrialisation en conduisirent beaucoup à embrasser un enthousiasme prophétique, tandis que des anciennes dissidences, comme les baptistes et les indépendants, se réveillèrent au contact de ce mouvement *evangelical*. La nouvelle dissidence (*New Dissent*) est un défi considérable pour l'Église établie[33]. Vers 1811, les dissidents actifs semblaient être en nombre égal aux membres actifs de cette Église.

L'Église d'Angleterre, quant à elle, comprenait deux archevêchés et vingt-quatre évêchés, dont quatre au Pays de Galles. Le roi était le gouverneur temporel suprême ; les évêques siégeaient à la chambre des lords. En théorie, l'Église possédait des organismes de gouvernement propres : les convocations, ou assemblées provinciales du clergé des archevêchés de Cantorbéry et d'York. Ces assemblées finirent cependant par être définitivement suspendues par le roi en 1717 et, par conséquent, le Parlement avait acquis plus d'autorité sur l'Église. Ce fait sera important pour le déclenchement du mouvement d'Oxford : si, en effet, le mouvement démocratique conduit à voir siéger au Parlement des personnes de toutes opinions religieuses, l'Église ne se trouvera-t-elle pas exposée au pouvoir de ses pires ennemis ? Telle semblera bien être la conséquence prévisible lorsque, au lendemain de la suppression des empêchements politiques contre les dissidences et contre les catholiques, éclatera, en France, la Révolution de 1830 :

> L'Europe entière en est ébranlée. En Angleterre, une impulsion violente est donnée au mouvement démocratique. Le vent de réforme, qui s'était levé depuis quelques années, souffle désormais en tempête. L'avènement d'un ministère whig n'assure pas seulement le succès à brève échéance de la réforme électorale : il semble présager ce qu'on appelle alors la réforme de l'Église. On annonce hautement la volonté de reviser ses revenus, ses dotations, ses privilèges, sa hiérarchie, même sa liturgie, ses symboles et ses dogmes. Et cette besogne doit être faite par un Parlement que la suppression des *tests* vient d'ouvrir aux dissidents[34].

A ces projets de réforme parlementaire, le mouvement d'Oxford opposera une réforme d'après les principes de l'Église d'Angleterre. Il faut cependant décrire quelque peu cette dernière.

---

[33] « *The growth was impressive. Between 1781 and 1787, 878 places had been registered as Dissenting meeting-houses. This increased to 1,812 registrations between 1788 and 1794, and 3,378 registrations between 1795 and 1801* » (*Id.*, p. 38).

[34] P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle. Première partie. Newman et le mouvement d'Oxford*, Paris, Plon, [1899], p. 51.

Au début du siècle, à côté de la masse des baptisés qui se considéraient simplement, par tradition, comme des membres de l'Église d'Angleterre, il existait deux partis : le parti *High Church*, dominé alors par un groupe de clercs et de laïcs présents à Londres et appelés la « *Hackney Phalanx* » ; le parti *evangelical*, dont le groupe le plus influent alors était également situé à Londres, la « *Clapham Sect* ». Le groupe représentant la tendance *High Church*, la phalange Hackney (du nom de la paroisse londonienne où était situé leur centre), émergea vers 1810, comme un réseau de relations familiales et amicales ayant une influence considérable sur certaines autorités de l'Église et de l'État (par exemple sur Lord Liverpool, premier ministre de 1812 à 1827 ; sur Charles Manners-Sutton, archevêque de Cantorbéry de 1805 à 1828). Leur particularité était d'insister sur une Église visible, ayant des sacrements, des traditions, des doctrines et des cérémonies. Leur théologie s'enracinait dans l'anglicanisme des théologiens du dix-septième siècle (appelés « *Caroline Divines* » du fait qu'ils faisaient partie de l'entourage du roi-martyr Charles 1er, exécuté par les révolutionnaires puritains). Ils considéraient le schisme à l'égard de l'Église d'Angleterre comme une séparation envers l'Église du Christ, c'est-à-dire une rébellion contre le plan de Dieu. Malgré les affinités de ce groupe avec certains enseignements du futur mouvement d'Oxford, Newman tiendra à rappeler qu'ils se méfiaient de l'ardeur manifestée dans le mouvement et, sauf exceptions, ne l'encourageaient pas.

Le parti *evangelical* consistait en ceux qui avaient été influencés par le réveil religieux dont on a parlé plus haut, mais sans avoir quitté pour autant l'Église d'Angleterre. Ils n'avaient pas la même considération que les *High Churchmen* pour l'Église visible. L'important pour eux était la religion personnelle[35], et toutes les Églises pouvaient être bonnes dans ce but. A côté du groupe de Clapham, qui fut politiquement influent (notamment pour défendre au Parlement, sous la houlette de William Wilberforce, des causes de justice sociale, comme l'abolition de l'esclavage), un second centre se trouvait à Cambridge, où Charles Simeon, curé de *Trinity church* de 1783 à 1836, exerça une profonde influence sur les étudiants à travers sa prédication, ses conférences du soir et ses causeries. Il encourageait les futurs clercs à un zèle paroissial incluant les visites intensives à domicile. Deux associations majeures sont nées de la tendance *evangelical*, qui sera appelée aussi *Low Church* : la *Bible Society* et la *Church Missionary Society*.

A côté de ces deux tendances, dont la seconde (*evangelical*) semble alors plus affirmée que la première, celle-ci prenant une vigueur et une orientation nouvelles dans le mouvement tractarien (1833), un troisième parti est en train de naître au début du dix-neuvième siècle, qui

[35] « *In doctrine, they emphasized Christ's atonement for the sins of humankind, the gospel of personal salvation through the transforming power of the Cross, the inspiration of the Bible, and a disciplined life of service to God within the world* » (S.J. BROWN, *op. cit.*, p. 55).

se manifestera plus tard seulement sur la place publique, à savoir le parti libéral, appelé plus tard la tendance *Broad Church*.

A partir de ce contexte politique, économique, social et religieux, nous pouvons maintenant retourner au tout début du dix-neuvième siècle afin de suivre l'histoire des opinions de Newman au sujet de l'Église.

Chap. 1. Les années 1816-1820. Adoption provisoire de l'ecclésiologie *evangelical*

John Henry Newman est né à Londres le 21 février 1801. Son père, John Newman, était banquier et sa mère, Jemima Fourdrinier, était issue d'une famille de huguenots ayant fui la France lors de la révocation de l'édit de Nantes. Cinq autres enfants naîtront ensuite de ce couple, dans l'ordre : Charles Robert, Harriett, Francis, Jemima, et Mary. Le 1er mai 1808, John Henry est envoyé en pension à l'école d'Ealing, où il se fait remarquer pour ses qualités intellectuelles. Le directeur de cette école de 300 enfants, le Dr Nicholas, disait « qu'aucun enfant n'avait aussi rapidement monté à travers les classes, de la plus basse à la plus haute, que John Newman »[36]. Sur le plan religieux, Newman se souviendra qu'il « connaissait parfaitement son catéchisme », mais qu'il « n'avait pas de convictions religieuses formées »[37]. Le scepticisme exerça même sur lui un certain attrait :

> A quatorze ans, je lus les traités de Paine contre l'Ancien Testament, et je trouvai plaisir aux objections qu'ils contenaient. Je lus également quelques-uns des essais de Hume, peut-être celui sur les miracles. C'est en tout cas ce que je donnai à croire à mon père, mais peut-être me vantais-je. Je me souviens d'avoir copié des vers français, de Voltaire peut-être, contre l'immortalité de l'âme, me disant : « Comme c'est terrible, mais comme c'est plausible ! »[38]

Le 8 mars 1816, la banque dont son père était un associé dut suspendre les paiements, et la famille dut quitter Londres, vendre la maison de campagne de Norwood, et s'installer à Alton, où M. Newman dirigea dorénavant une brasserie. Cette épreuve bouleversante pour toute la famille obligea le jeune John Henry à rester seul à l'école durant les grandes vacances, alors qu'il avait fini son parcours scolaire. Il dira plus tard :

> Je demeurai donc à l'école, laissé à moi-même, mes amis étant partis. C'est-à-dire que ce fut un moment de réflexion pendant lequel l'influence de M. Mayers aurait l'occasion d'agir sur moi. De plus, j'étais terrifié par la lourde main divine qui s'était abattue sur moi[39].

La terreur qu'il a alors éprouvée semble renvoyer à la maladie, dont il dira qu'elle fut « aiguë, terrible (*terrible one*), lorsque j'avais quinze ans, et elle fit de moi un chrétien – avec une expérience, avant et après, effroyable (*awful*), et connue seulement de Dieu »[40]. Quant à M. Mayers, Walter de son prénom, il s'agit d'un des maîtres d'Ealing, âgé alors de 26 ans, qui s'était récemment converti et était devenu un *evangelical* convaincu, peu avant d'être ordonné *clergyman* de l'Église d'Angleterre[41]. Sous son influence, Newman connaîtra ce que l'on a

---

[36] *A.W.*, p. 29.
[37] *Ap.*, p. 1.
[38] *Ap.*, p. 3.
[39] Cité dans L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, p. 22.
[40] *A.W.*, p. 268.
[41] Sur l'histoire de Walter Mayers, cf. S. DESSAIN, art. *Newman's First Conversion*, dans *Newman Studien*, t. 3, 1957, p. 41-43.

coutume d'appeler sa première conversion, dont il situera lui-même la durée entre le 1er août et le 21 décembre 1816[42].

I. La première conversion de Newman

Il est difficile d'interpréter le grand changement qui s'est produit alors, et il y a eu beaucoup de controverse à ce sujet[43]. Cet événement porte nécessairement en lui-même quelque chose de la relation intime entre l'homme et Dieu, qui, pour une part, ne peut qu'échapper à l'observation et à l'analyse. Notre propos n'est pas de faire une phénoménologie de cette conversion, mais d'examiner les opinions religieuses qu'elle suscitera. Pour ce faire, étant donné cependant le doute que cette polémique jette inévitablement sur les écrits autobiographiques ultérieurs, notre méthode, pour mettre en lumière ces opinions, procédera *comme si* ces écrits n'étaient pas suffisants et requéraient une preuve. Nous fonderons toujours, dans la mesure du possible, nos conclusions dans les écrits de l'époque. Rien n'interdit cependant d'utiliser les souvenirs ultérieurs de Newman comme des guides pour notre enquête[44]. Notre attention se portera sur tout ce qui peut rendre raison de l'évolution ecclésiologique. Celui qui s'est fait le grand champion de l'Église aussi bien durant le mouvement d'Oxford que durant sa vie de catholique n'a pas toujours eu, semble-t-il, une idée aussi haute de l'institution ecclésiale. Voyons d'abord ce que nous révèlent ses premières compositions religieuses après sa conversion.

---

[42] Cf. *A.W.*, p. 181.

[43] Stephen Dessain dénonce ce qu'il estime être des interprétations contradictoires avec les témoignages explicites de Newman sur sa première conversion : « *He spoke of it in a score of places in his writings, published and unpublished, during the whole seventy years of his life that succeeded it, and his testimony never changed. Yet, not only has it been variously interpreted, but theories have gained a wide currency, which directly contradict it* » (*art. cit.*, p. 37). Du vivant de Newman, beaucoup ont mis en question la réalité de sa conversion, comme il le dira, en parlant de lui même à la troisième personne : « *Indeed at various times of his life, as for instance after the publication of his Apologia, letters, kindly intended, were addressed to him by strangers or anonymous writers, assuring him that he did not yet know what conversion meant, and that the all important change had still to be wrought in him, if he was to be saved* » (*A.W.*, p. 79). Récemment, au contraire, P. Vaiss, critiquant l'article de Dessain, revendique le caractère typiquement *evangelical* de la conversion de Newman (cf. P. VAISS, *Newman. Sa vie, sa pensée et sa spiritualité*, p. 43-58).

[44] On a fait valoir que les écrits les plus proches de l'événement seraient nécessairement les plus fiables. Ce présupposé ne peut être une règle absolue. Si, d'ordinaire, l'impression laissée dans la mémoire par les événements s'efface en effet peu à peu avec le temps, il reste à prouver, d'une part, que le sens profond de ces événements ne se manifeste pas souvent aussi davantage avec le recul du temps et de la réflexion ; il faudrait aussi montrer, d'autre part, que le temps ne permet pas même de mettre en plus vive lumière certaines impressions, inaperçues dans les premiers temps après l'événement, mais gardées dans la mémoire jusqu'au moment où elles parviennent à la conscience. Jusqu'à ce qu'on ait montré que la mémoire est nécessairement déformante des événements passés, et qu'elle n'a aucun pouvoir de manifester ce dont l'événement était porteur, bien qu'inaperçu jusque-là, on est autorisé à donner un crédit *prima facie* aux souvenirs qu'un homme, dont la probité intellectuelle est indiscutée aussi bien par ses admirateurs que ses détracteurs, exprime concernant ses expériences passées les plus intimes. Et si les témoignages qu'il a laissés semblent discordants, nous pouvons d'abord supposer que la discordance n'est qu'apparente et chercher à en rendre raison par d'autres causes que celles de l'erreur ou du souci d'harmoniser ses souvenirs avec ses doctrines théologiques.

II. Les premiers textes après la conversion

Avant de rentrer chez lui, Newman rédige quelques textes. L'un d'eux est une prière en vers[45]. Elle témoigne de sa conscience d'avoir vécu une conversion :

> Que toujours, mon Dieu et roi
> En ton cher Nom je me réjouisse
> Et chaque jour je chante tes louanges
> D'une voix toujours reconnaissante
> Je suis un ver, et tu es bon
> De sauver un perdu comme moi,
> Qui a toujours résisté à ta grâce (*Who always has Thy grace withstood*)
> Et se détournait de toi (*And turned his back on Thee*).

Il a donc le sentiment d'avoir été « sauvé » ; sauvé, semble-t-il, de ses propres résistances passées à la « grâce » de Dieu. Un changement conscient a dû se produire en lui. D'ailleurs, il demande ensuite de pouvoir « persévérer » jusqu'à la fin dans ce nouvel état :

> Accorde-moi de persévérer (*O grant that I may persevere*)
> Et d'obtenir enfin (*And finally obtain*)
> Une couronne glorieuse, obtenue cher,
> Qui puisse durer toujours
> Obtenue cher, car par le sang,
> De Jésus elle est donnée
> Qui souffrit la mort, lui le Juste et Bon,
> Pour que nous puissions vivre au ciel.

Toute l'espérance de ce jeune homme semble tournée vers « le ciel », ouvert pour nous par la Passion du Christ. Cette persévérance, comme l'indique ce qui suit, implique pour lui un véritable mépris du monde, pour ne chercher à être « heureux » qu'en Dieu seul et à la pensée du ciel :

> Puissé-je mépriser toute joie mondaine
> Et méditer sur Toi.
> Que le ciel emploie toutes mes pensées,
> Alors je serai heureux.

Cette première prière ne dit rien d'une quelconque dimension ecclésiale ou fraternelle de cette conversion et de cette réjouissance dans le seul nom de Dieu. Le changement dont il est question ne paraît concerner que Dieu, à qui s'adresse la prière de reconnaissance et de supplication, et Jésus, par le sang duquel une couronne est obtenue au ciel. Il n'y a pas de frères dans la foi. Ce texte illustre assez bien le *myself and my creator* de l'*Apologia* : « je demeurais dans la pensée des deux seuls êtres absolus et lumineusement évidents par eux-mêmes, moi-même et mon Créateur »[46].

---

[45] Cf. *A.W.,* p. 150-151.
[46] *Ap.*, p. 4.

Un deuxième texte, une prière en prose latine[47], développe la demande de persévérer rencontrée dans le poème précédent. La perspective est toujours la « récompense » du ciel promise à la persévérance, mais elle s'ouvre en outre à la pensée du jugement à venir :

> Dieu. Très Bon, très Grand, qui règnes sur nous tous, qui gouvernes les réalités du monde, qui, à nous, pieux ou impies, apportes la récompense ou le châtiment dans le futur, je te présente humblement des prières, pour que tu m'accordes la grâce, sans laquelle je ne peux faire le bien.

Ce texte confirme la parole de l'*Apologia* selon laquelle, « à partir de cette époque, j'ai tenu avec un plein assentiment intérieur la doctrine de la punition éternelle, telle qu'enseignée par notre Seigneur Lui-même, en un sens aussi véritable que je tiens celle du bonheur éternel »[48]. La suite de la prière en exprime le motif, à savoir le pressentiment d'un danger imminent[49]. Le mépris nécessaire du monde, rencontré précédemment, se trouve précisé, et situé dans ce que l'on pourrait appeler une triade d'adversité, à savoir le diable, le monde et la chair :

> Dans peu de jours, on ira à la maison. Alors Satan m'assaillira de séductions, nouvelles bien que connues. Toi prodigue-moi la force, pour que je l'emporte sur le monde, la chair, le diable. Que je puisse, armé du bouclier de la foi, éteindre les flèches enflammées du *mauvais*. Surtout, garde-moi de céder aux séductions du *monde* ; que, attiré par les assemblées, les danses, les récréations excessives, je ne préfère ces choses à mon Dieu ; que je ne t'oublie pas. Garde-moi, je te supplie.
> Ensuite, garde-moi des séductions de la *chair*. Hélas, malheureux que je suis ! j'ai péché. J'ai mérité la damnation éternelle à cause de mes forfaits extraordinaires. Rends la vie à mon esprit ; renforce-moi dans la tentation ; défends-moi, Seigneur, je coule, tends-moi la main. Et garde-moi aussi de ma luxure (gloutonnerie) excessive. Rends-moi tempéré, sobre, chaste. Hélas, délivre-moi de tous mes péchés.

Le jeune homme s'attend à devoir mener un combat spirituel et ce combat lui semble inévitable. Son expérience personnelle, de plus, l'amène à se défier de lui-même, et à se persuader que seule la « grâce », la « force » ou la « main » de Dieu pourront le défendre face aux dangers qui l'attendent. L'expression : « défends-moi, Seigneur, je coule, tends-moi la main » indique sa croyance dans l'intervention divine. Elle semble impliquer une action sans intermédiaire. Le *myself and my Creator* semble ainsi s'étendre, au-delà de son désir de vivre pour Dieu seul, au mode selon lequel Dieu interviendra pour lui.

Un troisième texte, une prière, en prose latine elle aussi, précédée et suivie de parties méditatives, exprime le même enseignement fondamental sur le combat à mener et sur la grâce de Dieu[50]. Le ton est cependant moins dramatique, plus confiant :

> Dans tous les dangers 'Je Suis' nous libérera, si nous L'invoquons.

---

[47] *A.W.* p. 153-154. Newman pensera plus tard qu'il écrivit cette prière en latin pour deux raisons : 1. Pour que les domestiques et les gardiens ne puissent pas lire. 2. Pour pratiquer son latin (Cf. *A.W.*, p. 151).

[48] *Ap.*, p. 6.

[49] John Henry va quitter l'école d'Ealing où il demeurait sous la vigilance de son professeur Walter Mayers.

[50] *L.D.* I, p. 29.

> Dans toutes les tentations, dans les séductions, dans les persécutions, soit que notre adversaire nous assaille comme un lion rugissant, soit qu'il nous attire comme un serpent trompeur, si nous nous confions à Dieu Lui-même, nous serons en sécurité.
> Maintenant moi je te prie, Dieu, car il se peut que dans les jours à venir je sois assailli par l'ennemi, je te prie, Dieu, ne m'abandonne pas.
> Je suis faible, infirme, impuissant, ou bien arrogant, fier, hautain ; donne-moi l'Esprit Saint ; arme-moi dans les dangers ; fournis-moi le bouclier de la foi, que l'équité soit ma cuirasse, que le salut soit mon casque, la vérité ma ceinture, que l'Évangile de la paix me chausse, que le glaive étincelant de l'Esprit, la Parole de Dieu, soit en ma main droite.

Dans cette prière, une demande englobe toutes les autres : « donne-moi l'Esprit Saint ». Le jeune écolier semble voir dans l'Esprit Saint la plénitude des secours de Dieu. Il explicite ces secours à travers les armes spirituelles dont parle saint Paul au chapitre 6 de l'Épître aux Ephésiens. La fin du texte exprime l'espérance du ciel dans les termes de la parabole des talents. Cette bienheureuse espérance oriente le sens du combat de la foi :

> Combien heureux celui qui se confie à Dieu ; à qui sont la foi, l'espérance, la charité. Il s'avance, vainqueur, conquérant. Il triomphe des ennemis de son âme ; des séductions du monde, de la chair, du Diable ! Il combat le bon combat de la foi ! Enfin il termine sa course avec joie, et il entend son Père dire : Bien, bon et fidèle serviteur, entre dans la joie de ton Maître !

Comme dans les deux textes précédents, il n'est question ici ni d'Église ni de fraternité chrétienne. Il n'est pas question non plus de médiations visibles entre l'âme et Dieu. Les armes de Dieu pour le combat ne consistent nullement en des signes visibles, mais en des influences invisibles. Le seul signe visible est peut-être l'Écriture, désignée sans doute sous le terme de « Parole de Dieu ». Sinon, on pourrait croire qu'il suffit de « se confier » à Dieu dans la prière pour recevoir l'Esprit Saint et vaincre toutes les tentations.

Dans le quatrième texte, en partie en latin et en partie en anglais, le jeune Newman entre dans le détail de son combat contre le « monde ». Il s'agit surtout, ainsi que la deuxième prière y avait fait allusion, des récréations et des danses. Ces réalités risquent de l'entraîner au péché, et, par conséquent, il veut s'en abstenir. Le problème alors sera sûrement de rendre raison de cette prudence devant ceux qui n'en verront pas la nécessité. Que leur répondre ? Est-ce condamner ceux qui font ainsi, et les prendre de haut ? Et si ses parents lui donnaient l'ordre d'y prendre part, lui faudrait-il désobéir ? Telles sont les questions auxquelles John Henry formule par avance une réponse :

> S'il me faut donner mon opinion sur les danses et toutes les réunions de ce genre, eh bien, je la donnerai. Je les condamne.
> D'abord, il m'apparaît que l'Apôtre Paul a signifié ces choses, lorsqu'il ordonna d'éviter les joies dépravées du monde ; et aussi Jean, lorsqu'il nous a appris à fuir le désir du regard, le désir de la chair, l'orgueil de la vie.

La justification est tirée d'abord d'une affirmation de l'Écriture, reconnue déjà, on l'a vu, comme le « glaive de l'Esprit ». Il ne veut pourtant parler ici que pour lui-même. Il « condamne » les danses, mais pas celui qui y prend part :

> Chacun selon sa guise – et si quelqu'un cherche à bien faire, c'est bien pour lui. Qu'il ne me condamne pas, comme je ne le condamnerai pas (…). Je ne pense pas qu'il y ait quelque

> vertu dans cette abstention, mais je la regarde comme une défense contre les assauts insidieux du diable. De la même manière que les jeûnes, les prières me paraissent des moyens destinés à mener une bonne vie. Que l'abstention me soit un bouclier et les prières un glaive. Les commencements du péché sont petits – et n'est-il pas meilleur, en fait, d'être trop prudent que trop négligent ? De plus, je me connais moi-même en certaines choses mieux que vous ; j'ai des fautes cachées, et, si vous les connaissiez, une protestation si sérieuse ne vous paraîtrait pas étrange.

Le jeune homme ne se contente donc pas de se confier à Dieu, mais il veut prendre certains « moyens » pour rester fidèle à sa conversion. Parmi ces moyens, en plus de la prière, dont les textes précédents nous offraient des échantillons, il reconnaît le jeûne et l'abstention.

Une affirmation qui s'accorde bien avec l'inquiétude dont témoignaient les textes précédents doit être relevée : il vaut mieux être trop prudent que pas assez. Cela doit se comprendre, bien sûr, dans la perspective d'assurer son salut, de parvenir au ciel. Pour Newman, cette récompense est plus importante que tout, et ce serait folie que de la mettre en danger par « négligence », ou par méconnaissance de ce qu'il appelle les « fautes cachées ».

Cette même défiance de soi opère dans le domaine de ses opinions, comme l'indique la fin du texte, où le jeune homme fait montre d'un sens du devoir très aiguisé :

> Si l'on me presse de donner mes raisons, j'espère que je n'en serai jamais honteux, présentant mes scrupules avec humilité et dans une obéissance convenable envers mes parents, ouvert à me laisser convaincre, et prêt à obéir dans une matière aussi douteuse que celle-ci, et à agir contre mon propre jugement s'ils commandent, satisfaisant ainsi à la fois à ma conscience et à eux…

Ces textes n'ont pas d'abord une portée doctrinale, car ils expriment une attitude spirituelle et morale. Ils impliquent cependant une croyance en des vérités centrales de la Révélation : la présence de Dieu, le salut par le sang du Christ, l'efficacité de la grâce de Dieu par le don de l'Esprit Saint, les fins dernières et la nécessité du combat spirituel. Par rapport aux affirmations de l'*Apologia*, on peut s'étonner que ne transparaissent pas davantage ses croyances calvinistes, et en particulier celle selon laquelle sa conversion était le signe qu'il était « élu à la gloire éternelle ». Ces textes donnent plutôt l'impression qu'il pourrait tomber s'il ne recourait pas à la prière et au renoncement. Tout au plus, si les souvenirs de l'*Apologia* sont exacts, ces textes confirment-ils ce qu'il y écrira : « Je n'ai aucune conscience que cette croyance ait eu la moindre tendance à me faire négliger de plaire à Dieu »[51].

[51] Une note datée du 4 août 1821, par contre, manifeste clairement cette croyance, ainsi que le souvenir qu'il l'avait dès le début : « je possède - puisse Dieu dans sa miséricorde me la garder ! - une 'pleine assurance d'espérance', concernant ma persévérance finale, et je l'ai eue depuis le temps de ma conversion » (*A.W.*, p. 174). C'est l'époque où Newman, après avoir obtenu son baccalauréat, retrouve une nouvelle ferveur spirituelle au contact des doctrines et, semble-t-il, des cercles *evangelicals*. Risquons ici une hypothèse. Ne se peut-il pas que cette doctrine lui ait été inculquée après son départ de l'école d'Ealing, c'est-à-dire après la composition de ces prières ? L'*Apologia*, il est vrai, déclare qu'il a adopté cette doctrine immédiatement après la lecture d'un ouvrage de Romaine, dont il a oublié le titre. Et il dit que c'est « un des *premiers* livres » qu'il a lus. Mais que

D'autre part, on ne relève dans ces textes aucun indice laissant deviner une appartenance ecclésiale particulière. Pour le dire simplement, de tels textes pourraient avoir été écrits par un jeune de n'importe quelle confession. Seulement, comme on l'a remarqué, la dimension fraternelle de la foi est absente. L'autre n'est pas considéré comme partenaire positif sur le chemin de Dieu, mais plutôt comme celui devant qui il faudrait se justifier. Et ainsi, les mots de l'*Apologia* concernant « les autres » en général s'y vérifient tout à fait :

> tandis que je me considérais moi-même prédestiné au salut, mon esprit ne se préoccupait pas des autres ; ils étaient loin de mon imagination, mais pas prédestinés à la mort éternelle. Je ne pensais qu'à la miséricorde qui m'était faite[52].

Ces textes manifestent une conception de la relation entre l'âme et Dieu en laquelle, on l'a plusieurs fois constaté, il n'y a que peu de place pour une altérité ou une médiation. Newman reconnaît d'abord la réalité d'un *dialogue* entre Dieu et l'âme. Pour être entendue de Dieu, l'âme peut recourir à la prière. Aucune autre médiation n'apparaît de ce point de vue. Au contraire, une médiation est reconnue concernant la parole de Dieu à l'âme, à savoir l'Écriture qui est « le glaive de l'Esprit », et la possibilité est également reconnue que la volonté concrète de Dieu s'exprime par l'intermédiaire des parents. A côté du dialogue entre Dieu et l'âme, ces textes indiquent ensuite un sens de l'*agir* de Dieu, pour aider l'âme à *agir* conformément à la volonté de Dieu. Le secours attendu de Dieu est le don du Saint-Esprit, ou encore les armes spirituelles dont parle saint Paul. Il n'est pas question ici d'intermédiaires visibles de la grâce de Dieu. Dans le domaine de l'agir humain, l'âme dispose de moyens négatifs, à savoir le jeûne et le renoncement.

Enfin, le jeune homme qui s'exprime dans ces textes reconnaît sa faiblesse, non seulement sur le plan de l'agir moral, mais dans le domaine des opinions religieuses. A la fin du dernier texte cité il se déclare « ouvert à se laisser convaincre ». Si seul compte l'assentiment à la vérité de Dieu, il n'y a pas chez lui de refus de principe à recevoir cet enseignement par l'intermédiaire d'autrui, à condition, du moins, qu'il « satisfasse à sa conscience ». Le jeune homme est convaincu que Dieu intervient dans la vie de l'homme par sa parole et par le secours de sa grâce. Tel est le point de départ de notre enquête. On ne voit pas jusqu'ici que l'Église joue un rôle conscient dans cette relation.

---

faut-il entendre par l'ensemble de ces premiers livres ? Les premiers de ceux qu'il a lus à Ealing ? L'ensemble de ceux qu'il a lus à Ealing ? L'ensemble de ceux que Mayers lui a fait lire avant et après Ealing ? Ce n'est du moins pas parce qu'il est cité en premier qu'il a été lu avant les autres. Il est vraisemblable qu'il est cité le premier pour faire comprendre au lecteur d'emblée d'où lui vient son premier calvinisme. D'autre part, l'ouvrage de Romaine ne semble pas avoir été le premier qu'il ait lu, pour la simple raison que, selon l'*Apologia*, Newman était conscient d'être *déjà* converti lorsqu'il a reçu la doctrine de la persévérance finale : « je l'ai reçue sur le champ, et crus que la conversion intérieure dont j'étais conscient, (et dont je suis toujours plus certain que du fait d'avoir des mains et des pieds,) durerait dans la vie future, et que j'étais élu à la gloire éternelle » (*Ap.*, p. 4).

[52] *Ap.*, p. 4.

III. La correspondance entre Mayers et Newman

1. La première lettre de Mayers

Le 31 décembre 1816, Walter Mayers envoie au jeune Newman, rentré maintenant chez lui, un livre, les *Private thoughts* de William Beveridge. La lettre qui accompagne ce don en précise la raison[53] :

> En l'utilisant, tu verras que les opinions dont nous avons discuté, bien qu'elles soient à présent *singulières*, ne sont pas *nouvelles*, ni ne sont sans autorité, puisqu'elles sont déduites de la seule source authentique.

L'ouvrage de Beveridge est donc censé aider le jeune homme à adopter certaines opinions « singulières » tenues par Mayers, en montrant qu'elles sont assez anciennes pour n'être pas de pures inventions du jour, mais aussi pour lui en montrer l'origine dans l'Écriture, la « seule source authentique »[54]. Mayers en profite pour lui indiquer – sans doute lui rappeler – sa règle de la foi :

> Vers cette source, laisse-moi diriger ton attention : sois plus disposé à former tes sentiments religieux à partir d'elle, que de l'adapter et de l'interpréter selon tes opinions.

Au jeune converti appelé à demeurer au milieu du monde, Mayers préconise ensuite une attitude religieuse marquée par une forte tension eschatologique et le devoir conséquent de renoncer au monde. Un discours qui, à en croire les premiers textes du jeune Newman, devait être assez fréquent dans les exhortations du professeur :

> J'ai bien sûr davantage d'expérience de ce qu'on appelle le monde, mais je peux t'assurer qu'il ne se trouve aucun bonheur réel ou substantiel dans ses vaines et stériles poursuites – nous sommes des candidats pour l'éternité et devrions vivre comme tels ; si nous ne le faisons pas, nous nous lamenterons amèrement sur notre folie en ce jour où le temps ne sera plus et où tout ce qui est humain sera dépouillé de toute fausse apparence.

Walter Mayers n'est pourtant pas un eschatologiste pur. Il reconnaît la valeur de l'activité humaine assignée à chaque homme par Dieu. Mais il la met clairement à la seconde place, comme en témoigne la suite du texte :

> Si tu me connais, tu ne supposeras pas que je découragerais l'activité ou l'exercice de la profession qui peut avoir été choisie pour toi ou que j'encouragerais des vues mélancoliques. Cherchez *d'abord* le Royaume de Dieu et sa justice est un précepte qui nous rappelle que quelque chose doit être l'objet *secondaire* [de notre recherche] et l'exhortation à se réjouir toujours dans le Seigneur peut nous avertir que seul le chrétien a un droit à la joie parce que lui seul peut se réjouir *dans* le Seigneur.

---

[53] Cf. *L.D.* I, p. 29-30.

[54] A la fin de la lettre, deux autres ouvrages lui sont recommandés comme « pièces admirables de théologie pratique », le *Rise and Progress* de Doddridge et le *Serious Call* de Law (*Id*., p. 30).

2. La réponse de Newman

La réponse du disciple est datée de janvier 1817. Elle répond d'abord aux conseils de son ancien professeur sur la règle de la foi :

> Car je trouve en effet que j'ai besoin de quelque moniteur pour me diriger, et j'ai sincèrement confiance que ma conscience, éclairée par la Bible, à travers l'influence du Saint-Esprit, peut s'avérer un gardien fidèle et vigilant des principes de la religion[55].

On retrouve ici trois termes clefs des textes précédents : la conscience, la Bible, le Saint-Esprit. Ces trois instances semblent concourir pour garder le disciple dans les principes de la religion. De ces trois termes, la Bible est le seul moyen externe. La conscience est en effet une instance intime à la personne ; et « l'influence du Saint-Esprit » ne peut être comprise que comme opérant du dedans. On aurait ainsi comme règle de la foi un pur *Scriptura sola*. En réalité, le « moniteur » dont il s'agit désigne l'ouvrage de Beveridge, dont il espère qu'il sera pour lui « un moyen de me garder sur le droit chemin »[56]. A nouveau, Newman reconnaît que Dieu peut se servir d'autres « moyens » que la Bible pour nous instruire. Ceci apparaît dans la finale de sa lettre :

> J'espère que je continuerai ferme dans les principes, en lesquels vous, Monsieur, m'avez instruit, et puisse ce Saint-Esprit par lequel l'évêque Beveridge fut rendu capable d'établir ses articles de foi, de former des résolutions à partir d'eux, et de mettre ces résolutions en pratique, et par qui aussi vous avez été fait l'instrument de bien pour moi, et par qui mon cœur fut adouci pour recevoir vos instructions, puisse-t-il me garder sauf à travers les dangers, auxquels je peux être exposé au Collège, ou après dans le cours de ma vie, jusqu'à l'heure de la mort, et ne pas me trouver sans préparation au moment de quitter ce monde[57].

Cette longue phrase s'accorde très bien avec ce qui ressort des premiers textes. Outre qu'elle confirme la primauté du ciel sur les autres recherches et le sentiment du danger couru par l'âme en ce monde, elle manifeste clairement la conviction, chez le jeune homme, de la présence centrale du Saint-Esprit dans l'œuvre de la grâce divine. C'est lui, l'Esprit Saint, qui unifie tout. Il est l'agent principal de l'instruction nécessaire à la reconnaissance des articles de foi et des devoirs du chrétien qui en découlent, ainsi que de la capacité de mettre en pratique ces devoirs. Son action, ou son « influence », adoucit les cœurs, et garde l'âme des dangers du monde.

De plus, l'Esprit Saint peut se servir d'instruments humains, comme Mayers l'a été pour Newman[58], ce pourquoi l'ouvrage de Beveridge pourrait devenir un « moniteur » pour lui. Bref, si la Bible est le moyen principal pour découvrir la vérité révélée, elle ne semble pas s'arrêter à elle-même, mais elle « éclaire » la conscience, de sorte que cette dernière puisse reconnaître, sous l'influence de l'Esprit Saint, la vérité religieuse qui peut se manifester par

---

[55] *L.D.* I, p. 30.
[56] *Ibid.*
[57] *Id.,* p. 31.
[58] L'*Apologia* appellera Mayers « le moyen humain de ce commencement de foi divine en moi » (p. 4).

d'autres instruments que la Bible. D'ailleurs, Newman écrit à Mayers pour être éclairé concernant une question à laquelle il ne trouve pas de réponse dans la seule Bible.

La présence et l'action de l'Esprit Saint ne font aucun doute pour le jeune homme. L'Esprit Saint, de plus, se sert d'instruments pour enseigner et faire du bien à ceux qu'il veut. Par contre, la question semble se poser de savoir s'il y a des instruments ordinaires de cette action. Newman exprime en effet une incertitude concernant le rite du baptême, à savoir : s'il est accompagné du Saint-Esprit :

> Il y a un passage dans le premier chapitre de la deuxième partie que je ne comprends pas bien ; c'est sur le sacrement du baptême. Avant de le lire, j'avais débattu en moi-même pour savoir comment il se pouvait que les enfants baptisés, mourant dans leur enfance, puissent être sauvés, à moins que l'Esprit de Dieu ne leur soit donné ; ce qui semble contredire l'opinion que le baptême n'est pas accompagné par le Saint-Esprit. L'opinion de l'évêque Beveridge semble être que les germes de la grâce sont semés dans le baptême, bien que souvent ils ne poussent pas ; que le baptême est le moyen par lequel nous recevons le Saint-Esprit, bien que pas le seul moyen ; que les enfants, lors du baptême, reçoivent la grâce intérieure et spirituelle sans le repentir et la foi requis. Si telle était son opinion, le sermon que M. Milman a prêché l'an dernier sur la grâce était exactement en harmonie avec ses sentiments, et il s'accorde avec le Dr Mant[59].

Une des opinions particulières de Mayers était donc que « le baptême n'est pas accompagné par le Saint-Esprit ». Newman n'y avait pas donné son plein assentiment jusque-là, et il éprouvait une objection contre elle, à savoir l'affirmation du salut possible des enfants baptisés. Le jeune homme ne dit pas sur quoi se base cette affirmation – elle ne semble pas être tirée de l'Écriture, mais viendrait plus probablement de l'enseignement de l'Église d'Angleterre, ce qui impliquerait une confiance implicite en ses doctrines. Beveridge, l'auteur même qui devait prouver à Newman l'ancienneté et le caractère scripturaire des opinions de Mayers, « semble » lui offrir, relève-t-il prudemment, une solution opposée à celle de Mayers et conforme à celle d'auteurs qui, à lire la réponse de ce dernier, appartiennent au parti adverse, comme Milman et Mant. Cette solution est que le baptême est « le moyen par lequel nous recevons le Saint-Esprit », que les enfants n'ont pas besoin du repentir et de la foi pour recevoir « la grâce intérieure et spirituelle », ou du moins « les germes de la grâce ». On devine d'emblée l'importance ecclésiologique de cette question. Si l'Esprit Saint est donné au baptême, un rite habituel de l'Église se trouve être un instrument ordinaire de l'Esprit Saint. Sinon, l'Église célèbre un rite sans importance réelle dans la relation de l'âme avec son Dieu.

3. La deuxième lettre de Mayers

La réponse de Mayers s'est fait attendre[60]. Elle est datée du 14 avril 1817. Manifestement, la question de ce disciple prometteur ne lui a pas paru anodine, et il a pris le temps de la

---

[59] *L.D.* I, p. 30. Newman fait allusion à l'*Appel à l'Evangile*, qui rassemble les conférences prêchées à Oxford en 1812 par Richard Mant, dans le cadre des célèbres *Bampton Lectures*. L'une de ces conférences était intitulée « La régénération, grâce spirituelle du baptême » (cf. P. VAISS, *op. cit.*, p. 62).

[60] Cf. *L.D.* I, p. 32-34.

composer malgré le poids de ses occupations. Alors que le jeune Newman demandait simplement un éclaircissement sur le sens d'un passage précis de Beveridge, Mayers est amené à développer de façon systématique ses propres objections à la doctrine de la régénération baptismale.

a. Une défense de la régénération séparée du baptême

Le corps de son argumentation comporte trois parties. La première concerne la liturgie, la seconde, l'Écriture, la troisième, les théologiens anglais. Dans la mesure où chacune de ces parties touche des aspects importants de l'ecclésiologie, ce document pourra nous servir en partie d'étalon à l'évolution ecclésiologique de Newman.

La partie sur la liturgie répond à la question : « Est-ce la doctrine de notre Église que le baptême communique nécessairement la régénération ? » Non, répond Mayers, en réalité, simplement, elle *espère* et *désire* la nouvelle naissance des baptisés. Elle ne les estime régénérés que jusqu'à preuve du contraire, sans « attribuer à ce sacrement cette *certitude* qui justifierait l'*opus operatum* de l'Église romaine ». Si la liturgie baptismale, il est vrai, utilise des expressions fortes donnant à penser qu'elle affirme la régénération des baptisés, il faut, pour expliquer cela, comparer la liturgie avec la liturgie. C'est pourquoi Mayers avance deux comparaisons tirées de la liturgie eucharistique. La première comparaison vient du rite de la communion : le langage employé pourrait faire croire que les réformateurs voulaient avancer la doctrine de la transsubstantiation. Or, on ne peut l'interpréter ainsi, puisque cette doctrine fut un des fondements de la séparation. De même, sous-entend Mayers, il est impossible que la liturgie baptismale de l'Église d'Angleterre veuille affirmer l'*opus operatum* de la *Romish Church*, lui aussi dénoncé par les réformateurs anglais. La deuxième comparaison vient de la prière de *post communion*. Celle-ci déclare que les communiants s'offrent à Dieu en sacrifice raisonnable, saint et vivant. Mais on voit des personnes approcher de l'autel sans ces dispositions, et même sans les estimer nécessaires. Donc, en réalité, en parlant ainsi, l'Église *espère* seulement que les communiants auront les dispositions requises pour la communion. Mayers sous-entend que le cas est exactement parallèle pour le baptême : l'Église, malgré des formules fortes, *espère* seulement que les baptisés sont régénérés ; elle ne le déclare pas comme une certitude.

Mayers rencontre un aspect important de la question du jeune Newman. L'objection de ce dernier, en effet, ne venait pas de l'Écriture, mais, selon toute vraisemblance, d'une doctrine professée par l'Église d'Angleterre. Ceci pose la question de l'autorité doctrinale de l'Église. La question de Newman la supposait admise[61]. De son côté, le professeur ne conteste pas ce

[61] Newman ne demande pas si l'Église a raison de dire que les enfants baptisés peuvent être sauvés, mais il a débattu en lui-même « pour savoir comment il se faisait que les enfants baptisés, mourant dans leur enfance, puissent être sauvés, à moins que (*unless*) l'Esprit de Dieu ne leur soit donné ». La question revient à

présupposé, puisqu'il manifeste de son mieux l'intention de l'Église dont il est ministre. Mais rien dans ses propos ne laisse entendre une conviction selon laquelle l'Église d'Angleterre parle avec autorité. Sa démonstration ne vise pas à prouver la vérité de son opinion sur base de l'autorité de l'Église d'Angleterre[62]. Au contraire, la solution que donnera Mayers, selon laquelle l'Esprit est rarement donné au baptême, a pour effet indirect de relativiser l'autorité d'une Église qui affirme, contrairement à ce que *devaient* penser les Réformateurs, le salut possible des enfants baptisés.

Pourquoi alors Mayers s'arrête-t-il à montrer que ses opinions s'accordent avec les doctrines de l'Église ? Pourquoi ne fait-il pas l'économie de cette question pour en venir directement à la preuve scripturaire ? La réponse à cette question se trouve dans un autre débat, récurrent dans l'Église d'Angleterre depuis la Réforme, et important à l'époque, celui de la légitimité de demeurer au sein de l'Église établie. L'Église d'Angleterre professe-t-elle les doctrines réformées ou celles de la tradition catholique ? Qui sont par conséquent les véritables hommes d'Église ?[63] Mayers, quant à lui, suppose admis que l'Église d'Angleterre professe les doctrines protestantes, et en particulier celles que les réformateurs du 16e siècle ont opposées à l'Église de Rome, comme le rejet de la transsubstantiation ou de l'*ex opere operatum* sacramentel[64]. Ce présupposé lui permet de rejeter le sens littéral des expressions de la liturgie relatives à la régénération baptismale.

Cependant, il n'a pas encore touché le cœur du problème. Une chose est de défendre la légitimité d'une opinion au sein de la doctrine de l'Église d'Angleterre, autre chose de prouver qu'elle est vraie. Conformément à la règle qu'il a recommandée à son élève, Mayers doit montrer que son opinion est soutenue par l'Écriture. Tel est en effet l'objet de la seconde partie de l'argumentation. Si l'Église d'Angleterre n'enseigne pas la régénération baptismale, l'Écriture l'enseigne-t-elle ? Pas davantage, répond Mayers. L'Écriture déclare, en effet, sans référence au baptême, que la sainteté est requise pour le ciel[65]. Donc, celui qui ne peut constater en lui-même, au moins en un degré minime, les marques de la sainteté – de même

---

ceci : nous savons par l'Église que les enfants baptisés peuvent être sauvés. Or, ils ne peuvent être sauvés s'ils n'ont pas reçu le Saint-Esprit. Comment dès lors pouvez-vous affirmer que l'Esprit de Dieu n'est pas donné au baptême ?

[62] Il ne dit pas : mon opinion est vraie puisque l'Église le dit. Il dit seulement : l'Église est d'accord avec mon opinion.

[63] Ce débat ne peut pas être étranger au jeune Newman, qui a lu récemment *The force of truth*, l'autobiographie poignante de Thomas Scott, ministre de l'Église d'Angleterre à la paroisse d'Aston Sandford, « l'auteur qui a fait plus d'impression qu'aucun autre sur mon esprit, et à qui (humainement parlant) je dois presque mon âme » (*Ap.*, p. 5). La troisième partie de l'ouvrage de Scott est une apologie du calvinisme. Après avoir raconté, dans les deux premières parties, comment il a été conduit à la foi trinitaire, Scott explique comment les doctrines calvinistes se sont révélées à lui, non seulement prouvées par l'Écriture, mais aussi soutenues par les formulaires de l'Église d'Angleterre, de sorte que, contrairement à une opinion répandue, les véritables membres de l'Église d'Angleterre sont les calvinistes.

[64] Au sein du mouvement d'Oxford, et particulièrement dans le dernier des *Tracts*, le *Tract XC*, Newman en viendra à contester ce présupposé.

[65] Mayers donne la référence suivante : « *Heb 12. 10 and 14. Without Holiness no man shall see the Lord* ». Il s'agit, nous le verrons plus loin, d'une référence clef au fondement de l'ecclésiologie *evangelical*.

que l'enfant chez qui, malgré une bonne éducation, fait défaut tout ce qui est spirituel - manque de quelque chose que la Parole de Dieu déclare nécessaire. Il faut qu'un changement se produise en lui, que l'Écriture appelle conversion. Il s'agit d'un changement par rapport à notre état de nature, et qui communique à l'âme ce que l'Écriture appelle une nouvelle naissance, ou encore une nouvelle création. De cette conversion, l'homme n'a besoin qu'une seule fois dans sa vie. A quel moment de la vie ce changement se produit-il ? Mayers répond : « Il *peut être* et sans aucun doute *est parfois* communiqué dans le baptême, il est selon moi *souvent* le fruit d'années plus mûres »[66].

La raisonnement de Mayers pourrait être réduit sous la forme du syllogisme suivant :

> A. D'après l'Écriture, la sainteté est nécessaire pour aller au ciel.
> B. Or, la plupart des baptisés n'ont même pas en eux le commencement de la sainteté.
> C. Donc, le baptême ne donne pas la régénération.

En toute logique, la conclusion aurait dû être : donc, la plupart des baptisés ne sont pas prêts pour le ciel. Il y a un postulat que Mayers ne justifie pas ici, et en vertu duquel il opère ce glissement, c'est l'identification entre les termes scripturaires de « sainteté » et de « régénération », comme si, d'après l'Écriture, les régénérés devaient nécessairement être des saints tout prêts pour le ciel[67]. Mais il y a plus, la deuxième prémisse (B) déclare évident que la masse des chrétiens est effectivement dépourvue de tout principe de sainteté. Voilà une constatation qui peut surprendre. Que la régénération des hommes doive pouvoir être visible dans certains signes de sainteté qui les distinguent des autres, cela peut sans aucun doute se justifier à partir de l'Écriture. Mais comment Mayers peut-il affirmer l'absence de toute sainteté du cœur des baptisés ? A tout le moins, c'est placer très haut la ligne qui sépare l'état

---

[66] *L.D.* I, p. 33. Ce « parfois » semble plutôt être un « rarement », à en juger par cette affirmation de Mayers : « Si donc je vois, (et tandis que j'écris, *j'en vois un* dans ma pensée qui correspond à cette description) qu'un enfant avance dans la vie avec cet amour habituel de Dieu, et cette sainteté qui fait un vrai enfant de Dieu, croissant et se développant, je conçois qu'un tel enfant a reçu la grâce spirituelle du baptême » (*id.* ; nous soulignons). Cette remarque implique que, pour Mayers, certains enfants reçoivent la grâce spirituelle dans le baptême et d'autres pas. Cette simple affirmation suffit à indiquer le calvinisme de Mayers. Qu'est-ce qui peut rendre raison, en effet, du fait que des êtres inconscients ne reçoivent pas la grâce pourtant accordée aux autres dans le même rite, sinon que Dieu, indépendamment du baptême, et indépendamment de la liberté humaine, a prédestiné les uns à devenir des créatures nouvelles et pas les autres. La manière selon laquelle est décrit le processus de la conversion, de plus, ne fait aucune allusion à la liberté humaine. Tous les verbes employés pour l'homme sont au passif : « une personne peut avoir été éveillée à un sens de la religion », « avoir été conduite à chercher », « l'esprit a été impressionné », « ce changement a été accompli », et si l'on ne peut constater de vie spirituelle chez quelqu'un, « un changement décisif doit être accompli dans l'âme communiquant selon moi ce que l'Écriture appellerait nouvelle naissance ou création » (*L.D.* I, p. 32-33).

[67] Cette identification entre la nouvelle naissance et la sainteté vient probablement de la mise en parallèle du passage de l'Épître aux Hébreux sur la sainteté nécessaire à la vision de Dieu, avec les paroles du Christ à Nicodème sur la nouvelle naissance nécessaire pour entrer dans le Royaume. Sans doute aussi, le poids de la tradition puritaine parmi les *evangelicals* joue-t-il un rôle, étant donné la doctrine calviniste de la persévérance finale : seuls les élus sont saints, et ils ne peuvent plus tomber. Donc, si le baptême accordait la régénération, tous les baptisés seraient des saints, et ne tomberaient plus dans le péché.

de nature et celui de la régénération[68]. Newman se montrera plus prudent que Mayers dans son jugement relatif aux autres, même si, on le verra, son imaginaire en sera un temps affecté.

Après avoir considéré la foi de l'Église d'Angleterre et l'enseignement de l'Écriture, Mayers se demande si les théologiens anglais confessent la nécessaire régénération baptismale, ainsi que, par exemple, le passage de Beveridge sur le baptême semble l'indiquer. Il explique que chaque parti attire ces théologiens, (qu'il appelle *worthies*) comme autorités pour asseoir ses propres vues. Il faut par conséquent les interpréter selon la teneur générale de leurs écrits. De la sorte, si ces autorités ont pu parler d'une grâce attenant nécessairement au baptême – conditionnel qui implique l'aveu que tel est bien le cas –, il faut interpréter cette grâce comme étant le degré inférieur de la régénération. Et Mayers de citer l'évêque Hopkins :

> Il y a, en effet, une régénération baptismale, par laquelle tous ceux qui participent à ce rite, sont, selon le langage scripturaire, sanctifiés, renouvelés, et faits enfants de Dieu, et conduits dans le lien de l'alliance : mais tout ceci n'est que selon un mode externe, à savoir qu'ils deviennent membres de l'Église visible. – Cette régénération externe par l'eau ne donne à personne un titre pour la vie éternelle ; mais tandis que l'Esprit remue sur la face des eaux et (sic) parfois communique une vertu animatrice à travers elles.

Hopkins semble obligé de reconnaître la force du « langage scripturaire », mais il l'atténue (ou l'évacue) en qualifiant la régénération baptismale de « mode externe ». De la sorte, cette régénération est clairement dévaluée, et elle n'a aucune signification relativement à la vie éternelle qui, dans la théologie calviniste, est promise à ceux qui sont vraiment régénérés. Hopkins n'exclut cependant pas, tout comme Mayers, la possibilité que le baptême accorde « parfois » une vertu proprement spirituelle. Quant au passage de Beveridge qui faisait difficulté au jeune Newman, il peut être interprété (un peu comme les affirmations d'espérance de la liturgie) comme désignant la fin et l'effet *supposés* du baptême. En tout cas, un extrait de ses sermons suffit à établir que pour lui le baptême n'était pas toujours le moyen de la régénération, ou du moins pas le seul :

> Lorsqu'un homme croit dans le Christ, le second Adam, et est ainsi fait membre de son corps, il est remué et animé par son Esprit qui est le principe d'une nouvelle vie en lui. Par là il devient une nouvelle créature par rapport à ce qu'il était avant et dès lors il est dit au sens propre être né à nouveau, ni du sang, ni d'une volonté charnelle, ni d'une volonté d'homme, mais de Dieu. Toute sa nature est changée. Il a un ensemble nouveau de pensées et d'affections, une vision nouvelle et un sens nouveau de Dieu, un penchant nouveau[69].

---

[68] Ce postulat vient probablement de l'expérience de conversion personnelle, suite à laquelle l'âme distingue nettement un avant et un après, comme si elle était passée des ténèbres à la lumière, du péché à la sainteté. Le pas est aisément franchi d'interpréter ce changement, ainsi que le fait Mayers, comme la nouvelle naissance, ou régénération, dont parle l'Écriture. Seule la force de l'expérience vécue par de nombreux *evangelicals* peut rendre raison de cet effet d'optique, et de la difficulté que connaîtra Newman à abandonner cette opinion une fois admise. Même quand il lui donnera un autre sens, Newman ne remettra jamais en question la réalité de cette conversion. Dans l'*Apologia*, par exemple, il parle de sa « conversion intérieure (…) dont je suis toujours plus certain que du fait d'avoir des mains et des pieds » (*Ap*., p. 4).

[69] *L.D.* I, p. 33-34.

Dans ce passage, Beveridge parle manifestement d'une nouvelle naissance liée, non au baptême, mais à la conversion, conçue comme le moment où un homme « croit dans le Christ ». Il s'agit d'une naissance « au sens propre », ce qui donne à penser que celle du baptême ne l'était pas à proprement parler. Donc, si ces théologiens parlent parfois d'une régénération attenante au baptême, il faut l'entendre sur le mode externe, c'est-à-dire qu'elle n'est pas pour eux la plus décisive.

Au moment où le jeune Newman envisage l'hypothèse de la régénération baptismale, le professeur présente ses arguments principaux contre elle. Cette hypothèse aurait permis à Newman d'admettre que le baptême soit un « moyen » habituel ou un « instrument » ordinaire par lequel le Saint-Esprit est communiqué à l'âme pour lui accorder la nouvelle naissance. Mayers le relègue plutôt au rang d'occasion éventuelle, mais rare, de la grâce. Au contraire, le moyen le plus ordinaire de la régénération est la conversion, dont le processus est décrit d'une manière telle que le jeune Newman a probablement pu reconnaître son propre cas :

> Un changement qui est très rarement soudain ou instantané, mais généralement lent et graduel, provenant souvent de causes qui apparaissent fortuites à l'époque, mais que l'âme éclairée discernera comme dirigées par Dieu. Sous quelque visite de la providence, soit de maladie, soit d'adversité, une personne peut avoir été éveillée à un sens de la religion, et, à partir d'une conviction de la nature précaire et insatisfaisante des choses mondaines, avoir été conduite à chercher avec quelque degré de sérieux celles qui sont spirituelles. Tandis que l'âme a été ainsi impressionnée, les instructions du ministre, la conversation de quelque judicieux ami, ou la Parole elle-même ont trouvé une réception favorable, et ainsi ce changement, confessé comme désirable et nécessaire, a été opéré, changement qui révélera qu'un homme est en Christ une nouvelle créature pour laquelle les vieilles choses sont passées et toutes choses deviennent nouvelles (cf. 1 Co 5, 17)[70].

Des causes fortuites, comme la maladie, l'adversité, les instructions d'un ministre, les paroles d'un ami ou l'Écriture, tels sont les seuls moyens habituels à l'origine de la régénération que Mayers reconnaît.

b. La distinction entre une Église visible et une Église invisible

A la distinction entre deux types de régénération, semble répondre une distinction ecclésiologique, entre une Église visible et une Église invisible. L'évêque Hopkins, en parlant de la régénération baptismale, donnée selon un mode externe, faisait d'elle l'entrée dans l'Église visible. Cette dernière était soigneusement distinguée de tout titre à la vie éternelle. Mayers, de même, dans son introduction, distingue de manière très claire deux Églises, l'une visible et l'autre invisible. Aux affirmations du théologien Richard Mant selon lesquelles « le baptême est le seul véhicule de la régénération, et aucune autre régénération que la baptismale n'est possible en ce monde », Mayers répondait :

> Ces affirmations sont contredites par des milliers de personnes autour de nous qui, bien qu'elles aient été admises par le baptême dans l'Église *visible* du Christ, ne vivent

[70] *L.D.* I, p. 32-33.

> évidemment pas comme des membres de l'Église *invisible*, ou comme ceux que les Écritures appelleraient « renouvelés par une transformation spirituelle de leur jugement » (Ep 4, 23).

Mayers, comme Hopkins, établit en effet un lien entre la question de la régénération et la question ecclésiologique. En un sens, ce sont deux aspects d'une même question. En résoudre une, c'est résoudre l'autre. Qu'est-ce que l'Église, en effet, au sens où l'Écriture en parle, sinon l'ensemble de ceux qui ont reçu de Dieu la nouvelle naissance ? Si c'est le baptême qui communique la nouvelle naissance, alors l'Église, c'est l'ensemble des baptisés. Si ce n'est pas le baptême mais la seule conversion qui est le signe de cette régénération, alors seuls les convertis font réellement partie de la véritable Église du Christ. Celle-ci est alors invisible ; elle ne correspond pas aux frontières indiquées par le simple fait d'avoir été ou non baptisé selon le rituel de l'Église.

Cette distinction entre l'Église visible et l'Église invisible n'est pas propre à Mayers et Hopkins. Comme l'implique le ton de la lettre, il s'agit d'un lieu commun, d'une évidence indiscutable, appartenant d'ailleurs à l'ensemble de la Réforme. Au sein du puritanisme, dont Mayers paraît se réclamer, cette distinction semble fondée sur la séparation entre le baptême et la régénération.

Comment le jeune Newman a-t-il reçu les explications de son pédagogue relativement à la nouvelle naissance, et donc à l'Église ? Telle est la grande question ecclésiologique qui se posera durant les années qui suivent la conversion, et qui demeurera importante jusque 1826. Cette question revient, plus ou moins, à se demander dans quelle mesure il a adopté une ecclésiologie *evangelical*[71]. La difficulté d'y répondre nous obligera à une attention soutenue aux moindres indices permettant de préciser et de rendre raison de son opinion à ce sujet, qui est souvent, en apparence du moins, paradoxale.

IV. Les années 1817-1820

Les années 1817-1820 correspondent aux années d'études de Newman à Oxford. Il entre en effet en résidence au *Trinity College* en juin 1817, et, après y avoir obtenu avec éclat une bourse pour plusieurs années en mai 1818, il obtiendra, sans éclat par contre, un baccalauréat en novembre 1820. Les études constituent ainsi l'essentiel de l'horizon biographique durant ces trois années.

Pour répondre à la question de savoir dans quelle mesure il a adopté alors les « opinions particulières » de son professeur d'Ealing, plusieurs difficultés se présentent. D'abord, nous n'avons pas d'écho direct de sa réaction. Une lettre de Mayers datée du 16 juin nous apprend

[71] Nous verrons plus loin que ce concept d'ecclésiologie *evangelical*, facile en apparence si l'on se contente de la séparation entre Église visible et invisible, est beaucoup plus complexe si l'on s'interroge sur les fondements de cette séparation. Et tel est bien notre propos concernant Newman dans ce travail.

que le jeune homme lui a écrit pour lui demander des conseils au moment où il est appelé en résidence à *Trinity*, mais Mayers ne revient pas sur les sujets discutés, sinon pour dire qu'il laisse la controverse baptismale à d'autres mains[72]. Ensuite, les journaux et la correspondance de cette époque ne laissent pas de traces claires indiquant que ces questions aient continué à se poser à lui. Durant les trois années de préparation au baccalauréat, on ne trouve quasiment aucune trace de réflexion relative à l'Église ou à la grâce de la régénération. Le jeune Newman semble trop immergé dans ses études classiques pour réfléchir de manière approfondie à un sujet aussi difficile, et lorsqu'il confie à son journal des pensées religieuses, pour autant qu'on en puisse juger par ce qu'il en reste, il s'agit tantôt de considérations apologétiques sur la Révélation comme telle, tantôt de réflexions sur l'importance de tenir des vues doctrinales orthodoxes. Il convient aussi de remarquer que, pour ces trois ans, il n'y a pas d'indice qu'il ait été en contact avec les cercles *evangelical*[73]. Sa piété personnelle serait donc toujours le résultat de l'influence de Mayers et des livres qu'il lui a fait lire.

Le fait que le sujet n'ait pas laissé de traces plaide en faveur de l'hypothèse que le jeune Newman a admis la démonstration faite par son ancien professeur. Et il faut reconnaître qu'elle devait lui paraître au moins fort plausible. A la question de savoir si Beveridge croyait à la régénération baptismale, Mayers a répondu d'une manière remarquable. Quoi qu'en pense Beveridge, l'Église d'Angleterre, elle, n'y croit pas ; quant à l'Écriture, elle témoigne contre la sainteté des baptisés ordinaires ; et quant aux théologiens anglais, s'ils parlent parfois de régénération baptismale, on peut produire des textes qui indiquent clairement qu'ils concevaient aussi une régénération par la foi, considérée comme plus véritable que celle obtenue par le baptême, et c'est la position de Beveridge.

Un argument favorable à l'hypothèse que Newman a admis, au moins implicitement et jusqu'à preuve du contraire, l'ecclésiologie double de Mayers est la manière dont il exprime ses rapports avec ses condisciples au début de ses études. Alors que, dans les premiers écrits, les autres étaient comme oubliés, maintenant qu'il est dans la société étudiante, Newman paraît se concevoir sur le modèle de l'élu de Dieu au milieu d'une génération égarée et pervertie. Témoin ce passage d'une lettre à Mayers, écrite le dimanche de la Trinité 1819, à la veille des réjouissances étudiantes dont il a dû voir les abus les deux années précédentes :

---

[72] Cette remarque nous laisse soupçonner, d'une part, que le jeune Newman a fait allusion au sujet du baptême dans sa dernière lettre, ce qui n'est que normal en réponse à celle de Mayers, d'autre part, qu'il n'a plus posé de question précise, comme si les arguments de son professeur avaient apaisé provisoirement son interrogation. Mais si Mayers laisse la controverse à d'autres mains, cette expression nous laisse entendre qu'une suite de l'enquête est prévisible.

[73] L'université d'Oxford était un monde fort clos sur lui-même, et les positions *evangelical* n'y étaient pas bien reçues alors. Il y a tout lieu de penser que la situation de Newman à cette époque était singulièrement celle qu'il décrira plus tard dans un article au *Christian Observer* sur les pièges qui menacent l'étudiant à l'Université. Par exemple : « Il est peut-être coupé de la société d'amis religieux, les guides de son enfance et de sa jeunesse, et se trouve contraint à un certain degré de contact avec des individus d'un esprit fort différent » (*L.D.* I, p. 151).

> O comme les anges doivent se lamenter devant toute une société rejetant l'allégeance et le service de leur Créateur, auxquels ils se sont engagés le jour précédent à Sa Table, et se montrant de véritables fils de Bélial.
> C'est affligeant de voir ce que j'appellerais l'apostasie de beaucoup (…) Pour le moment, je reste calme, car tous se sont engagés à y aller – oui, tous sauf un, un pauvre homme stupide et méprisé, d'apparence peu engageante et négligée, qui, je le pense vraiment, a plus de sens religieux véritable qu'eux tous ensemble. (…) Je ne suis en relation intime qu'avec très peu d'entre eux[74].

Le 29 septembre 1820, deux mois avant qu'il ne passe ses examens pour l'obtention du baccalauréat, revient soudain dans son journal, on ne sait trop pourquoi, le sujet de la régénération, sous forme de réponse à un objecteur fictif. Aussi anodin qu'il paraisse dans sa forme[75], ce passage va revêtir une importance cruciale pour la suite de notre enquête :

> Je n'affirmerai pas *directement* que la régénération n'accompagne pas habituellement le baptême, si tu y objectes ; mais je l'exprimerai de cette manière, et si cette position n'en découle pas comme conséquence, je n'insisterai pas sur elle. Je dis donc qu'il est *absolument nécessaire* pour *quiconque* de subir un *changement total* en son cœur et en ses affections, *avant* qu'il ne puisse entrer dans le royaume des cieux. Ceci, tu me l'accorderas, est une doctrine scripturaire ; la question *alors* est : est-ce que nous recevons ce changement dans le baptême quand nous sommes enfants ? En ce qui me concerne, je peux répondre que non ; et que, lorsque, par après, Dieu, dans Sa miséricorde, m'a créé à nouveau, personne ne peut dire qu'il ne s'agissait que d'une *réforme*. Je sais et je suis sûr qu'avant j'étais aveugle, mais maintenant je vois[76].

Ce court raisonnement manifeste de manière saisissante le nœud du problème de la régénération tel qu'il se présentait alors au jeune homme. Il va à l'essentiel de l'argumentation : laissant de côté les autorités subordonnées que représentent la doctrine de l'Église d'Angleterre et les théologiens anglais, Newman se limite à la « seule source authentique » de l'Écriture ; de même, écartant toute estimation du degré de vie spirituelle de l'ensemble des baptisés, il s'appuie seulement sur ce qui lui paraît sûr dans sa propre expérience religieuse. L'Écriture et l'expérience personnelle, tels semblent les deux fondements réels de la position *evangelical*, ici résumée en quelques lignes. S'il en est ainsi, il est nécessaire de voir ce qui est impliqué dans ce raisonnement. Or, il se pourrait bien que certaines clefs de son évolution future s'y trouvent en germe.

Le lien entre l'Écriture et l'expérience personnelle réside manifestement dans la formule : « subir un changement total en son cœur et en ses affections » (*to undergo a* total change *in his heart and affections*). En ce qui concerne l'expérience personnelle, d'abord, Newman estime qu'il a éprouvé un tel changement : « je sais et je suis sûr qu'avant j'étais aveugle, mais maintenant je vois ». Le contraste entre *avant* et *maintenant* lui paraît si évident, que, dit-il, « personne ne peut dire qu'il ne s'agissait que d'une réforme », au sens où il serait redevenu ce qu'il avait été.

---

[74] *L.D.* I, p. 66.

[75] Par contre, le fait qu'il l'ait mis par écrit, alors qu'il est à moins de deux mois de ses examens finaux, indique plutôt qu'il ne s'agit pas d'une affaire secondaire pour lui.

[76] *A.W.*, p. 165.

En ce qui concerne l'Écriture, Newman demande à son interlocuteur de lui accorder que, d'après celle-ci, un tel changement est absolument nécessaire avant de pouvoir entrer dans le Royaume des cieux. En ceci, il montre qu'il a admis l'enseignement de Mayers, qui lui avait écrit, en effet : « en décrivant ce qui convient au ciel, l'Écriture, sans référence au baptême, dépeint comme absolument nécessaire un état de sainteté »[77]. Newman n'emploie pas le terme de « sainteté », mais le changement dont il parle vise la même réalité que Mayers, car celui-ci ajoutait : « cette sainteté est représentée comme consistant en un changement entier de vues, de tempérament et de conduite », ce qui, on peut le penser, équivaut assez bien au « changement total en son cœur et en ses affections » dont parle Newman. Celui-ci n'indique pas en vertu de quelles parties de l'Écriture il justifie sa position. Or, Mayers citait, pour justifier le caractère absolument nécessaire de ce changement, un verset de l'Épître aux Hébreux : « personne, sans la sainteté, ne verra le Seigneur ».

La question qui se pose alors, est la suivante : pourquoi identifier ce changement d'une vie de péché à une vie de sainteté avec la « nouvelle naissance » ? Outre la force de l'expérience personnelle, nous pouvons formuler l'hypothèse que des parties de l'Écriture sont interprétées les unes par les autres. Mais où donc l'Écriture parle-t-elle de « nouvelle naissance » comme d'une condition « absolument nécessaire » pour « le ciel » ? En quoi est-ce une « doctrine scripturaire » qu'il faut évidemment « accorder », concéder au raisonneur ? La formule utilisée par Newman nous met sur la piste. Alors que Mayers parlait du « ciel », et que l'Épître aux Hébreux parle de « voir le Seigneur », Newman parle « d'entrer dans le Royaume des Cieux ». On est alors naturellement conduit à l'hypothèse que Newman vise la parole du Christ à Nicodème sur la « naissance d'en haut » : « A moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jn 3, 5). On obtiendrait dès lors les parallélismes suivants, entre (A) la doctrine scripturaire dont parle Newman, (B) l'affirmation de l'Épître aux Hébreux et (C) celle de l'Evangile de Jean :

A1. Il est absolument nécessaire pour quiconque de
A2. subir un changement total en son cœur et en ses affections,
A3. avant qu'il ne puisse entrer dans le royaume des cieux.

B1. Personne, sans
B2. la sainteté
B3. ne verra le Seigneur (Hb 12, 14).

C1. Nul, à moins de
C2. naître d'eau et d'Esprit,
C3. ne peut entrer dans le Royaume de Dieu (Jn 3, 5).

Ce parallélisme a pu contribuer à l'identification entre la régénération et la conversion. En chaque cas, il y a une condition nécessaire valable pour quiconque (A1, B1, C1). Dans la pensée de Mayers et de Newman, ces conditions semblent être interprétées les unes au moyen des autres. La sainteté (B2) étant une condition nécessaire à la vision de Dieu (B3), c'est donc

[77] *L.D.* I, p. 32.

la sainteté qui serait le critère de la renaissance (C2), elle-même étant la condition nécessaire à l'entrée dans le Royaume (C3). Mais procéder ainsi suppose d'avoir identifié (B3) la *vision de Dieu* et (C3) l'*entrée dans le Royaume de Dieu* (ou : *des cieux*). C'est là interpréter l'expression « Royaume de Dieu », dans la parole du Christ à Nicodème, de façon eschatologique.

Pour manifester l'enjeu de l'évolution de Newman, qui ne se réalisera que plus tard, signalons ce qui se produit dès que l'on distingue l'entrée dans le Royaume des cieux et la béatitude céleste : la régénération et la sainteté ne doivent plus être identifiés. La sainteté signifie alors une condition *ultérieure* à celle de la régénération. Si la sainteté est *absolument nécessaire* pour l'appartenance au ciel, elle peut ne pas être *absolument nécessaire* pour l'appartenance au Royaume des cieux sur terre. Pour le moment en tout cas, il semble que, chez Newman, comme chez Mayers, l'interprétation eschatologique de l'expression « Royaume des cieux » entraîne l'identification de la régénération et de la sainteté, conçue comme un changement total, et perceptible, du cœur et des affections.

Newman fait-il cette identification avec un assentiment plénier ? Il semble que non. Il est en effet remarquable que, au début du texte que nous commentons, et qui manifeste une double conviction, personnelle et scripturaire, Newman laisse ouverte la possibilité que cela ne conduise pas infailliblement à la négation de la régénération baptismale. En effet, il ne veut pas « insister » sur la « conséquence » selon laquelle « la régénération n'accompagne pas habituellement le baptême »[78]. Même si la lettre de Mayers a manifestement reçu un assentiment général chez son disciple, et s'il considère toujours la partie scripturaire de son argumentation comme valide, il admet la possibilité théorique qu'il y ait une différence entre son expérience et ce que l'Écriture appelle régénération.

Newman ne parle pas ici, comme Mayers, de deux régénérations, l'une sur un mode externe et l'autre sur un mode interne. Faut-il en déduire qu'il éviterait également de séparer, comme Mayers, une Église visible et une Église invisible ? Aucune remarque des journaux ou des lettres ne permet de trancher cette question de fait. Jamais Newman n'y aborde la question de l'Église du Christ avant l'année 1823. Le passage du sujet de la nouvelle naissance à celui de l'appartenance à l'Église, présent dans la pensée de Mayers, ne se manifeste pas chez son disciple.

[78] « *I will not directly assert that regeneration is not the usual attendant on baptism, if you object to it ; but I will put it in this way, and if that tenet does not follow as a consequence, I will not press it* » (*A.W.*, p. 165).

Chap. 2. Les années 1821-1824. Mises à l'épreuve de l'ecclésiologie *evangelical*

I. Du baccalauréat à la cure de Saint Clement's

En novembre 1820, Newman réussit ses examens de *Bachelor of Art*. Humainement parlant, cet événement fut un échec pour lui. Son collège, sa famille et ses amis avaient mis tous leurs espoirs en lui et étaient persuadés qu'il décrocherait les plus hautes distinctions universitaires. Ces espoirs furent déçus :

> Il s'était épuisé de travail ; appelé soudain un jour plus tôt qu'il ne s'y attendait, il perdit la tête, s'effondra complètement, et, après plusieurs jours de vaines tentatives, dut se retirer, dès qu'il fut sûr d'avoir son B.A. Quand la liste de classement sortit, son nom ne paraissait pas du côté mathématique du papier, et, en classiques, il se trouvait dans la division inférieure de la seconde classe des honneurs, laquelle était connue à l'époque par le titre méprisable de « Sous-la-ligne », car il n'existait pas encore de troisième et de quatrième classes[79].

Sur le plan spirituel, par contre, il fut convaincu que cet échec était bon pour lui. Les notices de ses journaux durant les mois précédant les examens attestent la véracité des paroles de cette lettre des grandes vacances 1820 à son frère Francis : « C'est ma prière quotidienne, et, je l'espère, cordiale, que je n'obtienne aucun honneur ici, s'ils doivent être la moindre cause de péché pour moi »[80]. Et, en janvier 1821, peu après les résultats donc, il put écrire à Walter Mayers :

> Il y a une grande différence entre croire qu'une chose est bonne, et le sentir ; maintenant, je puis dire avec reconnaissance que je suis non seulement rendu capable de croire que l'échec était la meilleure chose pour moi, mais que Dieu m'a donné de le voir et de le savoir[81].

A partir de l'année 1821, la surcharge des études étant passée, il entre en contact avec le monde *evangelical* de manière plus étroite, semble-t-il, qu'il ne l'avait été jusqu'alors. Dans le troisième mémoire autobiographique, il décrit incidemment cette année 1821, comme celle « durant laquelle il était plus attaché (*devoted*) au credo *evangelical* et plus strict en ses devoirs religieux qu'à aucune autre époque précédente »[82]. A la fin de cette année, il « conçut l'audacieuse intention de se présenter en vue d'une *Fellowship* à Oriel, à cette époque objet de l'ambition de tous ceux qui perçaient à Oxford, mais accessible seulement à ceux qui avaient les capacités académiques les plus élevées »[83]. C'est le 12 avril 1822 qu'il y fut élu.

---

[79] *A.W.*, p. 47. Ce passage est extrait du premier chapitre du *Mémoire autobiographique* qui sera une des sources biographiques importantes de notre étude. Dans ce *Mémoire*, qui comporte quatre chapitres et couvre certains aspects des années antérieures au Mouvement d'Oxford, Newman parle de lui-même à la troisième personne.

[80] *A.W.*, p. 159.

[81] *L.D.* I, p. 99.

[82] *A.W.*, p. 80.

[83] *AW*, p. 49.

Les années 1821-1824 seront l'occasion pour lui d'éprouver la validité des opinions dites *evangelical*. Le 7 septembre 1821 déjà, Newman écrit dans son journal : « Il y a plus de trois mois depuis ma dernière note. J'ai été durant ce temps principalement occupé à collecter des textes de l'Écriture »[84]. En juin 1821, en effet, il commence à rassembler dans des cahiers des passages d'Écriture sur les doctrines du christianisme[85], classées par chapitres. En voici les titres :

Préliminaires
Sur la loi
Sur l'état naturel de l'homme
État conséquent de l'homme à l'égard de la loi
Sur la justice inflexible de Dieu
Sur l'union de la miséricorde avec la justice
Sur le schéma du salut
Sur le salut par Jésus Christ
    Sur le mode de la Rédemption
    Effets supplémentaires et indirects de Sa Rédemption
Sur le don du Saint-Esprit
Les vérités et les effets de ces doctrines dans l'expérience des élus
    Sur l'homme non converti
        Le juste en lui-même
        Le fanatique
        L'incroyant
Sur la conversion
Sur les bonnes œuvres, fruits nécessaires de la foi
Sur le péché qui demeure

Sa recherche alors est tout entière centrée sur l'Écriture. Conformément à la règle doctrinale admise dès l'école d'Ealing, il établit ses articles de doctrine sur base de l'Écriture seule.

Un nota bene ajouté au chapitre intitulé « Sur la conversion »[86], daté de « juin ou juillet 1821 », concerne sa propre conversion :

> Je parle (du processus) de la conversion avec grande défiance, étant obligé d'adopter le langage des livres. Car mes propres sentiments, pour autant que je m'en souvienne, furent si différents de n'importe quelle description que j'ai jamais lue, que je n'ose pas m'avancer par ce qui *peut* être un cas singulier[87].

Le 26 juillet 1826, Newman ajoutera à cette note l'explication suivante :

> C'est-à-dire, j'écrivais *juxta praescriptum*. Je suis persuadé que beaucoup de mes notions dogmatiques positives étaient tirées de livres. Dans la matière en question, à savoir la conversion, mes propres sentiments n'étaient pas violents, mais un retour à des principes, un

---

[84] *A.W.*, p. 167.

[85] Cf. J.E. LINNAN, *The Evangelical Background*, p. 271-274 ; cf. Th.L. SHERIDAN, *Newman and Justification*, New York, Alba House, p. 50-56.

[86] Newman résumera plus tard ce chapitre de la façon suivante : « En 1821 (…) il avait composé une description (de grande longueur) du processus *evangelical* de la conversion en une série de textes de l'Écriture, passant par les étapes de la conviction de péché, terreur, désespoir, annonce du salut gratuit et complet, appréhension du Christ, sens du pardon, assurance du salut, joie et paix, et ainsi de suite jusqu'à la persévérance finale » ; et il met ensuite ce N.B. sur son travail, « je parle [etc.] » (*A.W.*, p. 80).

[87] *A.W.*, p. 166.

> renouvellement de ceux-ci, sous la puissance du Saint-Esprit, que j'avais déjà ressentis, et que, jusqu'à un certain point, j'avais déjà mis en pratique lorsque j'étais jeune[88].

Que les souvenirs de Newman en 1826 soient exacts ou pas[89], en 1821, du moins, il a conscience que son expérience différait des descriptions qu'il lisait concernant le processus de la conversion, alors même qu'il était convaincu du credo *evangelical*. En 1821, Newman ne met pas en question ce qu'il trouve dans les livres qu'il utilise pour classer les passages de l'Écriture relatifs à la conversion. Il est seulement étonné que ses propres souvenirs diffèrent de la description faite par ceux en qui il a confiance. Ce fait nous intéresse ici dans la mesure où cette prise de conscience peut avoir pour effet d'alléger le poids de l'expérience personnelle dans l'argumentation déployée contre la régénération baptismale. Si, en effet, la majorité des *evangelicals* ont fait une expérience qualitativement différente de la sienne, Newman peut-il prendre appui sur sa propre expérience, ainsi qu'il le faisait de l'argument de septembre de l'année précédente, pour dénier la régénération à ceux qui ne l'ont pas faite ? Ainsi, le critère d'expérience, qui semblait essentiel à l'identification entre régénération et conversion, s'en trouve-t-il au moins affaibli.

Un an ou deux plus tard, Newman enquête à nouveau sur le rapport entre conversion et régénération. Un document de 10 pages, sans titre, daté *a posteriori* par la mention « 1822-1823 ? », est intitulé « preuve scripturaire contre la doctrine de la régénération baptismale »[90]. Ce titre suffit à indiquer qu'il s'agit d'une position qu'il fait sienne. En voici le plan :

> Introduction
> I. Comment est-il (le changement du péché à la sainteté) effectué ?
> II. Le changement est-il graduel ou soudain ?
> III. A quelle période de la vie se produit-il ?
> IV. Quel est le test qu'il s'est produit ?
> I. Ce changement doit-il être appelé régénération ?
> II. Ce changement du cœur est-il d'une certaine manière relié au baptême ?
> Appendice

A en juger par ces questions, ce second document se rapporte directement au sujet de la première correspondance avec Mayers. Chaque question est un écho des questions posées alors au professeur. Newman les reprend, et y répond avec les seuls arguments scripturaires. Il ne semble pas attacher d'importance à la doctrine de l'Église d'Angleterre. Manifestement, donc, le sujet de la régénération et du baptême a continué à le poursuivre, mais, à part le sentiment de différer de la normale concernant sa conversion, rien ne semble jusqu'ici ébranler les opinions reçues de Walter Mayers.

Lorsqu'il écrit sa preuve scripturaire contre les doctrines de la régénération, Newman est vraisemblablement déjà *Fellow* du collège d'Oriel, où, nous l'avons dit, il fut élu le 12 avril

---

[88] *A.W.*, p. 172.

[89] Le nœud de l'argumentation de P. Vaiss semble se trouver ici. Selon lui, Newman interprète son propre texte, et donc sa propre conversion, en fonction de ses convictions nouvelles relatives au baptême.

[90] LINNAN, *The Evangelical Background*, p. 274.

1822. Il est probable cependant que, non seulement avant, mais aussi après cette date, il fut beaucoup plus occupé de sujets littéraires que de questions religieuses[91]. Jusqu'à présent, nous n'avons eu que peu d'indices de la présence de l'Église dans la pensée de Newman. Sa tentative de donner une assise scripturaire aussi bien aux vérités centrales de la révélation qu'aux opinions *evangelical* concernant la régénération a-t-elle eu pour effet de fortifier l'idée qu'il y a bien deux Églises, l'une visible, composée des baptisés, l'autre, invisible, composée des convertis ? La rencontre avec Edward Bouverie Pusey semble l'indiquer. Lorsque, le 4 avril 1823, celui-ci fut à son tour élu *Fellow*, en même temps qu'un certain Cherton, Newman écrivit dans son journal :

> Je te remercie de la réussite, ce matin, de deux hommes qui sont, je crois, favorablement disposés envers la religion, ou du moins des hommes moraux et sensés, non pas mondains et négligents. Bénis-les tous deux, cher Sauveur, et conduis-les dans Ta véritable Église[92].

D'après les termes de cette prière, ces hommes ne font pas partie de la véritable Église du Christ, bien qu'ils soient baptisés, et de surcroît ne soient ni mondains, ni négligents. Dans cette expression spontanée, se perçoit donc l'inclination de Newman à penser que l'Église véritable du Christ n'est pas celle composée de tous les baptisés, mais bien celle de ceux qui, ayant fait l'expérience d'une conversion radicale, ne vivent plus que pour le Christ.

On peut même soupçonner qu'il y ait plus ici. Il semblerait que cette Église véritable s'identifie avec le parti des *evangelicals* comme tel. Comment en effet Newman peut-il *savoir* que Pusey et Churton ne font pas partie de la véritable Église, à moins que cette Église ne soit un groupe visible, en l'occurrence le groupe des *evangelicals*, purement et simplement ? On aurait ainsi une tendance au sectarisme qui va, cette fois, au-delà même de l'opinion explicite de Mayers. Celui-ci admettait que le baptême puisse parfois accorder la régénération, et donc admettre dans l'Église invisible. Ici, il semble que, pour Newman, le baptême ne place jamais dans la véritable Église du Christ.

Cependant, l'un de ces deux hommes moraux et sensés, Pusey, provoquera bientôt, sans le savoir, une remise en question des opinions de Newman. Quelques jours plus tard, le 13 avril, Newman se promène avec Pusey. Il confie à son journal : « C'est un homme qui cherche, et semble aimer parler de sujets religieux »[93].

Le 2 mai, il écrit à son propos :

---

[91] Après avoir rappelé le jugement de Copleston à son égard lors de son élection : « *He was not even a good classical scholar, yet in mind and powers of composition, and in taste and knowledge, he was decidedly superior to some competitors, who were a class above in the Schools* », Newman prend soin de préciser en effet : « *As Mr Newman held the important offices of Tutor and Public Examiner in the years which followed, it may be right to observe here that immediately on his becoming Fellow of Oriel, he set himself to make up his deficiency in critical scholarship, and with very fair success* » (*A.W.*, p. 64).

[92] *A.W.*, p. 190.

[93] *A.W.*, p. 190.

> Dieu merci, comment puis-je douter de son sérieux ? Son avidité même à parler des Écritures semble le prouver. Seigneur, donne-lui l'abondance de Ta grâce et de Ta sagesse, que je puisse le guider, et en même temps gagner du bien de lui[94].

Le 17 mai, la pensée de Newman concernant Pusey devient franchement paradoxale :

> Que Pusey soit Tien, O Seigneur, comment puis-je en douter ? ses vues profondes sur l'office pastoral, ses hautes idées du repos spirituel du sabbat, son esprit de dévotion, son amour des Écritures, sa fermeté et son zèle, tout atteste l'opération du Saint-Esprit. … Cependant je crains qu'il n'ait des préjugés contre Tes enfants. Que je ne sois jamais avide de le convertir à un *parti*, ou à une forme d'*opinion*. Fais-moi croître en humilité, patience, charité, douceur, bonté. Dieu miséricordieux, conduis-nous *tous deux* sur la voie de Tes commandements. Qui suis-je pour être tant béni en mes associés les plus proches ?[95]

D'un côté, Newman, dans sa prière, semble identifier les enfants de Dieu et le parti *evangelical*, lorsqu'il écrit : « je crains qu'il n'ait des préjugés contre Tes enfants ». Comment peut-il savoir que Pusey a des préjugés contre les enfants de Dieu, sinon parce que Pusey a parlé défavorablement contre le parti des *evangelicals* ? Ce qui atteste, une fois encore, selon toute vraisemblance, l'identification entre l'Église véritable et le parti *evangelical*. D'un autre côté, dans la même prière, il confesse ne pouvoir douter que Pusey appartienne à Dieu, et il demande même à Dieu qu'il ne soit pas tenté de vouloir le convertir « à un parti, ou à une forme d'opinion », comme si, pour lui, il se pouvait que cette assemblée de convertis ne soit en réalité qu'un parti professant une opinion incertaine. Si Newman, suite à ses recherches, et à sa découverte de la littérature et des cercles *evangelicals*, avait été tenté de penser sérieusement que l'Église s'identifie avec les *evangelicals*, Pusey paraît ici avoir ouvert une brèche dans son édifice.

Pour comprendre comment un seul individu a pu ainsi ébranler une conviction apparemment aussi mûrie, avançons une hypothèse. Les *evangelicals*, nous l'avons vu chez Mayers, voyaient la preuve de la régénération dans les signes visibles de la sainteté. Or, Newman constate que, chez Pusey, « tout atteste l'opération du Saint-Esprit ». Comment dès lors douter qu'il soit né à nouveau ? Or, l'étonnement de Newman devant Pusey ne peut s'expliquer que si ce dernier n'est pas un converti selon les critères établis, à savoir : soit le processus de la conversion, soit, plus vraisemblablement, l'appartenance au parti[96]. En tout cas, dans la mesure où, en la personne de Pusey, on peut rencontrer un homme clairement spirituel, mais qui ne fait pas partie des *evangelicals*, on a un argument sérieux au moins contre l'identification de l'Église véritable et du parti *evangelical*.

---

[94] *A.W.*, p. 190.
[95] *A.W.*, p. 191.
[96] Avant Pusey, Newman n'aurait-il rencontré aucun homme « spirituel » en dehors du parti évangélique ? De fait, les récits autobiographiques font plusieurs fois mention de l'isolement dans lequel ses opinions le plaçaient.

Moins de trois mois après la dernière note sur Pusey, lors d'une promenade avec son frère Charles, le 9 août suivant, il exprimera sans ambiguïté que le salut n'est réservé aux membres d'aucune secte, ainsi qu'il le rapporte dans son journal :

> Je lui ai rappelé ma ferme conviction que (…) je ne limitais pas le salut à une secte – que, dans toute communion, celui qui cherche sincèrement la vérité ne manquera pas le ciel[97].

Six mois plus tard, à l'occasion de son anniversaire, le 21 février 1824, il fait le point sur sa vie. Parvenu au sujet de ses opinions religieuses, en lesquelles, comme on le verra ensuite, il faut sûrement englober le sujet de la régénération, il se lamente :

> Il est pénible de penser comme mes principes sont instables. C'est à peine si mon esprit est décidé sur un seul point. Hawkins cependant a exprimé ses opinions sur quelques points, selon moi de manière très erronée, et me sentant comme un pauvre enfant sans sentiment ni force, j'ai confiance que Dieu m'éclairera, et me dira ce qui est la vérité.[98]

Son journal montre, à la date du 13 mars, qu'il poursuit son enquête :

> Je suis en train de lire les *Homélies*, les Apocryphes, et le *Prayer Book* de Mant, et de scruter la Bible, en référence à la question de la régénération[99].

Désormais, c'est clair, les convictions de Newman sur la régénération sont ébranlées. Il cherche à s'éclairer à d'autres lumières que celles de la Bible et des auteurs que Mayers lui a recommandés. Quelques jours auparavant, le 8 mars, il écrivait d'ailleurs à sa sœur Jemima que les explications de Thomas Newton sur le 11^{e} chapitre de Daniel et le début de l'Apocalypse sont reconnues incorrectes. Si l'on ajoute à ce fait qu'en juin 1821 déjà, il s'était inquiété auprès de Mayers d'une discordance apparente entre Romaine et Scott, on peut conclure prudemment qu'il apprenait peu à peu à relativiser l'autorité de plusieurs des principaux théologiens du mouvement *evangelical*. Le 15 mars, pour mettre le comble à son trouble, Pusey se confesse à lui lors d'une promenade. Newman est ébranlé :

> Comme je devrais être humilié jusqu'à la poussière ! de quelle importance je me considère ! mes actes, mes capacités, mes écrits ! tandis qu'il est l'humilité même, et bonté, et amour, et zèle, et dévotion personnelle. Bénis-le de la plénitude de Tes dons, et accorde-moi de l'imiter.[100]

Désormais, les rôles sont inversés : Newman ne demande plus de pouvoir guider Pusey, mais de pouvoir l'imiter. Tel est le trouble intérieur avec lequel il s'engage dans une mission qui sera décisive sur ses opinions religieuses, et pour son ecclésiologie.

II. Les premiers mois à Saint Clement's

Le 16 mai 1824, Newman décide d'accepter la cure de *Saint Clement's*, petite paroisse dans le Sud-Est d'Oxford. Son ordination diaconale eut lieu le 13 juin suivant. C'est comme un

---

[97] *A.W.*, p. 193.
[98] *A.W.*, p. 196-197.
[99] *A.W.*, p. 197.
[100] *A.W.*, p. 198.

missionnaire zélé, attentif à promouvoir le salut de ses paroissiens, que le jeune diacre entreprend la charge qui lui est confiée dès le mois de juillet et qui se poursuivra jusqu'au mois d'avril 1826. Les sermons qu'il prêche durant ces deux années, au nombre de 150, sont la source principale à partir de laquelle nous pouvons suivre ses opinions religieuses. Quelques remarques préalables concernant la méthode sont cependant nécessaires.

1. Remarques méthodologiques sur les sermons de *Saint Clement's*

Un ouvrage est censé former un tout bien unifié. On attend de l'auteur qu'il en ait soigneusement agencé toutes ses parties pour qu'elles soient le reflet de sa pensée au moment où il décide de confier son livre au public. Au contraire, un ensemble de sermons étalé sur deux années ne présente pas la même garantie de cohérence d'un bout à l'autre. Leur auteur, lorsqu'il prêche deux ans plus tard, ne peut plus modifier ses précédents sermons afin de les harmoniser avec sa pensée nouvelle. Par conséquent, il paraît dangereux de considérer ces deux années de prédication comme si elles exprimaient une pensée cohérente et continue, d'autant plus si, comme Newman s'en souviendra :

> C'est durant ces années de devoir paroissial que M. Newman subit un grand changement en ses opinions religieuses, un changement amené par des influences fort diverses[101].

Une étude diachronique paraît donc la plus adaptée à mettre en valeur la prédication de *Saint Clement's*, afin de repérer, sermon après sermon, les éléments nouveaux, les répétitions, les revirements. Une telle étude – qui ne semble pas avoir été faite – impliquerait une analyse de tous les manuscrits de *Saint Clement's*. Comme notre propos ne se limite pas à l'ecclésiologie de cette période, une telle investigation a paru démesurée. Il faut dès lors se contenter des sermons publiés, des schémas faits par Newman pour certains d'entre eux, des titres, et opérer à partir de là un choix de quelques manuscrits.

Il y a un trait particulier à la prédication de Newman à *Saint Clement's*. Elle s'est déployée essentiellement par des séries de sermons. Il n'y a que quelques sermons isolés. Beaucoup de ces séries sont thématiques. Il est dès lors légitime de penser que, sauf exceptions, ces séries, plus ramassées dans le temps, forment des ensembles unifiés, comme de petits traités sur un sujet religieux. Notre lecture tiendra compte de cet aspect de la prédication.

---

[101] *A.W.*, p. 73. La thèse de Linnan, *The Evangelical background of John Henry Newman* manifeste la doctrine des sermons de *Saint Clement's* de façon synchronique sans tenir réellement compte de l'évolution doctrinale qu'il subit à cette époque. De même, l'introduction des *A.S.* indique le même présupposé, faisant de cette prédication un modèle type de prédication d'un pasteur *evangelical*. Ceci, alors même que Newman fait la lecture, dès le début de son ministère à *Saint Clement's*, de l'*Apostolical preaching* de Sumner, dont l'effet sera le plus déterminant pour lui enlever ses doctrines spécifiquement *evangelical*.

2. Les séries de 1824

Avant de mentionner l'enjeu ecclésiologique des sermons de l'année 1824, il convient d'en faire un premier inventaire. La question de l'Église doit être située, en effet, au sein de son contexte doctrinal général, où elle trouve une place relative.

a. Les sermons inauguraux

Le dimanche matin, du 4 juillet 1824 au 5 septembre suivant[102], Newman prêche ses 10 premiers sermons. Les résumés qu'il nous en a laissés donnent une idée de leur contenu.

Ainsi, le premier, intitulé *Le travail de l'homme* (S. 1), souligne la nécessité de réguler son âme en vue de la vie éternelle. D'après le second, *Espérer en Dieu* (S. 2), l'espérance consiste, d'abord, à demander sérieusement la lumière, et, ensuite, à demander la sainteté et l'extension du règne du Christ. Le troisième, intitulé *Le repentir* (S. 3), est divisé en quatre sections décrivant quatre attitudes : « a. connaissance du péché ; b. haine de lui ; c. humiliation à cause de lui ; d. résolutions pour une nouvelle vie »[103]. Un sermon sur *L'auto-justification* (S. 6), dénonce ensuite l'ignorance et l'orgueil de cette dernière attitude, puisque notre seul mérite est la mort éternelle. Au contraire, le Christ nous a mérité la vie éternelle. Un sermon intitulé *La prière* (S. 5), enseigne que celle-ci « implique : 1. Indigence ; 2. Désir ; 3. Dépendance ; 4. Attente : en un mot : la foi »[104]. Un sermon intitulé *L'homme de Dieu venant de Juda et le vieux prophète* (S. 10) déduit du récit biblique (1R13) les dangers de la tiédeur et les conséquences des péchés petits et grands. Le sermon sur l'Evangile de la Samaritaine, *La religion, seule suffisante pour l'homme* (S. 12), affirme l'aversion de l'homme pour le bonheur spirituel, et la nécessité conséquente de la réception de l'Esprit Saint. Le sermon suivant, *Illumination* (S. 14), montre qu'il faut demander celle-ci à Dieu pour pouvoir connaître le schéma de la Rédemption. Un sermon intitulé *La bénédiction particulière du ciel* (S. 7) explicite le message de sainteté selon l'idée que pour aimer le ciel plus tard, il faut aimer ici-bas la piété et l'esprit d'amour. *L'esprit blessé* (S. 4), dernier sermon de la série dans l'ordre de la prédication, enseigne que pour être délivré par le Christ du châtiment lié au péché, et délivré par l'Esprit Saint du pouvoir du péché, il faut être éveillé à la blessure de son âme.

Ces sermons ne sont pas reliés les uns aux autres de façon suivie, mais chacun est comme une nouvelle exhortation incisive à prendre au sérieux la religion[105]. Chacun de ces sermons manifeste le souci du pasteur d'éveiller les fidèles. Il veut les déranger, les désinstaller de leur

---

[102] A l'exception du 25 juillet où il prêche chez Walter Mayers.
[103] *S.A.*, p. 3.
[104] *S.A.*, p. 5.
[105] Ce genre d'exhortations est sans aucun doute dans la ligne des appels à la sainteté dont a toujours fait preuve jusque-là le réveil *evangelical*. L'ouvrage de Ian Bradley, *The Call to Seriousness* décrit en effet le mouvement *evangelical* contemporain du jeune Newman selon ce concept de « sérieux ».

négligence et de leurs illusions. Il leur enseigne les attitudes intérieures nécessaires à l'accueil de l'œuvre de Dieu en eux, attitudes sans lesquelles il n'y a pas d'espoir de salut. Il s'agit du message selon lequel « sans la sainteté, personne ne verra le Seigneur ».

b. Sermons sur les paraboles

Le 25 juillet, Newman était allé dans la paroisse de son ancien professeur Walter Mayers, pour y prêcher deux sermons[106]. Dorénavant, sans doute inspiré par l'exemple ou les conseils de Mayers[107], Newman prêchera deux sermons chaque dimanche. La première série de l'après-midi est consacrée aux paraboles évangéliques. Elle sera délivrée du 1er août au 21 novembre 1824. Voici les titres de ces sermons, dans l'ordre de prédication : *Les dix vierges* (S 8) ; *Le pauvre Lazare* (S 9) ; *L'intendant malhonnête* (S 11) ; *La vigne* (S 13) ; *Le pharisien et le publicain* (S 15) ; *Le semeur* (S 18) ; *Le bon Samaritain* (S 20) ; *Les talents* (S 22) ; *Le grand festin* (S 24) ; *Le fils prodigue* (S 26) ; *Le figuier stérile* (S 28) ; *Le grain et l'ivraie* (S 30) ; *Le vêtement de noces* (S 32) ; *Les ouvriers de la onzième heure* (S 16) ; *Le levain* (S 34) ; *La veuve importune* (S 35)[108].

Les paraboles semblent avoir été un des sujets favoris de la prédication des *evangelicals*. Newman a pu y trouver, d'une part, l'occasion de rappeler, d'une façon qui frappe davantage l'imagination, les attitudes nécessaires à l'accueil de la grâce, d'autre part, un moyen d'illustrer ses propos sur la doctrine chrétienne.

c. Série sur la doctrine

Le 26 août 1824, sa mère lui avait écrit pour lui dire combien ses premiers sermons lui faisaient du bien[109]. Elle lui suggérait aussi des sujets pour de prochains sermons. John Henry lui répondit, le 30 août :

> Je ne pense pas que j'aurai l'occasion de prêcher sur les textes que tu mentionnes avant quelque temps. Ma paroisse a besoin (je le crains) qu'on lui enseigne les principes mêmes de la doctrine chrétienne[110].

Il venait de lire, du 19 au 26 août, le livre de J.-B. Sumner, *Apostolical Preaching*. Cet ouvrage passe en revue les divers sujets de la doctrine chrétienne contenus dans le Nouveau Testament, et en particulier dans les épîtres pauliniennes. Cette lecture semble l'avoir décidé à composer une série continue sur la doctrine de l'Évangile. Le 27 août, il commence en effet la rédaction du premier de neuf sermons, qu'il prêchera le dimanche matin, du 12 septembre au

---

[106] Il prêche, le matin, le sermon 4 (L'esprit blessé), et l'après-midi, le sermon 7 (La bénédiction spécifique du ciel).

[107] Newman se met à rédiger son premier sermon d'après-midi le surlendemain de son passage chez Mayers, et ceci, pour le dimanche suivant. Ce qui donne à supposer, d'une part, qu'il n'avait pas prévu la chose auparavant, et, d'autre part, qu'il n'estimait pas devoir différer ce projet d'une semaine.

[108] Pour l'instant, seuls sont publiés les sermons 8, 22 et 24.

[109] Cf. *L.D.* I, p. 187.

[110] *L.D.* I, p. 188.

14 novembre. En voici les titres : *La personne de Dieu et sa sainte loi* (17) ; *Corruption de la nature humaine* (19 et 21) ; *La Trinité révélée dans l'Evangile (schéma du salut)* (23) ; *La divinité du Médiateur* (25) ; *L'expiation du Christ* (27) ; *Les effets sur l'esprit de la doctrine de la croix* (29) ; *Nature et fonction du Saint-Esprit* (31) ; *Fonction du Saint-Esprit à renouveler notre nature* (33).

Ces titres laissent apparaître le ressort de cette prédication. Dieu est saint, ainsi que sa loi. Mais l'homme est pécheur. Le Fils unique, qui est Dieu, a expié pour l'homme. L'annonce de la croix du Christ produit chez l'homme bien disposé une conversion, rendue possible par la grâce du Saint-Esprit. Celui-ci opère en l'homme ce pourquoi le Christ est venu : la régénération de notre nature.

d. Série sur les prophéties messianiques

Durant l'Avent 1824, les quatre sermons du dimanche matin sont consacrés aux prophéties. Les deux premiers traitent des prophéties de l'Ancien Testament relatives à *La venue du Christ dans la chair* (37 et 39). Les deux suivants concernent *La venue du Christ contre Jérusalem*, à partir des prophéties de Moïse (Dt 23) (41) et de celles du Christ (43).

Newman s'était passionné pour les prophéties dès l'époque de sa conversion, grâce surtout à l'ouvrage de Thomas Newton, *On prophecies*. Cet ouvrage se présente comme une preuve de la vérité du christianisme contre les sceptiques, à partir de l'accomplissement des prophéties de l'Écriture. Et en effet, au bas des résumés des sermons 41 et 43, Newton est mentionné comme le principal inspirateur[111].

e. Série sur les moyens de résister au monde

Parallèlement à la série sur les prophéties, l'après-midi, des sermons sont consacrés au danger que constitue le monde pour le chrétien, et aux moyens dont celui-ci dispose pour lui résister : *Le monde* (38), *La lecture de l'Écriture* (40), *Sur la participation aux institutions de grâce* (42), *Nécessité de la grâce divine* (44). L'introduction de ce dernier sermon déclare : « La Bible, l'Église et l'Esprit Saint s'opposent au monde ». On retrouve ici le sérieux que le jeune homme manifestait dans ses écrits, au lendemain de sa conversion, en vertu duquel il priait et cherchait les moyens de ne pas succomber aux tentations du monde.

3. Crise intellectuelle concernant la régénération et la grâce

Durant la période de prédication qui court jusqu'à la fin de l'année 1824 et que nous venons de présenter, Newman traversait une crise intellectuelle fort douloureuse, concernant les doctrines qu'il professait jusqu'alors, et, en particulier, concernant la régénération.

---

[111] Ainsi, bien que des parties de l'ouvrage de Newton fussent désormais à ses yeux incorrectes, il n'en rejetait pas pour autant la teneur générale.

Le 21 juillet 1824, c'est-à-dire dans les toutes premières semaines de sa prédication, Newman rapporte dans son journal une conversation avec Hawkins qui semble l'avoir marqué :

> J'ai eu une conversation avec Hawkins sur le christianisme réel et nominal, en fait sur la conversion. Il a admis qu'il y a une ligne, mais il la place bien plus bas que je ne le ferais. La majorité de mon assemblée, dit-il, ne serait pas touchée par ma prédication ; car ils seraient conscients pour eux-mêmes de ne pas en faire *assez*, pas de ne *rien* faire. Puissé-je obtenir de la lumière en avançant.

Ce texte nous fait deviner l'enjeu pastoral du problème de la « conversion ». Tant que Newman était responsable de sa seule personne, la question du baptême restait théorique. Lui-même en effet était à la fois baptisé et converti. Que la régénération ait eu lieu lors de son baptême ou lors de sa conversion, peu importait d'un point de vue pratique : de toute façon elle avait eu lieu. Maintenant qu'il a la responsabilité de fidèles, la question comporte une difficulté pratique, à savoir celle du discours qu'il doit leur tenir. Si, en effet, ils ont été régénérés au baptême, alors la grâce est déjà à l'œuvre en eux. Si, selon le modèle qu'il tient alors, ils ne seront pas régénérés avant d'avoir vécu une conversion, il faut alors les convaincre qu'ils sont dépourvus de toute grâce, et que, pour reprendre les termes de son journal, « ils ne font rien », c'est-à-dire encore que, à moins qu'ils n'accueillent la grâce par une conversion complète, ils sont voués à la perdition. En disant que « son assemblée ne serait pas touchée par sa prédication », Hawkins a sûrement rejoint une corde sensible chez ce jeune pasteur, qui veut précisément toucher les cœurs pour les conduire à la sainteté. Cette implication pastorale peut expliquer pourquoi cette question, jusqu'ici théorique, va revêtir pour Newman une grande acuité.

D'après le troisième mémoire autobiographique, cette conversation aurait eu lieu après que Hawkins eût lu le premier de ses sermons, « dont le ton impliquait une négation de la régénération baptismale » : « le sermon divisait le monde chrétien en deux classes, l'une toutes ténèbres, l'autre toute lumière »[112]. La lecture du sermon confirme cette affirmation. Le jeune prédicateur s'y montre sans complaisance pour la corruption de la nature humaine. Il écrit en effet, par exemple : « Nous sommes des créatures déchues, pécheresses – misérablement contaminées – sans force naturelle ou santé spirituelle »[113]. On pourrait voir en ceci simplement la doctrine paulinienne du péché qui affecte l'homme non régénéré à tous les niveaux de son être spirituel : « Nature misérable et lamentable ! il n'a en lui-même ni la puissance d'être saint, ni la volonté, ni même la connaissance de sa radicale non-sainteté »[114]. On pourrait y lire aussi la doctrine selon laquelle les effets de cette nature pécheresse se font sentir même chez le chrétien baptisé, comme dans le passage suivant : « qui ne confessera le

---

[112] *A.W.*, p. 77.

[113] « *But we are fallen, sinful, creatures – miserably polluted – without natural strength or spiritual health* » (MS 1, p. 7).

[114] « *Miserable and wretched nature ! (...) he has in himself neither the* power *to be holy, nor the will, nor even the* knowledge *of his radical* un*holiness* » (MS 1, p. 10).

désordre de son esprit, la confusion de ses pensées, l'imperfection de ses motifs, l'impureté et le caractère mondain du tréfonds de son âme ? »[115] Cependant, d'autres paroles donnent à penser que, pour lui, le baptême n'a eu aucune influence régénératrice en l'âme de ses fidèles. Ainsi, à propos de ceux qui espèrent mériter le ciel, il écrit : « Ceux-là, c'est sûr, sont moins que tous conscients de l'amertume de leur propre cœur, de sa tromperie, de sa méchanceté désespérée, de son aliénation naturelle vis-à-vis de Dieu »[116]. Ces paroles impliquent que cet état naturel est bien celui de ses auditeurs ; « ceux-là », qui espèrent mériter le ciel, en sont simplement moins « conscients ». Hawkins a remarqué qu'il place la barre – celle du commencement de la sainteté – très haut.

Le seul espoir du ciel laissé à ses fidèles, c'est d'entreprendre le « travail de l'homme » :

> Nous devons faire notre choix – bien et mal sont devant nous – la bénédiction et la malédiction – Il n'y a pas de voie intermédiaire – Soit nous sommes engagés dans ce travail de l'homme, cette régulation et spiritualisation de nos affections, soit nous ne le *sommes pas* – Et par conséquent, soit nous sommes sur la voie qui mène à la vie, soit (pensée terrible) sur celle de la misère sans fin – car sans la sainteté aucun homme ne verra le Seigneur[117].

En ceci, le prédicateur ne fait que dire une vérité biblique. Mais la condition nécessaire pour se trouver sur le chemin de la vie n'est pas de persévérer dans la grâce du baptême déjà donnée, c'est de « contrôler ses passions, réguler sa volonté, mortifier ses affections pécheresses, brider sa langue, s'humilier, tomber à terre devant Dieu comme un pécheur »[118]. Un autre passage donne à penser que les fidèles n'ont pas reçu l'Esprit Saint et la grâce :

> Par nature, comme je l'ai dit précédemment, nous n'avons ni la capacité de nous tourner vers Dieu, ni la volonté, ni une juste conception de l'importance de ce travail – C'est le Saint-Esprit qui nous éclaire, qui travaille en nous, pour vouloir et pour faire (Ph 2) – La prière donc est le premier pas dans cette entreprise céleste – pour que nous puissions discerner notre faiblesse naturelle, que nous puissions avoir des dispositions spirituelles, que nous puissions 'aimer ce que Dieu commande et désirer ce qu'il promet'[119].

Que la prière soit le « premier pas » impliquerait qu'il n'y en avait pas auparavant. Les baptisés sont dans l'état de nature jusqu'à ce qu'une authentique prière commence le travail

---

[115] « *Who will not acknowledge the disorder of his mind, the confusion of his thoughts, the imperfection of his motives, the impurity and worldlymindedness of his innermost soul?* »(MS 1, p. 7)

[116] « *These surely least of all are sensible of the bitterness of their own heart – of its deceitfulness, of its desperate wickedness, of its natural alienation from God* » (MS 1, p. 11-12).

[117] « *We must make our choice – good and evil are before us – blessing and cursing – There is no middle course – Either we are engaged in this work of man, this regulating & spiritualizing of the affections, or we* are not *– And accordingly, either we are in the path that leadeth to life or (dreadful thought) in that of endless misery – for without holiness no man shall see the Lord* » (MS 1, p. 13-14).

[118] « *He will attempt to (…) – but to control his passions, to regulate his will, to mortify his sinful affections, to bridle his tongue, to humble himself, to fall down before God as a sinner, - this is a hard saying* » (MS 1, p. 12-13).

[119] « *By nature, as I said before, we have neither the* ability *to turn to God, nor the* will*, nor a right* conception *of the importance of that work -. It is the Holy Spirit who enlightens us, who worketh in us, to will & to do <Phil 2> - Prayer then is the first step in this heavenly undertaking – that we may discern our natural weakness, that we may be spiritually informed, that we may 'love the thing wh God commandeth and desire that wh He doth promise'* » (MS 1, p. 15-16).

de la grâce. En réalité, la régénération baptismale n'est jamais littéralement niée, et ces expressions pourraient à la rigueur s'accommoder de cette croyance[120]. Mais l'insistance sur l'état de nature, jointe à l'absence de référence à une grâce déjà accordée à tous, va bien dans cette direction : elle « implique en son ton une négation de la régénération baptismale », comme le dira Newman.

Le sermon 6, intitulé « Auto-justification », également composé avant la remarque de Hawkins, confirme la séparation entre la régénération et le baptême, en liant la première à la foi personnelle. Nous ne méritons que la mort, y affirme Newman, mais le don de Dieu dans le Christ est la vie éternelle. Il indique ensuite le moyen par lequel ce don nous est communiqué : « Ce don de Dieu, c'est la foi qui le reçoit – la foi est, pour ainsi dire, la main qui l'accepte – de sorte que nous sommes dits justifiés par la foi »[121]. C'est l'enseignement paulinien de la justification par la foi, mais la suite du texte fait de l'acte personnel de foi, non de la foi infuse au baptême, le principe de la vie spirituelle : « Croyant dans le Christ, nous devenons un avec Lui – nous sommes des branches de la vraie vigne – nous sommes membres de Son corps (Ep 5) – nous sommes trouvés en Lui (Ph 3) »[122]. On trouve ici, à travers le verbe « devenir », la même insistance sur la foi en acte que Mayers avait soulignée dans un texte de Beveridge. Ce passage semble indiquer, de plus, la portée ecclésiologique de la séparation entre la régénération et le baptême. Ce que réalise la foi, outre la justification, c'est une union au Christ, comme les branches à la vigne et les membres au corps. C'est l'Église invisible qui est ici affirmée, non comme résultat du baptême, mais comme conséquence de l'acte de foi.

Le 15 août, Newman écrit : « La question de la régénération me rend vraiment fort perplexe »[123]. La discussion avec Hawkins semble faire son chemin. Cependant, le sermon 14, intitulé « Illumination », composé le 18 août, indique que les paroles de Hawkins n'ont pas encore ébranlé ses convictions contre la régénération baptismale. Parlant de l'efficacité de la prière, le jeune prédicateur déclare : « Elle est particulièrement puissante quand elle est employée pour nous-mêmes, lorsqu'elle est utilisée pour nous gagner une entrée dans la ville du Dieu vivant – Tous les hommes sont nés en dehors de cette ville – et il y eut un temps où il n'y avait pas d'entrée à cette ville – mais le Christ a ouvert une voie, et nous sommes armés de cette bonne arme : la prière, et pensez-vous que quelque chose nous sera impossible ? »[124].

---

[120] L'affirmation de Newman selon laquelle la tournure *evangelical* de ses tout premiers sermons ne l'était que « modérément » se révèle donc correcte (cf. *A.W.*, p. 77). On n'y trouve pas ce dénigrement de la masse des baptisés, caractéristique de la lettre de Mayers.

[121] « *This gift of God faith receives – faith is, as it were, the hand that accepts it – so that we are said to be justified by faith* » (MS 6, p. 10).

[122] « *Believing in Xt we become one with Him – we are branches of the true vine – we are members of His body <Eph 5> - we are found in Him <Phil 3>* » (MS 6, p. 10).

[123] *A.W.*, p. 201.

[124] « *And particularly is it powerful when employed for ourselves, when used to gain us an entrance into the city of the living God – All men are born without that city – and once there was no entrance to it – but Xt has*

Dire que la prière gagne « une entrée dans la ville du Dieu vivant » implique que celui qui prie était d'abord en dehors. A nouveau, la régénération et l'Église invisible (la ville) font cause commune. L'entrée dans l'Église n'est pas décrite comme le résultat du baptême, mais de la prière.

Des paroles comme celles-là, qui pourraient s'accommoder de la croyance en la régénération baptismale, et s'expliquer par le style homilétique, dans la mesure cependant où elles ne s'accompagnent pas d'affirmations positives de la grâce baptismale en tant que donnant la régénération dans l'Esprit Saint et l'union au corps ecclésial du Christ, et dans la mesure où de nombreuses expressions accentuent le fossé entre les deux classes de chrétiens, ces paroles confirment que l'ecclésiologie déjà rencontrée chez Mayers est assez naturellement assumée par le jeune Newman.

Il y a cependant une exception apparente à l'absence de mention d'une grâce baptismale. C'est le sermon 8, le premier de la série sur les paraboles, consacré à celle des dix vierges. Il fut composé du 27 au 29 juillet, après son passage chez son ami Mayers, le 25 juillet, et prêché le 1er août, avant donc la lecture de Sumner. Il a été prêché une seconde fois le 1er janvier 1835, avec quelques modifications[125]. Or, la parabole reçoit une interprétation ecclésiologique. Ainsi, le Royaume des cieux est l'Église chrétienne. Newman fait remarquer que dans l'Écriture, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, l'Église est souvent représentée comme l'épouse du Christ. La virginité désigne la mise à part des chrétiens dans le baptême afin d'être saints pour le Seigneur. La folie consiste à ne pas tenir les vœux du baptême :

> Hélas, toutes les vierges de la parabole n'étaient pas sages – cinq étaient folles. – Ainsi en est-il dans l'Église chrétienne – nous sommes tous dédiés à Dieu, nous nous déclarons son peuple ; mais beaucoup trop ne gardent pas les vœux, qui ont été faits à leurs épousailles (Jér 2) – L'Église est partagée en deux grandes divisions, les sages et les fous[126].

Cette division en sages et fous, que plus loin il appelle « chrétiens sincères et non sincères »[127] s'accorde bien avec l'ecclésiologie double que nous avons déjà relevée, sans être incompatible en soi avec la régénération baptismale. Les lampes des sages qui brûleront lors de la venue du Christ « sont celles nourries par l'huile de la sainteté de cœur, et la grâce de

---

opened a way, and we are armed with this good weapon prayer, and think you any thing will be impossible to us? » (MS 14, p. 8-9).

[125] Ces modifications ne sont malheureusement pas relevées par l'éditeur, pour la plupart. Il se contente d'écrire en note : « Il y a un certain nombre de parenthèses pour omission, certaines à l'encre, d'autres au crayon. Il y a aussi certaines additions et phrases alternatives au crayon. Les corrections à l'encre semblent avoir été faites durant les jours passés à la composition du sermon pour la première prédication. Une phrase plus tard mise entre parenthèses pour omission est donnée en note parce qu'elle montre une insistance *evangelical* » (cf. *A.S.* II, p. 221). On peut raisonnablement espérer que si les autres modifications étaient significatives d'un changement doctrinal, et non simplement de corrections stylistiques, l'éditeur les aurait signalées. Les idées essentielles du sermon, en tout cas, doivent être d'origine.

[126] Cf. *A.S.* II, p. 222.

[127] *A.S.* II, p. 223.

l'Esprit de Dieu »[128]. L'important, finalement, c'est de demeurer sous l'influence de l'Esprit Saint, « et en fait tout chrétien répond à une telle description dans la mesure où son cœur est réellement sous l'influence divine »[129]. L'allusion à une mise à part dans le baptême peut être comprise comme une simple consécration humaine, qui n'implique pas nécessairement de grâce divine. Par contre, la dernière citation, si elle date de la première prédication, contraste assez fort avec le ton des premiers sermons.

Moins d'un mois plus tard, le 24 août 1824, le journal mentionne la note suivante :

> J'ai récemment beaucoup pensé au sujet de la grâce, de la régénération etc. et lu l'*Apostolical Preaching* de Sumner, que Hawkins m'a donné. Le livre de Sumner menace de me conduire soit dans le calvinisme, soit vers la régénération baptismale, et je veux me tenir à l'écart de l'un et de l'autre, du moins dans la prédication. Je suis toujours lent à trancher une question ; hier soir, j'étais si désemparé et abattu à ce sujet, qu'une légère rudesse venant de quelqu'un faillit me faire pleurer, et la pensée qu'il me faudrait quitter l'Église m'a même traversé l'esprit. J'ai prié à ce sujet avant de me lever ce matin, et je ne sais pas quelle en sera l'issue. Je pense que je désire réellement la vérité, et que je l'embrasserais où que je la trouve[130].

J. B. Sumner est un auteur considéré comme *evangelical*. Il deviendra archevêque de Cantorbéry. Son livre sur la prédication apostolique n'a pas seulement convaincu Newman de l'importance de prêcher sur la doctrine, ainsi qu'on l'a dit plus haut, mais, comme le dira Newman plus tard, il a eu plus que tout autre pour effet de lui faire rejeter son calvinisme[131]. Cet ouvrage se présente comme une critique de certaines formes de prédication à la mode à cette époque. En particulier, ce sont les doctrines spécifiques du calvinisme qui sont visées, mais aussi la négation de la régénération baptismale. Sumner lui-même ne voulait pas réfuter directement le calvinisme. Son propos était de montrer que, vrai ou faux, le calvinisme n'est pas enseigné par Paul. Quelles que soient leurs opinions personnelles, les prédicateurs, lorsqu'ils s'adressent aux chrétiens, devraient imiter l'exemple de Paul et des autres Apôtres lorsqu'ils s'adressent aux communautés chrétiennes.

Sumner fonde entièrement ses conclusions sur l'Écriture. Cette raison explique en partie qu'il ait eu un effet aussi considérable sur Newman. Telle est sa règle de la foi jusqu'ici. Depuis la lettre de Mayers, on ne voit pas qu'il professe une seule doctrine qui ne soit à ses yeux tirée de l'Écriture. De tous les arguments de Mayers d'ailleurs, seuls ceux tirés de l'Écriture ont été repris ensuite par le jeune homme. Or, Sumner propose une argumentation scripturaire très

---

[128] *Ibid*.
[129] *A.S.* II, p. 225 ; mais il serait étonnant que cette phrase date de la première prédication.
[130] *A.W.*, p. 202.
[131] Il y a en ceci un paradoxe. C'est un *evangelical* qui l'a convaincu contre l'*evangelicalism*. En réalité, ce paradoxe nous fait saisir que la doctrine des *evangelicals* ne s'identifie pas, purement et simplement, avec le calvinisme. Il n'y avait pas une doctrine stricte de parti comme il y en aura une plus tard, lors de l'opposition des *evangelicals* au mouvement d'Oxford, puis, en 1850, dans l'affaire Gorham, lorsque la déclaration selon laquelle la doctrine de la régénération baptismale ne fait pas partie de la doctrine nécessaire dans l'Église d'Angleterre, sera considérée comme le triomphe du parti *evangelical*. Si l'on accepte que la religion *evangelical* ne s'était pas encore constituée en doctrine monolithique faisant de la conversion le moment de la régénération, ce paradoxe trouve une solution. Nous verrons plus loin que la même solution suffit à expliquer que Newman ait continué de faire partie des sociétés *evangelical* jusqu'à la veille du mouvement d'Oxford.

étendue, et il répond de façon pertinente aux interprétations calvinistes de l'Écriture. Par exemple, l'élection, que les calvinistes discernent dans la doctrine de Paul, n'est pas, montre Sumner, une élection à la gloire éternelle, mais plutôt une élection à bénéficier de l'Evangile, en devenant membre de l'Église. D'autre part, Sumner accepte la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible, mais la justification qu'il en donne diffère de celle de Mayers. Pour Mayers, cette distinction équivalait à la séparation, parmi les baptisés, entre les régénérés et les autres. Pour Sumner, cette distinction peut tout aussi bien s'accommoder de la croyance en la régénération baptismale. Tous les baptisés sont régénérés, mais les chrétiens sérieux forment une Église invisible.

La remarque de Newman selon laquelle il veut éviter, dans la prédication, et le calvinisme et la régénération baptismale, nous avertit de ne pas vouloir trouver, dans les sermons rédigés après cette note, des enseignements tranchés sur ses opinions à ce sujet.

Le sermon 22, sur la parabole des talents, fut composé le 14 septembre et prêché le 19 du même mois, donc après l'étude du livre de Sumner. Si ce dernier a pu ébranler les convictions de Newman, ce n'est pas d'une façon immédiate. On peut voir en ceci une raison pastorale. Dans le doute où il se trouve, Newman estime plus sûr de supposer son auditoire dépourvu de régénération que de le flatter avec les privilèges du baptême. Le sermon se termine en effet par un avertissement solennel à celui qui se satisferait de ne faire de mal à personne ou qui vivrait dans le mépris de la religion, et qui risque de s'entendre dire : « jetez-le dehors ». Le ton pressant de la conclusion témoigne peut-être de l'inquiétude du pasteur, ne sachant pas s'il a le droit de considérer son auditoire comme régénéré, et donc comme devant surtout progresser, ou bien s'il doit susciter lui-même le changement décisif de la conversion, provoquer le passage du rien au tout, du charnel pur au spirituel[132] :

> Pouvez-vous l'endurer ? – pouvez-vous badiner ? – pouvez-vous dormir ? pouvez-vous quitter la maison de Dieu et oublier le terrible jugement qui se trouve devant vous ? – non – si vous avez été négligents jusqu'ici, que ce saint lieu soit témoin du début de votre repentir, de la naissance d'une réflexion sérieuse – la prière humble et cordiale pour demander pardon et grâce. Vous ne pouvez rien faire de vous-mêmes – toute résolution doit être formée dans la force du Christ – mais vous confiant en Son amour, Sa puissance, Sa mort méritoire et les influences de Son Esprit, vous êtes sûrs du succès. – Dites-lui seulement dans la foi, 'Seigneur sauve-moi, sinon je péris' – et Il répondra. Il est maintenant au milieu de nous – Il voit nos cœurs – restez-vous toujours en retrait ? Il le remarque – O ne vous détournez pas d'un Sauveur Tout miséricordieux – pensez à vos nombreuses transgressions, au talent enfoui – pourtant il vous a gardés en vie jusqu'à ce jour – Il vous a conduits à Sa maison – Il vous donne cette occasion supplémentaire de vous tourner vers Lui, en vous consacrant à Lui, et en accroissant pour Sa gloire ces dons et ces grâces avec lesquels il vous a bénis[133].

---

[132] Son principe d'action dans le doute serait dès lors le même que celui qu'il avait utilisé dans ses textes de jeunesse : mieux vaut être trop prudent que pas assez, mieux vaut considérer qu'ils doivent se convertir que croire qu'ils sont en sécurité.

[133] *A.S.* II, p. 240-241.

La série sur la doctrine chrétienne, prêchée du 12 septembre au 14 novembre, indique par contre de façon plus tangible l'effet de la lecture de Sumner. On y trouve du moins un indice négatif. Newman y expose l'ensemble du schéma de la Rédemption, mais s'arrête au moment de ce que l'on pourrait appeler l'appropriation de la grâce. Les deux derniers sermons, tous deux disparus, concernent la nature et la fonction de l'Esprit Saint. L'avant-dernier (31), déclare que sa fonction est de « guider et sanctifier l'Église », ce qui est montré par un parcours historique : « 1. Au temps des patriarches ; 2. Sous l'économie juive ; a. en général ; b. pour des individus ; 3. Dans l'Église chrétienne ; a. A partir de la prophétie ; b. la promesse de notre Sauveur ; c. l'événement ; 4. Dans la conversion future des nations »[134]. Le schéma du neuvième et dernier sermon, déclare : « La régénération de l'âme est le grand but de la venue du Christ »[135], phrase qui unifie l'ensemble de la série sur la doctrine comme on l'a vu plus haut. L'Esprit Saint est considéré comme le sanctificateur et le consolateur. Mais Newman semble se garder de déclarer à quel moment se produit ce renouvellement de notre nature. La réponse naturelle, avant la lecture de Sumner, aurait été la prière ou, ce qui revient au même, un acte de foi. Curieusement, le dimanche suivant, alors qu'il lui reste une occasion de répondre à cette question avant le temps de l'Avent, Newman prêche sur un autre sujet. Il s'agit pour la première fois d'un sermon isolé, dont le titre est peut-être de circonstance pour lui : *La Parole de Dieu, un refuge dans le trouble*.

4. L'Église visible

Le sermon intitulé *Sur la participation aux institutions de grâce* (n. 42)[136], prêché le 12 décembre 1824, a pour sujet principal les ministres de l'Église. Le corps du sermon traite ce sujet en deux parties, comme suit :

I. Ministres du Christ
  1. leur fonction générale dans les rites etc de l'Église
  2. comportement du vrai chrétien en ce qui concerne
    a. le culte public de Dieu
    b. la Cène du Seigneur
II. Intendants des mystères de Dieu
[explication du mot « mystère » et qu'il y a toujours un mystère]
  1. leur fonction de prédication
    sa dignité – difficulté – responsabilité
  2. conduite du chrétien concernant le prédicateur[137]

Newman traite pour la première fois, dans ses sermons, des ministres de l'Église, ainsi que de la pratique religieuse. Il attribue aux ministres deux fonctions distinctes : celle de conduire la liturgie et celle de prêcher. Observons que le terme de « mystères » se trouve du côté, non des

[134] *S.A.*, p. 31.
[135] *S.A.*, p. 33.
[136] Sermon 42. *On attending the ordinances of grace.*
[137] *S.A.*, p. 42.

rites, mais de la prédication. Il souhaite, par ailleurs, que la pratique religieuse soit profitable. Le premier point de sa conclusion est en effet une réponse à la question :

> Pourquoi si peu de ceux qui participent au culte public en profitent-ils ?

Déjà aussi, se dessine, dans le second point de la conclusion, son inquiétude relative au petit nombre de communiants :

> Pourquoi y en a-t-il si peu qui prennent part à la Cène tout simplement ?

L'Église visible, ses rites et ses ministres, revêt donc une certaine importance aux yeux du jeune prédicateur. Elle n'est pas simplement l'ombre de la vraie Église. Elle a son utilité dans le combat contre le monde, et donc dans l'ordre de la grâce. Il l'avait déjà montré dans un article sur les dangers de l'université pour les étudiants religieux. L'expression de « moyens de grâce » s'y trouvait d'ailleurs utilisée pour la liturgie. Bien sûr, cela ne signifie pas que l'Église visible puisse communiquer la grâce d'une manière spéciale. Elle peut être, comme tout événement, occasion pour que la grâce soit donnée.

Cette reconnaissance d'une utilité de l'Église visible n'est pas anormale au sein de l'école *evangelical*. C'est d'ailleurs l'attachement à l'Église visible d'Angleterre qui distingue cette école des autres mouvements de réveil du 18^{e} siècle qui ont fini par quitter l'Église d'Angleterre. Le grand leader du mouvement, Charles Symeon, de Cambridge, s'est distingué par son amour de la liturgie du *Book of Common Prayer* et par son souci de respecter l'ordre ecclésiastique institué. Son influence fut décisive pour installer le mouvement au sein de l'Église d'Angleterre malgré les ferments de division que pouvaient représenter ses doctrines et son élitisme. Certains représentants de l'école *evangelical*, on l'a indiqué, avaient d'ailleurs manifesté leur conviction que l'Église d'Angleterre professait, en ses articles et dans sa liturgie, les opinions de la Réforme, et en particulier du calvinisme. C'est le cas de Scott, on l'a vu, ainsi que de Mayers. Ils se sentaient chez eux dans l'Église d'Angleterre.

Seulement, dans l'ensemble des forces que comporte l'Église établie, les *evangelicals* se distinguent par leur souci de garder une religion vitale, de ne jamais sacrifier le cœur à de simples formes. La lutte contre le formalisme religieux est un cheval de bataille du mouvement. En ce sens, le sermon de Newman semble être dans cette ligne, et en particulier la question : « Pourquoi si peu de ceux qui participent au culte public en profitent-ils ? »

L'année 1824 a montré que, au début de son ministère paroissial à *Saint Clement's*, Newman maintient toujours la régénération séparée du baptême, mais de façon discrète, ou modérée, conformément aux recherches et aux questionnements des mois précédents. Fondée sur cette séparation, il maintient, encore plus discrètement, une distinction entre deux Églises. L'entrée dans l'Église visible par le baptême n'entraîne pas *ipso facto* l'entrée dans l'Église invisible, laquelle n'est possible que par une démarche de foi, dont la prière est le premier pas.

Cependant, l'Église visible n'est pas dépourvue de signification. Elle a son utilité dans le combat du chrétien vis-à-vis du monde.

Si, surtout après la lecture de *l'Apostolical Preaching* de Sumner, Newman évite de manifester ses opinions dites *evangelical* dans sa prédication, la note suivante de son journal, datée du 16 décembre de cette même année 1824, montre que son opinion est toujours la même sur le sujet du baptême :

> Je loge dans la même maison que Pusey, et nous avons eu beaucoup de conversations sur le sujet de la religion, moi argumentant en faveur de la justice imputée, lui contre elle, moi inclinant à séparer la régénération du baptême, lui doutant de sa séparation etc.[138]

Manifestement, au terme de cette année, malgré la lecture de Sumner et les oppositions répétées de Hawkins, ainsi que les échanges précédents avec Pusey, Newman estime toujours plus probable que la nouvelle naissance soit séparée du baptême, conformément à l'opinion de son ami Mayers et de bon nombre des théoriciens de l'école *evangelical*.

III. Noël 1824 : Le Royaume médiateur du Christ

Divers symboles de l'Église sont apparus jusqu'ici dans cette prédication : la vigne, le corps, les vierges. Un autre symbole ecclésial se laissait deviner, mais sans avoir été développé jusqu'ici, celui du royaume du Christ. Ainsi, dans le 1er sermon, Newman exhorte-t-il : « En humble imitation de notre Rédempteur, travaillons donc aux œuvres de Dieu tant qu'il fait jour (Jn 9) – fortifiant les mains faibles et les genoux chancelants (Is 35) – nous unissant à tous les saints pour l'extension du royaume du Christ à la fois dans nos propres cœurs et dans le vaste monde »[139]. Dans le sermon 2, il invite les débutants à prier pour l'illumination spirituelle, tandis que ceux qui ont déjà goûté la bonté de Dieu espèrent, en plus, « son influence sanctifiante, sa grâce réconfortante, l'extension de son royaume, et la venue du Christ notre Sauveur »[140]. De même, dans le sermon sur la parabole du grand festin, prêché le 3 octobre 1824, mais considérablement revu par la suite[141], Newman déclare, dans l'introduction originale, que la parabole a pour but de tempérer les attentes concernant le Messie en même temps qu'elle avertit les Israélites « qu'ils se détourneraient avec dégoût du Royaume humble et spirituel qu'il établirait »[142]. Ce thème du Royaume va être, durant le

---

[138] *A.W.*, p. 203.

[139] « *Let us then, in humble imitation of our Redeemer, work the works of God <John 9> while it is day – strengthening <Is 35> the weak hands and confirming the feeble knees – uniting with all saints in extending the kingdom of Christ both in our own hearts and in the world at large* » (MS 1, p. 18).

[140] « *Our subject then seems to divide itself into two parts I. as it regards those who are (...) II. Those who having in some measure tasted that the Lord is gracious <Os 34 1 Pet 2>, wait, not only for* illumination*, but also for His* hallowing *influence, His* comforting *grace, the extension of His Kingdom, and the coming of our Savior Christ* » (MS 2, p. 3).

[141] *A.S.* II, p. 227, n. 1.

[142] *A.S.* II, p. 227.

temps de Noël – Epiphanie 1824-1825, abordé pour lui-même. Newman lui donnera le qualificatif de « médiateur ».

Après la Noël 1824, en effet, Newman prêche, les après-midi, une petite série de trois sermons à ce sujet. Le premier, prêché le 26 décembre, est intitulé *Les règnes divin et médiateur du Christ* (46) ; le deuxième, *Nature et histoire du règne médiateur* (51), est prêché le 2 janvier 1825 ; le troisième, *Réception individuelle du règne médiateur* (52), le 16 janvier 1825[143]. Dans la mesure où ce dernier sermon, qui n'existe que sous forme de schéma, manifeste un tournant capital dans la doctrine de Newman, nous le traiterons dans le chapitre suivant.

Outre que, nous le verrons, ce thème convient parfaitement à la fête de Noël, le contenu des deux premiers de ces sermons se situe assez naturellement dans le mouvement des sermons précédents. D'abord, en effet, comme on vient de le voir, dès les premiers sermons, Newman avait habitué ses fidèles à demander dans la prière l'extension du règne du Christ. De manière plus générale, ce thème va apparaître aussi comme une reprise de la série sur la doctrine, ainsi d'ailleurs qu'un prolongement de cette série. La seconde partie du deuxième sermon, en développant l'histoire de ce Royaume, s'inscrit assez naturellement, de plus, dans la perspective d'accomplissement des prophéties commencée durant le temps de l'Avent. Enfin, l'objectif du Royaume médiateur étant la sainteté de ses sujets, ces sermons rejoignent l'exigence qui traversait les premiers sermons et ceux sur les paraboles. On ne doit donc pas supposer que le thème du Royaume médiateur ait été choisi en *conséquence* du changement d'opinion qui va s'y manifester.

1. Les règnes divin et médiateur du Christ (Sermon 46)

L'occasion liturgique de parler de ce thème est la Noël, célébration du mystère de l'incarnation. Ce mystère invite à considérer « l'union mystérieuse de la Divinité et de l'humanité en Jésus-Christ »[144]. Newman se propose de comparer deux Règnes du Christ bien distincts, « le Règne *absolu* du Christ comme *Dieu*, et Son Règne *médiateur* comme *homme* »[145]. Le texte scripturaire placé en tête du sermon est la prophétie messianique d'Isaïe : « Un enfant nous est né, etc. » (Is 9, 6-7). Newman appliquera chaque élément de ces deux versets à l'un ou à l'autre de ces Règnes.

---

[143] Sermon 46, « *Christ's Divine and Mediatorial Kingdoms* » ; Sermon 51, « *Nature and History of the Mediatorial Kingdom* » ; Sermon 52, « *Individual Reception of the Mediatorial Kingdom* ». M. Gutch, l'ancien curé de la paroisse, prêche le matin et l'après-midi du 9 janvier.

[144] *A.S.* I, p. 323.

[145] *A.S.* I, p. 323.

a. Le règne absolu du Christ comme Dieu

Explicitant le sens des premiers attributs de l'enfant messianique, le prédicateur considère d'abord la divinité du Christ à l'aide de nombreuses références scripturaires. Il est « Merveilleux », en tant que Un avec le Père et pourtant distinct de Lui ; « Conseiller », en tant que Verbe de Dieu et Sagesse de Dieu ; « Dieu puissant », c'est-à-dire vraiment Dieu ; « Père-à-jamais », en tant qu'il vit et règne au ciel dans l'unité du Père et du Saint-Esprit. De ce point de vue, donc, le Règne du Christ est absolu, éternel, sans changement, unique et identique pour tous : « s'étendant sur tous *également*, qu'ils soient nature inanimée ou esprit pensant – Il gouverne l'un avec puissance irrésistible et exige l'obéissance volontaire de l'autre »[146].

L'homme fut créé pour s'unir à cette foule des créatures qui, en réponse à sa bénédiction et à ses multiples faveurs, rendent à Dieu louange et amour. Mais, rappelle-t-il à ses fidèles, l'homme est pécheur. Dès lors, il n'est pas un sujet apte au Règne éternel du Christ. En tant qu'il est Dieu, le Christ serait plutôt sa condamnation. Newman en explique la raison :

> Sa domination éternelle est toujours la même – Sa puissance n'est pas affaiblie par la transgression de l'homme – et sa loi ne perd pas sa force, et ses exigences de sainteté ne sont pas moins strictes. Toutes choses, avons-nous dit, doivent travailler pour Sa gloire – et ceux qui ne Le glorifieront pas par leur obéissance, L'exalteront dans leur châtiment – et ainsi, en souffrant, manifestent-ils Sa puissance et Lui rendent-ils un culte forcé, à Lui qu'ils refusent de servir volontairement.
>
> (…) ; Sa loi est constante, condamnant au bannissement de Sa présence toutes les choses qui l'offensent et commettent l'iniquité – Qu'adviendra-t-il alors de l'homme ?[147]

La réponse à cette question est l'objet de la seconde partie du sermon. Elle concerne le Royaume médiateur du Christ.

b. Le Règne médiateur du Christ comme homme

Newman rappelle en quelques mots ce qu'il appelle le « schéma de la Rédemption » :

> Pour restaurer et réformer cette race errante, le Fils de Dieu s'interposa ou fit médiation (*mediated*) entre le Législateur offensé et le rebelle – Il s'entendit (*convenanted* [*sic*]) avec Son Père pour souffrir la peine pour l'homme, et ainsi pour rétablir l'offenseur en des privilèges plus grands mêmes que ceux qu'il avait perdus. – Mais dans ce but il était nécessaire (constatons-nous) pour Lui d'assumer la nature humaine – et ainsi pour nous Il s'est fait chair ; et (comme en ce temps) est né d'une femme et devint inférieur au Père et sujet de la loi divine. – Et ainsi, ayant accompli le salut pour nous par Son obéissance, Il gagna (*gained*) pour Lui-même un Règne, et fut exalté très haut comme Seigneur et Roi de tous les mondes pour le bien de la race pécheresse qu'il avait si merveilleusement rachetée[148].

Cette affirmation selon laquelle le Fils « gagna pour Lui-même un Règne », distinct du premier, est nouvelle, semble-t-il, dans la prédication de Newman. Elle forme le cœur de ce

---

[146] *A.S.* I, p. 324.
[147] *A.S.* I, p. 324-325.
[148] *A.S.* I, p. 325.

sermon. C'est pourquoi, elle va être établie et explicitée d'après les termes de l'Écriture. D'abord, Newman avance l'hymne de l'Épître aux Philippiens, où le Christ, exalté par Dieu, est proclamé « *Seigneur* à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2, 11).

Une première caractéristique de ce Règne médiateur, liée à sa raison d'être, est son caractère provisoire. Il existe, en effet, « pour un temps seulement et pour une occasion particulière : pour remédier à la brèche que le péché a faite, et pour conduire beaucoup de fils à la gloire, eux qui autrement en auraient été exclus »[149]. Cette période commence avec la résurrection du Christ où « tout *pouvoir* lui a été donné sur la terre et dans le ciel » (Mt 28, 18). Elle se termine au jour du jugement, où « il remettra la Royauté à Dieu le Père » (1 Co 15, 24). Newman en déduit que le Sauveur aura alors accompli les fins (*purposes*) pour lesquelles il s'est rendu temporairement inférieur au Père.

Le grand objectif de ce règne apparaît comme la gloire du Père et le salut du peuple qui est l'Église du Médiateur. Newman décrit la présence et l'action de celui dont Isaïe proclame que « l'insigne du pouvoir est sur son épaule » :

> Ainsi est-Il [le Médiateur] présent à Son Église – la guidant par Son Esprit, la protégeant par Sa puissance, pourvoyant pour elle par Sa sagesse – plaidant sa cause auprès du Père, comme notre grand Avocat devant le trône de Dieu, et retournant tous les artifices de l'adversaire en une manifestation de la gloire de Son Père et la poursuite du salut de Son peuple[150].

C'est la première fois, dans ce sermon, que les termes d'Église et de peuple apparaissent. Ils sont utilisés comme synonymes. L'Église du Christ est ainsi désignée comme le peuple bénéficiaire de son règne médiateur.

Ensuite, le Médiateur, est « prince de paix ». Tout en manifestant la *gloire de Dieu*, il apporte la *paix sur la terre* (cf. Lc 2, 14). Cette paix n'est autre que la réconciliation de l'homme avec Dieu, avec son semblable et avec lui-même.

Enfin, selon Isaïe, la croissance de ce « gouvernement » sera sans fin et son Règne sera « pour toujours ». Newman explique cette croissance et cette pérennité du Règne en conformité avec son caractère temporaire : « Pour toujours, écrit-il, c'est-à-dire, tant qu'il reste un pays sur la terre à *convertir*, et un pécheur sur terre qui doive être *sauvé* »[151]. Le christianisme doit en effet grandir jusqu'à couvrir toute la terre. Il appuie cette dernière opinion par la vision, dans le livre de Daniel, de la pierre qui, frappant la statue, c'est-à-dire les Royaumes, devient une montagne couvrant toute la terre (cf. Dn 2, 31-45), de sorte que, conformément à une vision de l'Apocalypse, les Royaumes de la terre deviendront en effet ceux du Seigneur et de son Christ (cf. Ap 11, 15).

---

[149] *A.S.* I, p. 325.
[150] *A.S.* I, p. 326.
[151] *A.S.* I, p. 326. Nous soulignons.

c. Contraste entre les deux Règnes du Christ

La troisième partie du sermon met en lumière le contraste entre les deux Règnes, et ce, d'après les propriétés qu'il a établies. Le Règne du Christ comme Dieu était absolu, éternel, sans changement, unique et identique pour tous. Son Règne de médiateur comme homme est, par contre, relatif (à certaines circonstances), temporaire (s'étendant de sa résurrection à la fin du monde), toujours croissant (jusqu'à son point culminant qui sera sa fin), et particulier aux hommes : « son Règne divin s'exerçait sur des créatures saintes et obéissantes, mais celui-ci est un Règne s'exerçant sur des pécheurs et pour le compte de pécheurs »[152].

d. Exhortations finales

La fin du sermon montre que, pour le prédicateur, cette distinction entre les deux Règnes du Christ n'est pas simplement théorique, mais concerne l'attitude spirituelle des fidèles. Newman, en effet, dénonce « l'erreur de ceux qui, plutôt que de se soumettre comme des sujets du Règne Médiateur du Christ, persistent à demeurer sous le gouvernement absolu de Dieu. Beaucoup d'hommes semblent oublier qu'ils sont pécheurs et que dès lors ils ne sont plus des sujets aptes au gouvernement ordinaire de Dieu »[153]. Ainsi, il est illusoire d'espérer faire son devoir, et faire de son mieux serait insuffisant[154]. Mieux vaut donc se constituer sujets du Règne médiateur du Christ. Il s'agit d'une attitude de foi, décrite d'abord en des termes très généraux : « ne pas oser approcher Dieu tel qu'Il est, mais tel qu'Il est en Lui [le Christ] – ne pas plaider *nos* mérites mais les *Siens* – ne nous vantant pas de nos bonnes actions mais reconnaissant nos offenses »[155].

Cependant, comme s'il pressentait que ces mots pourraient n'évoquer chez ses fidèles qu'une « confession formelle de foi en Lui », il convie à chercher principalement à ce que « son Règne soit fixé *en nos cœurs* », c'est-à-dire à ce que le Christ « puisse demeurer en nous et nous gouverner », que « toutes nos pensées puissent être amenées à l'obéissance envers Lui (2 Co 10) », « toutes nos affections sanctifiées par son Esprit », que « son Règne puisse s'étendre et s'accroître en nous », que « nous puissions grandir en grâce et dans la

---

[152] *A.S.* I, p. 327. Newman retrouve cette distinction dans le livre de l'Apocalypse. D'après lui, les deux Règnes y sont fréquemment contrastés. Ainsi, les vivants qui proclament le *trisagion* (cf. Ap 4), glorifient le Dieu trinitaire sans référence au « schéma de la Rédemption » : c'est la souveraineté absolue du Christ en tant que Un avec le Père et le Saint-Esprit. Le Règne médiateur, quant à lui, est représenté, par exemple, dans l'acclamation de l'Agneau immolé (cf. Ap 5, 6-12). Enfin, les deux Règnes sont parfois considérés ensemble, comme dans l'acclamation : « Le salut est à notre Dieu qui siège sur le trône et à l'Agneau » (Ap 7, 10).

[153] *A.S.* I, p. 327.

[154] « *They talk of doing their duty, as if it were an easy thing – and of doing their best, as if the very best was really good* » (*A.S.* I, p. 327).

[155] *A.S.* I, p. 327.

connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (2 P 3) », « être transformés en son image et purifiés ainsi qu'Il est pur (1 Jn 3) »[156].

e. Conclusion ecclésiologique

La fin de ce sermon semble manifester une perplexité semblable à celle qui résultait du problème de la régénération. Au terme de la série sur la doctrine, nous savions que le Saint-Esprit était l'agent de la régénération, mais nous ne savions pas qui était régénéré. Ici, nous savons que le Christ a instauré un règne nouveau à l'intention des pécheurs, pour leur réconciliation avec Dieu, pour leur protection, pour leur salut. Nous savons, comme il l'ajoute, que « Christ est notre Arche », que « en dehors se trouvent les eaux impétueuses de la colère divine » et que « c'est seulement en Lui et sous Sa protection que nous pouvons être conduits à travers la tempête et atteindre le port du repos éternel » (p. 327). Par contre, nous ne savons pas quels pécheurs en sont les sujets, ou à quelles conditions on en devient sujet. Bref, nous savons que faire partie du *Royaume* médiateur du Christ, c'est faire partie de Son Église, et il faut souligner cette identification en vue de ce qui va suivre, mais nous ne savons pas qui fait partie de l'Église.

Les exhortations finales du sermon ne résolvent pas cette question ecclésiologique : l'attitude préconisée est-elle le moyen d'entrer dans l'Arche du Christ, de *devenir* sujets du Règne médiateur, ou bien s'agit-il de l'attitude qui convient à ceux qui *sont déjà*, par le baptême, sujets du règne, c'est-à-dire l'attitude par laquelle on *persévère* avec le plus de sécurité dans le Royaume du Médiateur ? Newman n'y répond pas. On peut donc conclure, par analogie avec le problème de la régénération, que le prédicateur maintient plutôt jusque-là ses fidèles dans l'opinion que le baptême n'a pas eu pour effet de les admettre dans l'Église, véritable et invisible, du Médiateur. Il leur faut en effet « se soumettre comme des sujets du règne médiateur du Christ » et ne pas « demeurer sous le gouvernement absolu de Dieu ».

2. Nature et histoire du règne Médiateur (Sermon 51)

Le dimanche suivant, Newman prêche à nouveau sur le règne médiateur du Christ. Son intention est de « considérer plus amplement la nature et l'histoire de ce Règne auquel le Christ prétend en tant que notre grand Intercesseur auprès du Père »[157]. La nature du règne médiateur est l'objet de la première partie. En réalité, Newman va surtout traiter de la nature du Médiateur, et considérer la difficulté de son infériorité à l'égard du Père, qu'il s'était

---

[156] *A.S.* I, p. 327-328. C'est ainsi qu'il discerne deux préalables pour entrer dans la vie : d'abord, que nous soyons dans son Royaume, c'est-à-dire que nous nous soumettions à sa protection contre la colère ; ensuite, que son Royaume soit en nous, c'est-à-dire que nous nous soumettions à sa direction contre le péché. Et ces deux conditions sont indissociables, ajoute-t-il : « Personne ne le reçoit réellement comme Rédempteur sans chercher à être sanctifié à travers Lui – et il ne daignera pas sanctifier ceux qui refusent de Le reconnaître comme leur Rédempteur » (*A.S.* I, p. 328).

[157] *A.S.* I, p. 278.

contenté d'énoncer dans le sermon précédent. La deuxième partie est une histoire synthétique de ce règne : il s'agira d'un exposé de l'histoire du christianisme depuis l'origine.

a. Nature du règne médiateur

1° La nature du Médiateur

Newman commence par étudier ce qu'implique la fonction même de médiateur et d'intercesseur que l'Écriture attribue au Christ. D'abord, dit-il, la personne qui possède une telle fonction doit avoir des titres à se faire entendre par le parti offensé, ce qu'il illustre par des comparaisons tirées des affaires humaines. Il passe alors en revue les diverses créatures, et constate l'impossibilité pour aucune d'elles de jouer un tel rôle entre Dieu et les pécheurs. Il conclut que

> le Christ dès lors doit être, de manière incompréhensible, au-dessus de l'état de toute créature pour être à même de s'interposer et de s'interposer avec un tel effet entre le Créateur et sa créature offensante[158].

D'autre part, cependant, cette fonction implique aussi, pour qui l'assume, une situation d'infériorité vis-à-vis du parti offensé. Quel que puisse être son véritable rang, un médiateur représente et, dès lors, s'identifie au parti sur le point d'être puni. Newman conclut :

> Le Christ, dès lors, en tant qu'Intercesseur pour notre race déchue, se rend Lui-même inférieur au Père pour un temps ; - parce qu'Il assume la cause d'inférieurs et devient leur représentant à la barre de Dieu[159].

L'infériorité du Christ par rapport à son Père découle aussi de la fonction d'ambassadeur auprès des hommes, que l'Écriture lui reconnaît également. Il est en effet le Messager de l'Alliance (cf. Mal 3), et il ne parle ni n'agit de lui-même, mais selon ce que le Père lui commande (cf. Jn 5). Ainsi, pour le prédicateur, la fonction même de médiateur assumée par le Christ confirme les affirmations de l'Écriture à son égard, à savoir que, tout à la fois, il est Un avec le Père et il « s'est humilié pour nous, et a assumé la fonction inférieure et subordonnée d'intercesseur et d'avocat »[160]. L'humiliation du Christ a été plus profonde cependant, car il a pris notre nature[161] ; et plus profonde encore par sa mort sur la croix en notre faveur.

---

[158] *A.S.* I, p. 279.
[159] *A.S.* I, p. 279.
[160] *A.S.* I, p. 279.
[161] Newman ne fait donc pas allusion d'abord à l'incarnation, contrairement au sermon précédent. Ce n'est pas seulement en se faisant homme que le Christ se fait inférieur au Père, mais déjà avant l'incarnation, en tant qu'intercesseur et avocat. Une note du sermon fait état de cette question, dont l'importance apparaît quand on songe à sa réflexion ultérieure récurrente sur l'hérésie arienne. Après avoir déclaré la situation inférieure du Christ par rapport au Père, dans sa fonction d'Intercesseur, Newman ajoutera à ce sujet : « *It seems very important to observe this circumstance – If we account Him inferior to the Father* only *as man, (as the Athanasian Creed* seems *to imply) then we are immediately perplexed by such texts as Hebr i, 1-3 etc particularly vv 8 and 9 – which speak of Him* not *as man and* yet *subordinate to the Father – hence many have*

Comme dans le sermon précédent, c'est à ce point que se réalise la Royauté médiatrice du Christ. Le Christ, en effet, a été beaucoup plus loin qu'un médiateur ordinaire, en acceptant pour nous la « dégradation volontaire » de ses « souffrances méritoires ». Sur ces dernières, poursuit Newman,

> tout le schème des actes de Dieu envers l'homme est fondé – c'est par elles qu'Il a gagné Son droit et Son titre à défendre, pourvoir et conduire à la gloire le monde qu'Il avait racheté (…). Ainsi Il ressuscita et entra en possession du Royaume qu'il s'est acquis[162].

C'est bien au moment de la résurrection que le Fils de l'homme reçoit domination, gloire et royauté afin que le servent tous les peuples, nations et langues, ainsi que le dit Daniel dans le texte choisi pour introduction. Plusieurs textes du Nouveau Testament le confirment. Ainsi, c'est lors de sa résurrection que le Christ déclare : « Tout pouvoir m'a été donné, etc. » (Mt 28) ; c'est à sa résurrection qu'il a été fait « Chef et Sauveur » (Ac 5, 31), établi « héritier de toutes choses » (Hb 1, 2), placé à la droite de Dieu, au-dessus de tout, et constitué Tête pour l'Église (cf. Ep 1, 20-22) ; c'est alors qu'il est désigné « Prince des rois de la terre » (Ap 1, 5) ; alors qu'il a reçu puissance, richesse, sagesse et force, honneur, gloire et louange (cf. Ap 5, 12).

2° Le caractère progressif de l'extension du règne

Newman reprend ensuite la question du caractère progressif de l'extension universelle du règne du Christ, déjà esquissée dans le sermon précédent, où elle était illustrée par le songe de Nabuchodonosor. Il constate :

> En ressuscitant cependant pour prendre possession de Son Règne, Il n'en a pas pris possession si entièrement que toute la terre fut convertie d'un coup à la sainteté et à la foi en Lui. – Il reçut plutôt les instruments et (s'il en est) les armes, placées dans ses mains, avec lesquelles Il soumettra en temps voulu l'irréligion et les œuvres du mal[163].

Il donne une raison à ce caractère progressif du règne : « [le Christ] requiert le culte libre du *cœur*, et a l'intention de régner sur un peuple volontaire, obéissant et saint, d'un bout à l'autre de la terre »[164]. Pour lui, en tout cas, l'Écriture annonçait de diverses manières cette soumission de toute la terre au Messie : « Demande et je te donne les nations pour héritage… » (Ps 2, 8) ; « Tous les rois se prosterneront devant Lui, tous les pays le serviront… » (Ps 72) ; « Je fais de toi la lumière des nations, pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre » (Is 49, 6). Newman conclut :

---

been seduced into Arianism » (*A.S. I*, p. 279). Au début de son sermon, il avait déjà fait le constat suivant : « *we seldom find any passage which speaks of His divinity but what includes several expressions which relate to His Mediatorial office – as if He were revealed to us as God not simply that we might know so mysterious a truth, but in order that we might form just conceptions of Him as our Saviour, our Mediator and Prince* » (*A.S.* I, p. 278).

[162] *A.S.* I, p. 280.
[163] *A.S.* I, p. 280.
[164] *A.S.* I, p. 280.

> Telle est donc la raison pour laquelle Il a été exalté à la droite de Dieu : qu'étant revêtu de grande puissance, il puisse établir cet empire sur les âmes des hommes, et façonner une race de pécheurs obstinés en Ses adorateurs spirituels et fidèles. – L'œuvre fut bien graduelle, mais l'accomplissement est certain : - et le jour viendra où tous les confins de la terre se souviendront et se tourneront vers le Seigneur[165].

Quant au caractère progressif, ou graduel, de l'extension du règne médiateur, et surtout quant à la certitude de son aboutissement final universel, il en discerne l'annonce dans d'autres passages de l'Écriture : les paraboles du grain de moutarde et du levain dans la pâte (cf. Mt 13, 31-33), la parole du Christ selon laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre son Église (cf. Mt 16, 18), l'image du roi guerrier qui l'emporte sur le péché et le mal (cf. Ps 45), jointe à celle du cavalier de l'Apocalypse qui, ayant reçu une couronne, s'avance en conquérant (cf. Ap 6, 2), dont le nom est « Fidèle » et « Vrai », et encore « Verbe de Dieu », et dont le manteau est trempé de sang (cf. Ap 19, 11-13).

b. Histoire du règne médiateur

Cette croissance est ensuite considérée dans « l'histoire réelle de Son Église »[166]. C'est la deuxième histoire de l'Église dans les écrits de Newman[167]. Elle se présente en deux parties. La première évoque la croissance de l'Église, d'abord à l'époque de l'histoire inspirée, ensuite jusqu'à sa victoire sur l'empire romain et sur les tribus barbares. La deuxième partie déploie les péripéties de cette Église, depuis lors : des hommes étant devenus chrétiens de nom seulement, l'Église a encouru dans son histoire les malheurs et les fléaux annoncés par les écrits du Nouveau Testament.

1° La merveilleuse croissance de l'Église primitive

Durant la vie publique du Christ, son Église était petite. C'est qu'il n'avait pas encore été exalté et n'avait pas « obtenu du Père le don du Saint-Esprit pour ses frères rachetés ». Mais dès qu'il envoya l'Esprit, « Sa religion commença d'un coup à se répandre et à se fortifier »[168]. De nombreux exemples tirés des Actes des Apôtres (Ac 2-10) illustrent cette affirmation. Ce n'est pas le règne du Dieu éternel et absolu qui se répandait de la sorte, mais bien celui du Christ, comme Dieu manifesté dans la chair (cf. 1 Tm 3). La preuve de cette affirmation se trouve dans un trait constant de la prédication des Apôtres à toutes les étapes de

---

[165] *A.S.* I, p. 280-281 ; les derniers mots sont une allusion implicite à la fin du psaume 22, qui s'ajoute ainsi aux passages scripturaires déjà mentionnés.

[166] *A.S.* I, p. 281.

[167] On sait que l'histoire de l'Église l'a passionné dès sa conversion, grâce à deux types d'ouvrages. Il y a d'abord le livre sur les prophéties de l'évêque Newton, qui envisage cette histoire en tant qu'elle prouve la vérité des prophéties scripturaires et est par conséquent une preuve importante – sinon la preuve principale – en faveur de l'origine divine des Écritures. Cette partie du sermon semble bien s'inspirer de cet ouvrage. La deuxième influence déterminante sur l'intérêt de Newman pour l'histoire de l'Église est l'œuvre de Milner, *The History of the Church*, qui s'applique à étudier cette histoire du point de vue de la sainteté. Il se pourrait bien que le sermon 31 se rapporte à cette influence.

[168] *A.S.* I, p. 281.

cette propagation : « enseigner et annoncer la Bonne Nouvelle du Christ Jésus » (Ac 5, 42). Après avoir donné plusieurs exemples de cette prédication dans ces mêmes chapitres des Actes, Newman conclut :

> Il est superflu de poursuivre plus loin l'enquête, toute l'histoire confirme ce point, ce n'était pas simplement pour tourner le peuple vers le vrai Dieu que les Apôtres prêchèrent, mais (le Règne ayant été transmis au Christ, en tant que Dieu dans la nature humaine) leur but était de le conduire sous l'autorité et la règle de ce Médiateur entre Dieu et l'homme[169].

Au delà de l'histoire inspirée, l'histoire de cette Église nous apprend qu'elle continue sa croissance et sa floraison jusqu'à triompher totalement des religions corrompues qui avaient prévalu à travers l'Empire romain. Julien l'Apostat dut reconnaître, après avoir tenté de maîtriser le Royaume du Christ : « Tu as vaincu, O Galiléen ». Plus tard, les tribus barbares, en s'emparant de l'Empire romain, puis en embrassant le christianisme, accrurent le Royaume spirituel qu'elles semblaient pourtant être sur le point de se soumettre.

2° Les corruptions au sein du Royaume du Médiateur

> Durant tout ce temps, Satan avait été en train de préparer un dessein plus rusé contre lui [le Royaume spirituel], dessein qui semblait ne devoir réussir que trop bien. Il s'était efforcé de corrompre ce qu'il ne pouvait détruire ouvertement[170] – des hommes étaient devenus chrétiens de nom seulement – fiers, charnels, égoïstes, querelleurs – des hérésies avaient éclaté – des guerres et des luttes avaient été menées entre frères de la maisonnée de la foi – à la longue, ils en vinrent à vénérer des images de bois et de pierre ; - et tous les rites païens semblaient devoir être réitérés sous des noms nouveaux[171].

Ces divers péchés constituent une apostasie aux yeux du prédicateur. Il identifie ceux qui les ont commis avec ceux qui dans l'Apocalypse ne portent pas le sceau de Dieu sur le front (cf. Ap 9, 4). Et il n'est pas étonnant dès lors que les malheurs annoncés dans ce même livre doivent frapper l'Église au cours de son histoire. Ainsi, la fumée qui sort du puits de l'Abîme pour obscurcir le soleil et l'atmosphère serait l'imposture de Mahomet, le « faux prophète » qui fit la guerre aux « chrétiens dégénérés » de l'Est, « retrancha de la communion de l'Église les pays qui avaient embrassé les premiers le christianisme », puis fit « déchoir du Christ »[172] les Églises africaines et s'empara de l'Espagne.

Comme l'Église ne tint aucun compte de l'avertissement, Satan s'est déguisé en ange de lumière (cf. 2 Co 11, 14) pour dominer la division occidentale de la chrétienté. L'homme de péché et fils de perdition (cf. 2 Th 2, 3-4) fut révélé. Tous ses auditeurs ont sans doute compris qu'il parle ici du pape. L'Église de Rome, de même, est désignée comme la Prostituée de l'Apocalypse, saoule du sang des saints et des martyrs (cf. Ap 17, 4-6). Quel est le crime de cette Église ? D'abord les prétendus serviteurs du Christ ont persécuté ses vrais

---

[169] *A.S.* I, p. 282.

[170] Newman fait allusion à la promesse du Christ, qu'il vient de rappeler, selon laquelle les puissances de l'enfer ne l'emporteront pas sur l'Église (Mt 16, 18).

[171] *A.S.* I, p. 283. Les derniers mots semblent être une allusion à la querelle des images.

[172] *A.S.* I, p. 283.

disciples, ces derniers formant « Son épouse véritable et spirituelle ». « Comme aux temps primitifs », celle-ci est « avilie et méprisée et rejetée », « destituée, affligée, tourmentée » (cf. Hb 11, 37)[173]. Ensuite, « cette Église apostate de Rome a usurpé le trône du Règne du Christ, substitué un credo empoisonné à la foi qui est en Jésus, et, ayant pris pour elle-même la puissance temporelle, en a imposé aux rois de la terre et les a fait travailler ensemble à son propre accroissement »[174].

En conséquence, est venu, sur la prétendue Église, le second malheur de l'Apocalypse, celui des quatre anges qui étaient enchaînés sur l'Euphrate (cf. Ap 9, 14). Il s'agit des quatre royaumes des Turcs établis aux abords de l'Euphrate, dit le prédicateur, qui en vinrent à s'emparer de « l'empire oriental » de la chrétienté. C'est au moment où la ruine paraissait totale pour « l'Église dégénérée et idolâtre », où le nom du Christ semblait devoir bientôt s'effacer de la surface de la terre, que le Christ Lui-même « apparut pour purifier l'héritage qu'il s'était acquis » :

> La réforme éclata – en divers pays papistes des individus de piété, de savoir et de talent s'élevèrent pour témoigner contre les corruptions du credo romaniste (*Romish*) – et des hommes sentirent leurs esprits ravivés par Dieu pour écouter les paroles de vérité – Des Etats entiers, parmi lesquels (Dieu soit loué à jamais) était l'Angleterre, rejetèrent le joug de l'irréligion et de la superstition – le Règne du Christ recommença à fleurir – et d'un coup la puissance turque, qui semblait avoir été levée dans le but de châtier notre idolâtrie, fut arrêtée dans son progrès, ne gagna plus d'avantages sur la chrétienté, et s'est finalement affaiblie dans une relative insignifiance[175].

3° Avenir du royaume médiateur

Newman invite ensuite ses fidèles à ne pas oublier qu'un troisième malheur doit arriver (cf. Ap 11, 14-15) et à se purifier pour le recevoir avec profit s'il devait tomber sur eux. Ensuite aura lieu « le grand et complet établissement du Règne du Médiateur[176] – Alors il s'avancera par toute la terre, et répandra Son Esprit de tous côtés, pour attendrir les cœurs durs et éveiller les cœurs négligents, et pour enchaîner le dragon, ce vieux serpent qui est le diable et Satan, dans le puits de l'Abîme » (cf. Ap 20, 2-3) [177].

c. Prophéties sur la nature du Royaume médiateur

Le sermon énonce ensuite « divers traits prophétiques relatifs à la bénédiction de cette Église universelle ». Pour chacun de ces aspects, des textes tirés des prophètes, des psaumes et de

---

[173] *A.S.* I, p. 283.
[174] *A.S.* I, p. 283.
[175] *A.S.* I, p. 284.
[176] Newman s'appuie ici sur Ap 11, 15 : « Les Royaumes de ce monde sont devenus les Royaumes de notre Seigneur et de Son Christ et il régnera dans les siècles des siècles ».
[177] *A.S.* I, p. 284.

l'Apocalypse sont avancés. D'abord elle doit être pure et sainte[178]. Ensuite, elle doit être dans la paix et l'unité[179]. De plus, elle sera en sécurité et prospérera[180]. Enfin, elle sera glorieuse[181]. Newman semble interpréter ces traits comme ceux qui caractériseront l'Église *après* le troisième malheur, lors de l'établissement complet du règne du Christ. S'il considérait clairement que ces annonces prophétiques concernent la nature du règne comme tel, il aurait pu en effet les donner, selon son intention déclarée, *avant* de traiter de l'histoire du règne[182]. En même temps, force est de constater qu'il laisse ouverte la question de savoir si ces annonces sont déjà accomplies dans le temps où ce règne n'est pas encore établi sur toute la terre. Son langage est assez ambivalent pour permettre une autre interprétation de ses paroles.

La question de savoir si les fidèles font déjà partie ou non du Royaume médiateur est toujours ouverte. D'une part, la croissance de l'Église visible est bien liée à la croissance du Royaume médiateur, ce qui confirmerait l'identité perceptible entre les deux notions dans le sermon précédent, bien que le Royaume médiateur surgisse lors de la résurrection et que l'Église, quant à elle, existe déjà, petite, durant la vie publique du Christ. D'autre part, on ne sait pas trop si le titre d'Église doit être attribué à cette grande communauté visible, ou s'il faut réserver ce terme aux témoins fidèles, qu'il appelle l'épouse spirituelle du Christ, et qui ont existé de tout temps au sein de l'Église visible. Jusqu'ici, du moins, l'Église est considérée indépendamment du baptême. Et de fait, avant de conclure, Newman invite ses fidèles à s'efforcer par dessus tout de fixer ce Règne dans leur cœur.

---

[178] Is 60 : « Ton peuple sera toute justice, etc. » ; Mal 3 : « … il purifiera les fils de Lévi… » ; Ap 19 : l'épouse de l'Agneau est habillée de lin fin qui est « la justice des saints ».

[179] Ps 72 : « … abondance de paix… » ; Is 2 : « de leurs épées, ils forgeront des socs… » ; Is 11, 6 : « Le loup sera avec l'agneau… ».

[180] Is 54 : « … Aucune arme forgée contre toi ne saurait être efficace… »

[181] Ps 45 : « la fille du Roi est toute glorieuse … » ; Is 60 : « … ton Dieu sera ta gloire ».

[182] De fait, il y a eu une hésitation chez Newman à ce sujet durant la rédaction elle-même du sermon. Selon l'éditeur, en effet, après avoir traité de la nature du Médiateur, Newman a rayé le passage suivant, indiquant la manière dont il avait pensé procéder : « *In considering then, more fully than was done last Sunday, the nature and character of His Mediatorial Kingdom, as displayed in His Church on earth I shall first lay before you what it was intended and is to be, as declared in prophecy – and 2ndly what it has actually been in history. 1st Then, the nature of His Kingdom – 1. It was to be universal* » (*A.S.* I, p. 280, note 3). Il semble que l'intention première de Newman était donc, avant de parcourir l'histoire, de donner l'esquisse prophétique de l'Église en tant que le Royaume du Médiateur, le premier point étant son caractère universel – et de fait, seul ce point, l'universalité de l'Église, a été préservé à cet endroit-là, c'est-à-dire avant l'examen de l'histoire. Les autres points ont été reportés après cet examen, comme s'il était difficile à Newman, et pour cause !, de voir dans l'histoire réelle de l'Église l'accomplissement effectif des prophéties concernant ses quatre autres caractéristiques : la pureté et la sainteté, la paix et l'unité, la sécurité et la prospérité, et la gloire du royaume du Médiateur ; ou plutôt, comme s'il fallait plutôt reporter l'attente de ces caractères dans une période encore à venir. Un indice semble confirmer que ce changement s'est bien produit au cours de la rédaction. Les quatre traits de l'Église à la fin du sermon sont numérotés : 1, 3, 4, 5, au lieu de 1, 2, 3, 4. Sans doute, avait-il d'abord un schéma en 5 points, et le premier (« 1. Il devait être universel ») ayant été séparé des 4 autres, il n'a pas fait attention à changer entièrement la numérotation lorsqu'il a retranscrit les quatre derniers points (cf. *A.S.* I, p. 285, et la note 5, indiquant l'étonnement de l'éditeur au sujet de cette numérotation).

La dernière partie du sermon révèle qu'une incertitude s'ajoute à celle de la régénération et à celle, semblable, de l'appartenance à l'Église du Christ. Newman manifeste une hésitation concernant certaines prophéties relatives au Royaume du Médiateur, c'est-à-dire à l'Église après la résurrection. Peut-on lui appliquer dès sa fondation les qualificatifs prophétiques de sainteté, d'unité, de prospérité et de gloire, ou bien ces épithètes désignent-elles l'Église de la fin des temps, après le troisième malheur de l'Apocalypse et avant le retour du Christ ? En plaçant les annonces prophétiques sur les qualités de ce Royaume après l'histoire des malheurs du christianisme, il penche, semble-t-il, pour la seconde opinion. L'autre invitation qu'il adresse aux fidèles, d'offrir d'incessantes prières pour la venue de ce règne, ainsi interprétée, n'est pas loin dès lors d'un véritable millénarisme. Toutefois, il n'est pas explicite.

Dans les tout premiers jours de l'année 1825, rien n'indique que Newman ait renoncé à l'opinion de Mayers relative à la régénération, ainsi qu'à l'ecclésiologie double qui, si elle n'apparaît pas formellement, devrait logiquement en résulter et, nous l'avons vu, affleurait spontanément dans ses rapports à autrui. Newman, jusqu'ici, à vrai dire, n'a pas élaboré de pensée ecclésiologique comme telle. Il n'apparaît pas de trace d'une systématisation relative à l'Église. Et ce fait est important. Le souci qui l'habite, c'est la conversion et la sainteté personnelles.

Il n'est dès lors pas étonnant que le concept d'Église soit relativement équivoque chez lui. Newman manifeste de sérieuses hésitations à ce sujet. En tant qu'il reste fidèle à ses opinions sur la régénération, il semble osciller entre l'idée que la véritable Église est celle, invisible, de ceux qui ont connu le « changement total » du péché à la sainteté et l'idée qu'il s'agit de celle, visible, de ceux qui se sont joints au parti des *evangelicals*. En tant qu'il réfléchit à l'accomplissement des prophéties de l'Écriture relatives à l'Église, il semble déclarer, d'un côté, que l'Église est la grande communauté visible, dont la croissance constitue un accomplissement des prophéties, tandis qu'elle n'a cependant pas été fidèle à l'appel de Dieu, et, d'un autre côté, que l'Église, celle qui est pure et sans tache, serait plutôt celle des véritables croyants, alors pourtant qu'il donne aussi l'impression d'attendre une époque où, d'après la prophétie, elle sera entièrement pure. D'autre part encore, du point de vue du combat du croyant contre le monde, l'Église apparaît comme la communauté liturgique rassemblée autour des ministres du Christ, et ce rassemblement est manifestement une aide pour le chrétien. Ces divers aspects, qui ne sont pas jusqu'ici articulés les uns aux autres, appellent, sans doute, des ajustements ultérieurs.

Nous avons vu plus haut que, des deux fondements utilisés pour se justifier à lui-même l'opinion de Mayers, l'Écriture et l'expérience personnelle, le second a été mis en question à deux reprises. D'une part, en effet, Newman ne reconnaît pas sa propre expérience dans les

descriptions de la conversion typique qu'il trouve dans les livres qu'il lit ; d'autre part, il reconnaît, chez son jeune collègue Pusey, des signes de sainteté véritable, et même supérieurs à ce qu'il trouve en lui-même. Il lui restait cependant les confirmations tirées de l'Écriture, quant à la nécessité de la sainteté pour accéder à la béatitude. Ce fondement, du moins, n'est pas relatif. Mais l'identification entre conversion et nouvelle naissance nous semblait avoir pour cause l'identification entre le Royaume des cieux et la béatitude céleste. Or, en établissant une distinction entre un Royaume temporaire et un Royaume éternel du Christ, Newman n'introduit-il pas maintenant, consciemment ou non, une brèche dans cette argumentation scripturaire ?

Chap. 3. Les années 1825-1826. Découverte progressive de l'Église visible comme institution divine

La période de deux ans que nous abordons est comprise entre deux dates importantes sur le plan ecclésiologique : le 13 janvier 1825, qui témoigne d'un changement d'opinion décisif quant à l'effet du baptême, et le 19 novembre 1826, où Newman prêche un sermon sur l'Église qui consacre les avancées ecclésiologiques rendues possibles par ce changement. Quant aux circonstances extérieures, il demeure curé de *Saint Clement's* jusqu'au mois d'avril 1826, date de son entrée en fonction comme *Tutor* du collège d'Oriel. A partir de début mai 1825, Whately étant revenu à Oxford pour y prendre la direction du *Alban Hall*, Newman accepta de devenir son *Vice-Principal*, position qu'il abandonnera également en avril 1826.

I. Changement d'opinion concernant le baptême

Le 13 janvier 1825, Newman confie à son journal : « Je pense, sans être certain, que je dois abandonner la doctrine de la justice imputée et celle de la régénération en tant que séparée du baptême »[183]. Moins d'un mois auparavant, nous l'avons vu, il avait argumenté contre Pusey en faveur de ces deux doctrines. La balance est désormais passée de l'autre côté. Il pense devoir abandonner l'opinion que la régénération n'est pas donnée au baptême, en même temps d'ailleurs que celle de la justice imputée. Ce tournant doit être bien évalué, dans la mesure où la première de ces deux opinions comporte des implications ecclésiologiques. Plusieurs confidences du journal, entre le 13 janvier et le 17 juillet 1825, ainsi que le schéma du troisième sermon sur le Royaume médiateur, nous permettent de percevoir la nature de ce changement, à savoir son caractère durable, son contenu et ses motifs.

1. Un changement de caractère durable

Tout d'abord, le changement dont Newman est conscient le 13 janvier est durable, et non passager. Pour comprendre ceci, il est nécessaire de distinguer les termes d'opinion et de conviction[184]. Relativement à la régénération baptismale, Newman n'est pas passé, du moins pas durant ce court laps de temps, d'une conviction à une autre, mais d'une opinion à une autre. Le 16 décembre, il « *inclinait à* séparer la régénération du baptême ». Maintenant, il « *pense, sans être certain* », qu'il doit abandonner cette opinion. Il ne faut donc pas

[183] *A.W.*, p. 203.

[184] Nous employons ici ces termes conformément aux définitions qu'en donne la *Grammaire de l'Assentiment*. L'opinion y est décrite comme « un assentiment à une proposition, non comme vraie, mais comme probablement vraie, c'est-à-dire un assentiment à la probabilité de ce que la proposition énonce ; et comme cette probabilité peut varier de force sans limites, ainsi le peuvent la puissance et l'importance de l'opinion » (*G.A.*, p. 58). La conviction est définie comme « un assentiment non seulement à une proposition donnée, mais au droit de cette proposition à être acceptée par notre assentiment comme vraie ; c'est un assentiment à un assentiment » (*G.A.*, p. 194). De telles nuances paraissent indispensables pour éviter l'impression que Newman est continuellement en train de changer de convictions.

s'attendre, après la note du 13 janvier, à une prédication convaincue en faveur de la régénération baptismale. Cette incertitude va demeurer quelque temps. Ainsi, Newman est passé, sur la question de la régénération, non pas d'une conviction à une autre, mais d'une opinion à une autre, laquelle mettra du temps avant de devenir une véritable conviction.

Cette nouvelle opinion présente un caractère assez durable. Ainsi, on ne trouve plus trace, dans les mois qui suivent, de conflits intérieurs à ce propos dans ses confidences de journal. Il est vrai que, le 21 février, apparaît un doute : « Je n'ose pas dire avec confiance que mon changement d'opinion m'a amené plus près de la vérité »[185]. Cependant, c'est là une confirmation qu'il y a bien eu « changement d'opinion », et que ce changement était conscient. Simplement, cette nouvelle opinion n'est pas, ou pas encore, une conviction au sens fort du terme. Et pourtant, il y a bien déjà alors, semble-t-il, sous-jacente à cette nouvelle opinion, une véritable conviction nouvelle concernant le baptême, mais dont l'objet n'est pas la régénération baptismale.

2. Une conviction nouvelle sous-jacente à ce changement

Newman écrit, à la fin de la note du 13 janvier : « Je n'aime pas appliquer le terme 'régénération' aux privilèges du baptême, bien que je ne l'utilise pas d'une manière opposée »[186]. Ces mots confirment que la régénération baptismale n'est pas encore pour lui objet de conviction, mais ils indiquent un autre objet qui pourrait bien être une conviction nouvelle. Newman parle en effet, pour la première fois, semble-t-il, des « privilèges du baptême ». Or, le troisième sermon sur le Royaume médiateur, sur lequel il est justement en train de travailler à ce moment[187], utilise cette expression dans la conclusion. Le sermon a disparu, mais le schéma que Newman en a dressé existe toujours :

Le baptême nous admet dans le royaume médiateur et est une alliance entre nous et le Christ
[citations des liturgies de baptême et de confirmation]
I. de notre côté, nous promettons – dévotion envers Dieu
1. repentir envers le Père
2. foi dans le Fils
3. dépendance à l'égard de l'Esprit
[prudence concernant le mot « condition »]
II. de Son côté, le Christ promet – protection
Il est
1. notre Berger – textes cités
2. notre Médecin
3. notre Epoux et Frère - textes cités
Conclusion : adresse aux négligents de ne pas se fier à leurs privilèges baptismaux.

[185] *A.W.*, p. 204
[186] *A.W.*, p. 204.
[187] Sermon 52. Réception individuelle du Royaume médiateur. Le diaire indique que ce sermon fut « commencé » le 11 janvier, « continué » le 12, « terminé » le 14, et « prêché » l'après-midi du 16 (Cf. *L.D.* I, p. 205-206).

Le prédicateur est maintenant assez sûr de lui pour formuler publiquement une affirmation relative au baptême. Celui-ci nous « admet », simplement, « dans le Royaume médiateur », c'est-à-dire le Royaume que le Christ s'est acquis à sa résurrection pour le salut des pécheurs. C'est par le baptême que le Christ devient pour le pécheur son berger, son médecin, son époux et frère. Mais, conclut Newman, il ne faut pas « se fier » au seul fait d'être baptisé. C'est-à-dire, sûrement, qu'il faut aussi remplir sa « condition » dans l'alliance : le repentir, la foi, la croissance dans la sainteté. En d'autres termes, le baptême introduit dans le Royaume médiateur du Christ, mais n'est pas la garantie du ciel. La reconnaissance par Newman de l'efficacité du baptême comme entrée dans le Règne médiateur ne signifie pas pour lui un renoncement à la nécessité de « la sainteté sans laquelle personne ne verra le Seigneur »[188]. De plus, ce changement d'opinion a un effet rétroactif sur l'interprétation des deux sermons précédents sur le Royaume médiateur. Leur contenu s'applique aux baptisés. Ces derniers ne doivent donc pas *devenir* des sujets du règne, comme l'ensemble de la prédication de Newman jusqu'ici semblait l'impliquer, mais ils le *sont*. Ils ont bien été transférés dans ce Royaume où le Christ règne sur des pécheurs afin de leur faire recouvrer la santé et de les ramener dans le Royaume éternel.

Cette même position est explicitée dans une note de son journal, écrite le soir de son ordination sacerdotale, le dimanche 29 mai 1825. Newman y rapporte comment il perçoit, avec le recul, la nature de son changement d'opinion, ce qui confirme d'ailleurs le caractère durable de ce changement :

> Alors [c'est-à-dire à l'époque de son ordination diaconale, qui est aussi celle des premiers sermons de *Saint Clement's*], je pensais qu'il y en avait beaucoup dans l'Église visible du Christ, qui n'ont jamais été visités par le Saint-Esprit ; maintenant, je pense qu'il n'y en a aucun probablement, et presque certainement, qui n'ait été visité par Lui. Qui alors osera dire qu'un individu donné a complètement vidé son âme de la grâce divine, et qu'aucune goutte ne reste au fond ou sur les côtés du vase ? Alors, je pensais que l'*onus probandi* se trouvait chez ceux qui affirmaient qu'un individu était un vrai chrétien ; et maintenant je pense qu'il se trouve chez ceux qui le nient. Cependant même maintenant je n'affirme pas que l'Esprit accompagne toujours, ou généralement, l'acte même du baptême, mais seulement que le sacrement les introduit dans le royaume de grâce, où l'Esprit les rencontrera constamment avec Ses influences[189].

A la question qu'il avait posée à Mayers de savoir si le baptême était accompagné du Saint-Esprit, Newman, au temps de son ordination diaconale, et déjà depuis la réponse de Mayers, aurait répondu négativement et aurait dit, de plus, que « beaucoup dans l'Église visible du

---

[188] La difficulté qui empêche Newman d'appliquer le terme de régénération aux bienfaits du baptême, est son opinion selon laquelle la régénération désigne une naissance qui implique, d'une part la sainteté effective et visible ici-bas, d'autre part l'accès assuré dans le Royaume éternel. Cette réflexion sur le Royaume médiateur, dans la mesure où il est distinct du Royaume éternel, a dès lors pu en effet jouer un rôle important pour surmonter la difficulté : il est possible d'avoir été admis dans le Royaume médiateur par le baptême sans que cela implique la sainteté effective (il en viendra à reconnaître qu'il est possible d'être régénéré, mais d'éteindre l'Esprit), ni l'entrée dans le Royaume éternel. Ici, nous sommes à une étape, importante, mais une étape seulement dans sa découverte de la doctrine de la régénération baptismale.

[189] *A.W.*, p. 206.

Christ n'ont jamais été visités par le Saint-Esprit ». Il dissociait donc tout à fait le baptême de la visite du Saint-Esprit, autant au moment du baptême qu'après celui-ci. Désormais, même s'il ne veut pas identifier l'acte du baptême avec le don de l'Esprit, ce qui équivaudrait, semble-t-il, à la régénération baptismale (et à l'*opus operatum* romain), Newman « affirme » que le sacrement du baptême « introduit dans le royaume de grâce ». Or, une fois dans ce royaume, les baptisés sont « constamment rencontrés » ou « visités » par le Saint-Esprit. Et, par conséquent, le plus probable est que la grâce divine soit en eux et qu'ils sont de vrais chrétiens.

Une conséquence pratique de cette croyance concerne le regard posé sur autrui. Alors que, convaincu contre la régénération baptismale, il considérait les autres, jusqu'à preuve du contraire, comme n'étant pas de vrais chrétiens – et nous avons vu la résistance que Newman éprouvait à reconnaître que Pusey était un enfant de Dieu bien qu'il ne soit pas du côté des *evangelicals* – désormais, l'*onus probandi* se trouve chez ceux qui nient qu'un baptisé soit un vrai chrétien. Et c'est pourquoi Newman constate avec insistance le changement de regard qu'il a posé sur ses compagnons d'ordination par rapport à l'année précédente, lorsqu'il fut ordonné diacre :

> J'espère que je n'étais pas alors tout à fait dépourvu de charité ; cependant j'ai certainement pensé qu'il devait y en avoir quelques-uns qui venaient à l'évêque de leur propre chef, et sans l'Esprit de Dieu. Mais lorsque j'ai regardé autour de moi aujourd'hui, je pouvais espérer et croire qu'aucun n'était totalement destitué de l'influence divine, et, bien qu'il y avait différence de [niveau de] spiritualité, cependant tous pouvaient être en quelque degré spirituels[190].

3. Les raisons de ce changement

a. Le Royaume médiateur

Il reste à se demander quelles sont les raisons de ce changement d'opinion. D'abord, avançons l'idée que le thème du Royaume médiateur du Christ, en tant que distinct de son Royaume divin, offrait à Newman la base scripturaire nécessaire à un changement aussi décisif. Il levait le principal obstacle apparent à la reconnaissance de la grâce baptismale, à savoir une interprétation du texte de l'Écriture, inspirée sans doute de l'interprétation calviniste de l'élection, que Newman semblait reprendre à Mayers[191]. Comme il le déclare désormais, le Royaume temporaire du Christ et son Royaume éternel ne sont pas identiques ; le second est

---

[190] *A.W.*, p. 206.

[191] A ce sujet, il est intéressant de constater qu'une distinction analogue était présente dans l'*Apostolical Preaching* de Sumner, lorsqu'il réfutait la prédestination et l'élection au sens calviniste. Cette distinction a pu contribuer à la réflexion de Newman sur les deux Royaumes du Christ. La réfutation de Sumner consistait à montrer que la prédestination divine dont parle saint Paul ne concerne pas le ciel, mais bien l'Église visible. Par exemple : « *St. Paul speaks of election to the grace of the Gospel, and not of such personal election as Calvinists teach : election which leads infallibly to holiness as a mean of the salvation which has been determined from the foundation of the world* » (J. B. SUMNER, *Apostolical Preaching*, p. 86).

destiné aux saints, le premier aux pécheurs, afin de les conduire à la sainteté, sans laquelle ils n'entreront pas dans le second. Dès lors, la parole du Christ à Nicodème : « Nul, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » peut désigner l'entrée dans le Royaume médiateur, c'est-à-dire l'Église en chemin sur la terre, et non le ciel. Et dès lors, le baptême d'eau peut bien accomplir cette admission. Apparemment donc, cette distinction permettrait de ne pas faire de la sainteté en acte le critère de l'appartenance au Royaume du Christ. De fait, si, comme le dit Newman, le Royaume médiateur est destiné aux pécheurs, il n'est plus étonnant de ne pas y rencontrer que des saints.

L'insistance même avec laquelle il manifeste la distinction entre ces deux Royaumes du Christ, d'abord à la Noël 1824, ensuite chaque fois qu'il reprendra ce thème par la suite, jointe au fait que le principal argument scripturaire contre la régénération baptismale, pour Mayers comme pour Newman, concernait la nécessité de la sainteté pour aller au ciel, mène à la conviction que ce n'est pas par hasard si la réflexion intense sur le Royaume médiateur du Christ, au moment même où se manifeste ce changement d'opinion, a conduit à ouvrir l'hypothèse de la régénération baptismale.

On trouve une confirmation de cette idée dans une note écrite, puis rayée, sur le manuscrit du sermon 90, consacré à la parole évangélique « Heureux vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » (Lc 6, 20), et prêché deux fois, le 17 juillet 1825 et le 2 avril 1826. Cette note confirme la prise de conscience que cette distinction n'est pas évidente pour ses contemporains, comme elle ne l'était pas pour lui auparavant :

> Quand les mots 'Royaume des cieux' se présentent dans l'Écriture, beaucoup de personnes pensent qu'ils signifient toujours les gloires futures d'une autre vie. Mais ce n'est pas le cas. Par 'Royaume des cieux' est souvent signifié le Royaume du Christ maintenant qui conduit au ciel c'est-à-dire le corps des chrétiens en cette vie – en d'autres termes, l'Église chrétienne sur terre, qui sera en effet au ciel – bien qu'elle n'y soit pas encore arrivée.

Et il ajoutait : « Quand donc le Christ dit, Heureux vous les pauvres etc. – Il les appelait heureux parce qu'à eux était donné d'entrer dans l'Église chrétienne – comme s'il avait dit – Heureux etc. car vous êtes chrétiens »[192].

Le fait que Newman hésite à parler de régénération baptismale pose, il est vrai, une difficulté à cette hypothèse, si elle devait être la seule raison du changement. La parole du Christ à Nicodème, prise dans toute sa force, devrait conduire à cette conclusion. Si cette raison semble avoir été nécessaire pour « débloquer » la vision calviniste du Royaume, il se peut

---

[192] « *(Blessed be ye poor – for yours is the Kingdom of heaven – When the words 'Kingdom of heaven' occur in Scripture, many persons think they always mean the future glories of another life. But this is not the case. By 'Kingdom of heaven' is often meant Christ's Kingdom now* which leads to heaven *i.e. the body of Christians in this life – in other words, the Christian church on earth, which will indeed be in heaven – though it has not arrived thither yet.) When then Christ said, Blessed be ye poor etc – He meant to call them blessed because to them was given to enter the Christian church – as if He had said – 'Blessed etc for ye are Christians* - » (MS 90, en regard de la p. 9).

qu'elle n'aurait cependant pas été suffisante laissée à elle-même. D'autres raisons sont en effet entrées en jeu.

b. La liturgie anglaise

Dans la note du 13 janvier, Newman justifie son changement d'opinion par quelques brefs arguments. Malgré leur caractère schématique, ils sont instructifs. Leur tendance est de neutraliser l'effet de certains arguments de Mayers contre la régénération lors du baptême. Le premier argument vise, implicitement, l'intention de l'Église d'Angleterre lorsqu'elle prescrit le baptême pour les enfants. Alors que Mayers prétendait impossible que la liturgie anglicane cautionne la régénération baptismale, Newman écrit :

> D'abord, à moins que Dieu ne soit censé accorder la grâce au baptême, pourquoi ordonner celui-ci pour les enfants ?[193]

Le fait, de la part de l'Église, de commander, ou « ordonner », l'acte du baptême des enfants, implique la pensée qu'une grâce de Dieu, à tout le moins, est « censée » y être accordée. Sinon cette disposition est dépourvue de sens[194]. Le schéma du sermon sur la réception individuelle du règne médiateur donnait, en effet, comme justification immédiate à l'efficacité du baptême, des « citations des liturgies de baptême et de confirmation ». Les affirmations de la liturgie ne sont donc pas dépourvues d'autorité pour Newman. Mayers justifiait cette autorité par le fait que la liturgie anglaise avait été adoptée par les Réformateurs. Il reconnaissait en effet qu'elle comportait de fortes expressions, favorables à la régénération baptismale. Newman en a choisi sans doute quelques-unes, en limitant leur portée à la preuve, non pas de la régénération baptismale, mais de l'admission par le baptême dans le Royaume médiateur, et de l'introduction dans l'alliance.

c. L'observation du phénomène humain

Ensuite, Mayers estimait évident que des milliers de personnes autour de lui ne vivaient pas comme des membres de l'Église invisible, ce qui impliquait l'idée que rien de proprement spirituel ne se manifestait chez eux. Le second argument remet en question le verdict posé sur l'ensemble des baptisés :

> 2. Je n'estimerai pas si favorablement la nature humaine pour la supposer capable d'être à l'origine des bonnes pensées que des hommes négligents ont souvent.

Sans déclarer que tous les baptisés ont la sainteté nécessaire au salut, Newman reconnaît qu'il y a « souvent », même chez les baptisés « négligents », de « bonnes pensées ». Elles ne peuvent venir de la nature humaine laissée à elle-même, mais doivent provenir de l'Esprit de Dieu. Newman exprime ensuite, sous forme de question, l'affirmation présente dans le

---

[193] *A.W.*, p. 203.

[194] L'objection de Mayers portait sur l'*opus operatum*, combattu par les réformateurs. Cette objection ne se présente pas à l'esprit de Newman face à l'affirmation que Dieu accorde une grâce dans le baptême.

troisième sermon sur le Royaume médiateur et dans la note du soir de son ordination presbytérale :

> – pourquoi alors le baptême ne peut-il pas placer une personne dans un état de faveur telle que Dieu est dès lors lié par alliance de la favoriser de son Esprit, selon qu'elle peut le porter ?[195]

C'est, en termes équivalents, l'affirmation que le baptême introduit dans le royaume de grâce – ici appelé « état de faveur » - où l'Esprit rencontrera continuellement le baptisé – ce qu'il exprime, comme dans le sermon, par l'idée d'une « alliance » par laquelle Dieu se « lie ». Nous verrons en effet l'importance que revêt cette notion d'alliance dans la prédication ultérieure.

Ce second argument suppose chez Newman une connaissance suffisante de la nature humaine pour être à même d'en évaluer les capacités, ou plutôt de savoir ce dont elle n'est *pas* « capable ». Newman vit pourtant en pays chrétien. Il n'a pas d'expérience directe du monde païen. D'où connaîtrait-il alors la nature humaine non « favorisée de l'Esprit de Dieu » ? Il connaît bien sûr l'enseignement de l'Écriture concernant la corruption de l'homme[196]. Un passage d'un sermon prêché le 11 septembre 1825 atteste que le témoignage des païens a pu avoir joué un rôle dans cette reconnaissance des capacités de la nature humaine. Bien qu'il ait été prêché quelques mois après son changement d'opinion, il peut bien être le signe que cette problématique avait fait son chemin dans sa pensée depuis un certain temps, et, en tout cas, qu'elle continue à être un point important d'attention pour lui :

> S'il n'y avait jamais eu de nations sans Révélation, nous n'aurions pu être conscients de tout ce que nous devons à Dieu, et de combien peu nous pouvons connaître ou faire sans Lui (…). Mais les pays païens sont des témoins stables contre toutes les fières pensées de la sagesse ou de l'excellence de l'homme naturel – Ils semblent crier aux pays chrétiens – 'Voyez ce que vous avez un jour été – vous étiez tels que nous – aussi ignorants, aussi impurs, aussi aliénés par rapport à Dieu – C'est Lui seul qui a fait que vous différiez, en vous séparant du monde et en vous élisant dans Son Église – Vous ne pouvez vous vanter de rien – tout est grâce.'[197]

Newman estime donc que l'élection à faire partie de l'Église de Dieu permet aux chrétiens de différer des païens, et donc d'être moins « ignorants », moins « impurs », moins « aliénés par rapport à Dieu ». Il est clair qu'il ne regarde plus les chrétiens comme étant dans l'état de « l'homme naturel ». Huit jours plus tard, le 19 septembre 1825, il donne son premier

---

[195] *A.W.*, p. 203-204.

[196] Dans ses listes de textes de l'Écriture à l'appui de la doctrine, Newman avait un chapitre intitulé *Sur l'état naturel de l'homme*. Dès ses premiers sermons, on l'a vu, il a prêché avec force sur la corruption de la nature humaine. Dans la série sur la doctrine, deux sermons étaient consacrés à ce thème (sermons 19 et 21). L'insistance sur la nécessité de passer du péché à la sainteté attire inévitablement l'attention sur la force des textes de l'Écriture relatifs à la corruption de la nature humaine. Notons que Newman ne modifiera pas substantiellement son opinion relative aux capacités de la nature humaine. Il continuera à prêcher le sermon 19, et assez fréquemment, jusqu'à 1841. Son changement d'opinion ne consiste pas à penser mieux concernant la nature humaine, mais de croire que le baptême accorde la grâce par laquelle les effets de cette nature corrompue sont contrecarrés.

[197] *A.S.* II, p. 348-349.

discours à une réunion de la *Church Missionary Society*, à Deddington. Il aborde ce même sujet des peuples païens. Ils sont pour lui le signe de ce dont est capable la nature humaine :

> Cependant, si on voulait bien le considérer, la nature humaine a été éprouvée pour savoir ce qu'elle peut faire d'elle-même et dès lors j'inviterais tous les chrétiens à prêter attention au résultat de cette épreuve – Dieu Tout Puissant lui a donné (pour ainsi dire) tous les avantages – nous ne devons pas contempler ses œuvres et ses raisonnements chez les sauvages seulement et les illettrés, mais chez les nations les plus précises et les plus cultivées qui aient jamais existé – Le meilleur échantillon (s'il en est) a été choisi pour que nous soyons à même de juger une fois pour toutes. – De même que ceux qui se sont déjà adressés à vous ont parlé de l'état choquant du monde païen actuel, ainsi auraient-ils pu élargir leur vision à son état avant la venue du Christ – ils auraient pu montrer que les plus sages et les plus cultivés des hommes, aux pouvoirs de pensée étonnants et à la recherche étendue, tâtonnaient à la recherche de Dieu et ne le trouvèrent pas – qu'ils avaient peu d'idée de l'humilité, de la douceur, de la pureté – qu'ils n'avaient pas de sens du péché ou de la beauté de la sainteté – tellement il est dur d'arriver à la connaissance religieuse – tellement c'est difficile, même comparé à la plus difficile des autres sciences[198].

L'état des peuples païens n'était pas inconnu de l'Angleterre, nation colonisatrice. Newman, membre de la *Church Missionary Society*, et désireux de devenir lui-même missionnaire, ne peut ignorer les récits que faisaient les missionnaires sur l'état des peuples païens, ainsi que l'implique d'ailleurs la dernière citation. Mais sa propre perception des capacités de la nature humaine lui vient surtout des classiques. Ils sont pour lui, non un exemple parmi d'autres, mais le test décisif, puisqu'il s'agit du meilleur échantillon produit par la race humaine. Un passage du troisième chapitre du *Mémoire autobiographique*, bien que rayé ultérieurement par Newman, donne l'idée que son amour pour les classiques a joué un rôle dans son changement d'opinion[199]. Un article sur Cicéron, composé immédiatement avant son entrée en fonction à *Saint Clement's*, indique qu'il portait bien en lui un avis sur les qualités morales des païens de l'Antiquité. Newman décrit avec soin dans cet article la personnalité de ce grand rhéteur, manifestant sa grandeur et ses ombres. Malgré le caractère évident de ces dernières, Newman ne craint pas d'affirmer :

> L'antiquité peut être mise au défi de produire un homme plus vertueux, plus parfaitement aimable que Cicéron. Aucune vie n'est plus intéressante, aucune mort plus pénible que la sienne. On peut en trouver d'autres, il est vrai, de tempérament plus élevé et plus héroïque, qui en imposent et subjuguent l'esprit par la grandeur de leurs vues, ou l'intensité de leurs actions. Mais Cicéron gagne nos affections par l'intégrité de sa conduite publique, la

---

[198] *L.D.* I, p. 315-316.

[199] « Un trait supplémentaire en l'esprit de Mr Newman sera mentionné, qui semblait intimer dès le début que le caractère éthique [non au sens de « moral », mais « d'existentiel », de ce qui relève de l'*ethos*] de la religion évangélique ne pouvait pas être imprimé sur lui de façon durable. C'était sa grande attirance pour ce qui peut être appelé la littérature de la religion, que ce soient les écrits des classiques ou les œuvres des Pères. En ce qui concerne les auteurs grecs et latins, poètes et philosophes, Eschyle, Pindare, Hérodote, Virgile et Horace, ou encore Aristote et Cicéron, il en avait fait dès le début grand cas, comme les saints Pères, comme étant en un certain sens des moralistes inspirés et des prophètes de vérités plus grandes qu'ils ne le pensaient » (*A.W.*, p. 82). En 1822, il avait composé un petit essai latin ayant pour titre : Est-il vrai que le polythéisme avait prévalu chez les érudits de l'Antiquité ? (*An, re vera, praevaluerit apud eruditiores antiquorum polytheismus*)

> rectitude de sa vie privée, la générosité, l'amabilité, et la bonté de son cœur, l'enjouement de son intelligence, la chaleur de ses attaches domestiques[200].

Tous ces indices montrent que l'attention de Newman était particulièrement éveillée à ce que pouvait signifier, dans le concret de l'histoire humaine, la notion de nature humaine corrompue, telle qu'en parle l'Écriture, et ceci, d'abord sans doute, pour mieux évaluer et apprécier la bénédiction apportée au monde par l'Évangile[201]. Que son jugement soit correct est une autre question. Il suffisait d'indiquer ici qu'il n'a pas été porté à la légère.

D'autre part, l'argument suppose aussi une observation adéquate des « bonnes pensées » des baptisés. Avant la rencontre de Pusey, Newman semblait parfois emmuré dans une grande solitude, incapable d'entrer en communication[202]. De plus, le monde cultivé, et pour une part artificiel, de l'université d'Oxford ne le mettait pas en contact avec les gens ordinaires[203]. Les quelques mois de son ministère à *Saint Clement's* l'ont plongé au cœur de la vie et lui ont permis de poser un regard plus objectif sur la réalité religieuse. La remarque de Hawkins, selon laquelle ses paroissiens ne se retrouveraient pas dans sa prédication, a fort probablement eu pour effet de concentrer son attention sur les signes éventuels de régénération spirituelle dans les paroles et les actes de ses fidèles[204]. Sa capacité d'observation jusque dans les détails apparaît dans les notices qu'il a laissées concernant les personnes malades et mourantes qu'il allait visiter[205].

Dans la suite, cet argument provenant de son expérience paroissiale apparaîtra à Newman comme le plus déterminant de tous dans son changement d'opinion. Le 17 juillet 1825, relisant la note qu'il avait rédigée le soir de son ordination presbytérale sur son « changement de sentiment concernant la régénération »[206], il lui ajoutera les mots suivants :

---

[200] *H.S.* I, p. 256-257.

[201] Le discours à la réunion de la *Church Missionary Society* le laisse supposer : « notre indolence dans la cause de l'extension de l'Église de Dieu provient en grande mesure d'un sens partiel et déficient des bénédictions que l'Église a été pour nous » (*L.D.* I, p. 315).

[202] Il en est du moins ainsi au sein du collège d'Oriel, mais la raison théologique qu'il avance indique que cette solitude était plus générale. Ainsi, dans le *Mémoire autobiographique*, cherchant à rendre raison de son extrême timidité au *Common room* d'Oriel, il écrit : « Il y avait en outre cette véritable isolation de pensée et cette solitude intellectuelle, qui était le résultat de ses croyances calvinistes » (*A.W.*, p. 65-66).

[203] Parmi les raisons l'ayant déterminé à accepter la charge de *Saint Clement's*, apparaît l'inquiétude de n'être pas en phase avec le monde des gens simples. Il écrivait en effet à son père, le 25 mai 1824 : « Je suis convaincu qu'il est nécessaire de s'habituer tôt au devoir paroissial, et que le *Fellow* d'un collège, après dix ans de résidence à Oxford, se sent très maladroit parmi les gens pauvres et ignorants » (*L.D.* I, p. 175).

[204] Les faits vont corroborer la parole de Hawkins selon laquelle ses paroissiens « seraient conscients pour eux-mêmes de ne pas en faire assez, pas de ne rien faire » (*A.W.*, p. 201). Le 8 décembre 1824, en effet, Newman écrit : « Pusey m'a dit que Lloyd avait été informé par un ami de bonne autorité que mes paroissiens disaient qu'ils m'aimaient beaucoup mais que je les 'damnais trop'. Etant conscient d'avoir parlé peu *dans l'ensemble* des châtiments futurs (c'est ainsi que Lloyd l'a pris), j'étais d'abord perplexe – par la suite j'ai pensé que cela devait signifier que je m'appesantissais trop sur la corruption du cœur – et ceci expliquait cela – rendons grâce ! » (*L.D.* I, p. 203, note 2).

[205] L'appendice du diaire comporte douze notices relatives à ces personnes entre le mois d'août 1824 et le mois de janvier 1825 (cf. *L.D.* I, p. 187-205).

[206] C'est un signe supplémentaire du caractère durable et conscient de ce changement.

> J'ai été conduit principalement, ou dans une grande mesure, à ce changement par le fait que dans mes devoirs paroissiaux, j'en ai trouvé beaucoup, qui en des points capitaux étaient déficients, mais que je ne pouvais pas dire absolument sans grâce. La plupart en effet semblaient être dans la condition d'avoir quelques sentiments spirituels, mais faibles et incertains[207].

Dans le *Mémoire autobiographique*, Newman affirme avoir écrit dans des *memoranda* de l'époque « sa conviction, obtenue par expérience personnelle, que la religion qu'il avait reçue de John Newton et Thomas Scott ne fonctionnerait pas dans une paroisse ; qu'elle était irréelle ; qu'il avait vraiment découvert ceci comme un fait, ainsi que M. Hawkins le lui avait dit à l'avance ; que le calvinisme n'était pas une clé des phénomènes de la nature humaine tels qu'ils se produisent dans le monde »[208].

Il est intéressant de constater que, aux yeux de Newman lui-même, cet argument a eu beaucoup de poids dans son opinion que le baptême est source de grâce. L'argument relatif à la visibilité des effets de la grâce était en effet essentiel dans l'opinion dite *evangelical*. On l'a vu dans le cas de Mayers. Parce que les baptisés ne sont pas visiblement aussi saints qu'ils devraient l'être d'après les critères de l'Écriture relatifs à la nouveauté de vie, les *evangelicals* estimaient, sauf preuve sérieuse du contraire, qu'un baptisé n'avait pas reçu la nouvelle naissance. Newman retourne ici l'argument. Au contraire, estime-t-il, parce que les baptisés ne sont pas aussi mauvais qu'ils devraient l'être d'après les termes de l'Écriture sur la nature corrompue de l'homme, il faut supposer que, jusqu'à preuve du contraire, l'Esprit Saint est à l'œuvre chez un chrétien depuis son baptême.

d. L'analogie des œuvres de Dieu et le précepte de la charité

Le troisième argument utilisé dans la note du 13 janvier 1825 concerne le critère de discernement de la régénération. Au début de son ministère, Newman plaçait la ligne de démarcation entre les chrétiens réels et les chrétiens de nom plus haut que ne le faisait Hawkins. Contrairement à celui-ci, il estimait que la plupart de ses paroissiens ne « faisaient rien ». Voici ce qu'il dit dorénavant :

> 3. Et je confesse qu'il semble plus conforme à l'analogie des œuvres de Dieu qu'il ne doive pas y avoir de ligne tranchée, mais des degrés de sainteté indéfiniment petits.

Newman ne précise pas ce qu'il entend par cette « analogie des œuvres de Dieu ». Il fait sans doute allusion à l'argument de l'évêque Butler, bien connu des intellectuels anglais de l'époque, dont il sera question plus loin. Newman n'a pas encore lu l'*Analogy of Religion* de Butler, mais il n'ignore pas cet argument célèbre. Il est possible qu'il vise ici, par exemple, une analogie entre la sainteté, comme don spirituel, et les dons naturels attribués aux hommes.

---

[207] *A.W.*, p. 206. Un an après la remarque de Hawkins, Newman lui donne donc entièrement raison.

[208] *A.W.*, p. 79. La mention de John Newton et surtout de Thomas Scott, deux des plus éminents calvinistes du mouvement *evangelical*, est peut-être intentionnelle. John Newton devra quitter sa paroisse de Olney. Thomas Scott lui succédera, mais sans plus de réussite (cf. G.R. BALLEINE, *A History of the Evangelical Party in the Church of England*, Londres, 1951, p. 89-92).

De même que l'intelligence, l'habileté, la force, la finesse, le courage, etc., qui sont des dons naturels, se trouvent présents chez les hommes à des degrés divers et non pas de manière tranchée, ainsi la sainteté, qui est un don de grâce, est-elle plus probablement présente chez les chrétiens à des degrés divers, que de manière absolument tranchée. L'argument se poursuit ainsi :

> Et il est présomptueux d'essayer de décider avec assurance concernant l'état spirituel des autres ; et sûrement j'ai vu des exemples où d'excellents hommes ont gravement manqué à la charité en jugeant les autres.

Chez Mayers, à défaut du baptême, le critère de la régénération, qui est aussi le critère d'appartenance à l'Église invisible, consistait à vérifier, en soi-même et en autrui, la présence des marques de la sainteté. Or, en fait (« j'ai vu », écrit Newman), un tel critère entraîne des jugements sur autrui qui, presque fatalement, sont « présomptueux » et manquent de « charité ». Un tel critère, de par son effet naturel même chez des hommes « excellents », a contre lui toutes les apparences de contrevenir au commandement de la charité. Ce qui plaide aussi par conséquent contre l'opinion de la régénération séparée du baptême.

e. La bénédiction des enfants

Enfin, Newman avance un quatrième argument, tiré cette fois de l'Écriture :

> 4. Qu'est-ce que notre Seigneur a signifié en invitant les enfants à venir à Lui, si ce n'était pas pour des bénédictions spirituelles ?

La pertinence de cet argument n'apparaît pas de prime abord. Il n'est pas question du baptême en effet dans ce passage d'Écriture. Cependant, Mayers supposait, avec Hopkins, que le baptême n'apportait qu'une régénération sur un mode externe. Il n'y aurait là aucune bénédiction proprement « spirituelle ». L'objection sous-jacente était sans doute que les enfants ne pouvaient pas avoir la foi, et donc ne pouvaient pas être justifiés et régénérés. Or, le Christ a fait venir à lui des enfants et il les a bénis. Cette bénédiction ne peut être que spirituelle. C'est dire que sans la foi, les enfants peuvent recevoir une bénédiction. Pourquoi alors ne pourraient-ils pas, au baptême, être « placés dans un état de faveur spirituelle », ainsi que Newman en fait désormais l'hypothèse ? Ce passage de l'Écriture ainsi compris indique que l'objection liée à l'appropriation de la justification par un acte conscient de foi ne vaut pas pour les enfants.

Tout converge à manifester la nature du changement qui s'opère dans les opinions de Newman. Le baptême ne nous admet pas seulement dans l'Église visible du Christ, mais dans son Royaume de grâce, comme il le dira le soir de son ordination presbytérale, ou encore dans cet état de faveur, dont parle la note du 13 janvier 1825, ou encore dans l'alliance entre le Christ et l'âme, comme dit cette même note ainsi que le dernier sermon sur le Règne médiateur. Ceci est pour lui désormais une conviction, qui entraîne le caractère vraisemblable – sans plus – de la régénération baptismale.

II. De janvier à septembre 1825

Le changement qui s'est produit dans les convictions de Newman est perceptible dans le choix des thèmes de sa prédication ultérieure. Désormais, pour lui, ceux à qui il s'adresse font partie du Royaume du Christ et sont dans une situation d'alliance spirituelle, celle-là même des chrétiens à qui les Apôtres adressaient leurs épîtres. Cette notion d'alliance chrétienne va se trouver au cœur de sa réflexion durant les mois suivants. Le schéma du sermon sur la *réception individuelle du règne médiateur* avait indiqué deux promesses incluses dans l'alliance baptismale. Notre promesse, appelée « dévotion envers Dieu », était développée en trois attitudes liées à chacune des personnes de la Trinité, le repentir, la foi et la dépendance. La promesse du Christ, résumée par le terme de « protection », était déployée selon les titres de berger, de médecin, d'époux et de frère.

Durant le temps du Carême, Newman approfondit des aspects de ces promesses mutuelles. La promesse de protection du Christ est déployée à partir des termes du psaume 23. Du 6 février au 13 mars, en effet, l'après-midi, il prêche une série de sermons sur *le Christ, notre Berger* à partir de chaque verset de ce psaume :

Sermon 56, Suffisance du Christ
Sermon 58, Le Christ, donateur de paix
Sermon 60, Le Christ, sanctificateur
Sermon 62, Le Christ, soutien dans la mort
Sermon 64, Le Christ, refuge dans le trouble
Sermon 66, Le Christ, espérance de la gloire

Parallèlement à cette série, Newman compose, pour le matin, une série de sermons consacrée à la foi. C'était en effet la deuxième des conditions requises du fidèle au moment du baptême. Les titres suffisent à indiquer qu'elle a été étudiée de façon approfondie :

Sermon 57, Nature et objet de la foi
Sermon 59, Nature et objet de la foi
Sermon 61, Justification par la foi seule
Sermon 63, La foi, preuve et principe d'un cœur nouveau
Sermon 65, Connexion nécessaire entre la foi et les œuvres
Sermon 67, La foi, liée à, et confirmée par, le témoin intérieur

Les fêtes de Pâques amènent le prédicateur à considérer la Passion et la Résurrection du Christ. Il le fait de deux points de vue. D'abord, quelques sermons manifestent le caractère pratique de ces grandes vérités de la foi chrétienne. Elles ne doivent pas rester lettre morte, mais s'imprimer vivement en l'esprit de ses fidèles pour produire leur fruit dans leur vie morale. A cette catégorie appartiennent, semble-t-il, les sermons suivants, prêchés le dimanche après-midi, du 27 mars au 8 mai 1825 :

Sermon 68, Vérités pratiques venant de l'expiation
Sermon 69, Vérités consolantes impliquées dans la résurrection
Sermon 70, Intérêt personnel pour le Christ
Sermon 71, Le Christ, modèle de sainteté
Sermon 72, Sur la conviction de péché

Sermon 73, Sur la foi, l'espérance et la charité

D'autre part, la Passion et la Résurrection sont aussi considérées du point de vue de leur manifestation progressive et de leur crédibilité. A cet ensemble appartiennent les sermons suivants, prêchés le matin, du 1er avril au 8 mai :

Sermon 74, Regard sur les souffrances et la mort du Christ
Sermon 75, Révélation graduelle de la mort du Christ et ses effets
Sermon 76, Circonstances de la Résurrection
Sermon 77, Les Apôtres peu à peu convaincus de celle-ci
Sermon 78, Preuves de la Résurrection
Sermon 79, Les baptêmes de Jean et du Christ comparés

Après deux sermons pour les fêtes de la Pentecôte[209] et de la Trinité[210], Newman renoue avec le sujet de l'alliance chrétienne. Une volonté de prêcher, non plus seulement sur la foi, mais sur la sainteté morale, se fait jour. En effet, du 5 au 19 juin, il prêche trois sermons d'après-midi sur des sujets moraux[211], puis, du 19 juin au 4 septembre, il prêche une série sur ce sujet le matin. En voici les titres :

Sermon 84, L'orgueil (envers l'homme)
Sermon 86, Contre les péchés de la langue
Sermon 89, Contre la mondanité
Sermon 91, Amour de la louange du monde
Sermon 94, Hypocrisie
Sermon 95, Sur le péché de présomption
Sermon 96, Manque de charité
Sermon 98, Erreurs, etc. dans l'aumône
Sermon 100, Sur les manques de douceur, patience, etc., etc.
Sermon 101, Sur les péchés contre la conscience
Sermon 103, La sainteté, but de l'Evangile

Ces sermons déploient un aspect complémentaire de notre promesse baptismale. Il est question ici des œuvres et de la sainteté. Les sermons 63 et 65 de la série sur la foi, en effet, appelaient un tel développement en manifestant la connexion entre les œuvres et la foi. Parallèlement, l'après-midi, du 3 juillet au 4 septembre, une série de sermons traite de l'agir de Dieu envers nous. C'est un complément de réflexion sur la promesse du Christ. Il ne suffit pas de savoir que le Christ s'engage envers nous au baptême, encore faut-il bien interpréter ces privilèges, ne pas se méprendre concernant les promesses de l'Evangile. Les titres de la série sont les suivants :

Sermon 87, Différence entre grâce et bénédiction
Sermon 88, Les souffrances temporelles ni ne justifient ni ne sanctifient
Sermon 90, La pauvreté ne sauvera pas un homme
Sermon 92, Dieu ne nous gouverne pas par des jugements
Sermon 93, Exceptions à ce qui précède
Sermon 97, La récompense future non méritée par nous

---

[209] Sermon 80, disparu semble-t-il, sur le verset « N'éteignez pas l'Esprit » (1 Th 5, 19).
[210] Sermon 81, *On the Trinity*, prêché le 29 mai 1825, après-midi. Il a été ordonné prêtre le matin.
[211] Sermon 82, *La tiédeur, etc.* ; Sermon 83, *Les fautes cachées* ; Sermon 85, *La conscience, son usage, etc.*

Sermon 99, La promesse chrétienne non temporelle
Sermon 102, Sur la nature de la promesse future

La forme négative de ces titres indique le souci du prédicateur de corriger des erreurs[212]. Peut-être même veut-il prévenir une mauvaise interprétation possible de ses précédents sermons. Les 23 et 30 janvier précédents, Newman avait plutôt manifesté l'avantage de l'affliction en cette vie et le danger spirituel du bien-être matériel[213]. Ici, il dissocie clairement l'ordre temporel et l'ordre spirituel. Le changement semble pouvoir être attribué à l'influence de Whately, auquel il est intimement associé depuis peu. Sur certains manuscrits de ces sermons en effet Newman l'indiquera explicitement[214]. Sur le plan ecclésiologique, la distinction entre le temporel et le spirituel, qui forme l'essentiel du message des longues *Letters on the church by an episcopalian*, écrit anonymement par Whately, commence à se faire jour dans certains des sermons de cette série. Elle aboutira à la claire vision par Newman de la distinction entre l'Église et l'État. Cette dernière distinction ne se manifeste pas encore dans les écrits de Newman pour le moment.

Durant la période qui court du mois de janvier au mois d'août 1825, le changement d'opinion du mois de janvier semble révéler sa fécondité dans un déploiement systématique du thème de l'alliance entre Dieu et les baptisés. Par contre, la prédication n'atteste pas une réflexion explicite sur l'Église visible, alors pourtant que cette dernière, par le baptême, introduit dans le Royaume médiateur du Christ. S'il faut y chercher une raison, on peut avancer l'idée que si, d'après sa découverte de janvier, l'ensemble des baptisés constitue bien le peuple de ceux sur qui s'exerce la médiation du Christ, seul jusqu'ici le baptême est reconnu comme rite ayant une efficacité habituelle concernant cette médiation. L'action divine, dans cette alliance en laquelle le baptême a introduit les chrétiens, est considérée indépendamment d'une médiation ecclésiale reconnue. Ce n'est pas parce que l'Esprit-Saint rencontre continuellement les baptisés pour les sanctifier qu'il le fait principalement *à travers* l'Église visible. Tout peut devenir occasion de la grâce.

III. De septembre à décembre 1825

A partir des grandes vacances 1825, une nouvelle influence va s'exercer sur les opinions de Newman, et elle sera décisive sur le plan ecclésiologique. Il s'agit du livre de Butler, *The Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature* (1736). Joseph Butler, évêque

[212] Au début du sermon 92, Newman écrit par exemple : « cette croyance dans les jugements peut être considérée comme l'*erreur* opposée de celle combattue dans mes deux derniers discours ».

[213] Sermon 53, Avantages temporels ; Sermon 54, Bénédiction de l'affliction.

[214] Par exemple, sur le Sermon 90, « *a cross between whateleyism and evangelism* » ; sur le Sermon 92, « *whateleyan* ». Un signe de la confiance de Newman envers Whately est le nombre de sermons que ce dernier prêche pour lui à *Saint Clement's* le dimanche matin à cette époque : soit les 15 et 22 mai, 5, 12 et 26 juin, 20 novembre, 18 décembre 1825 ; et le 5 février 1826.

de Durham, avait écrit cet ouvrage à l'encontre des déistes, pour leur montrer que leurs arguments en faveur de l'existence d'un Créateur de la nature sont autant d'arguments en faveur de la Révélation chrétienne, par l'analogie qui est manifeste entre les œuvres créées et les modalités concrètes de la Révélation. Lorsqu'il écrit l'*Apologia*, Newman ne sait plus précisément quand il se mit à la lecture de cette œuvre dont il dit que l'étude « a été pour tant de personnes, ce qu'elle fut pour moi, une ère nouvelle en fait d'opinions religieuses »[215]. Il pense alors que c'était vers l'année 1823. En réalité, il n'en a commencé la lecture attentive que durant les grandes vacances 1825. Le journal indique, en effet, à la date du 25 juin : « *began Butler's Analogy* »[216]. Il y mentionnera aussi la lecture d'une partie de cet ouvrage le 12 octobre suivant[217]. Il semble qu'il entreprit cette étude d'abord pour donner un cadre de pensée à un article sur les miracles, qu'il a accepté d'entreprendre en février 1825, et qu'il achèvera en avril 1826. Comme on le verra, l'argument central de cet article est en effet basé sur le principe de l'analogie défendu par Butler. L'*Apologia* décrit ce principe de la façon suivante : « l'idée même d'une analogie entre les œuvres séparées de Dieu conduit à la conclusion que le système qui est de moindre importance est économiquement ou sacramentellement relié au système le plus important »[218]. Nous verrons dans quelle mesure l'attention de Newman va dès lors se concentrer sur les divers « systèmes » divins, celui de la nature, celui de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle, ainsi que sur les rapports de subordination qu'ils entretiennent. Trois autres caractéristiques de cette œuvre sont frappantes, dira encore Newman, à savoir qu'elle enseigne « une Église visible, oracle de la vérité et modèle de sainteté ; les devoirs de la religion extérieure ; et le caractère historique de la Révélation »[219]. Ces divers aspects ne tarderont pas à se manifester en effet dans les mois suivants.

A partir du mois de septembre 1825, Newman entreprend deux nouvelles séries, qui, en un sens, continuent d'éclairer le sujet de l'alliance chrétienne, mais en élargissant le champ de l'enquête. Le matin, du 11 septembre au 11 décembre, il prêche sur la Révélation de l'Évangile au monde. Il répond patiemment à la question du caractère progressif, et donc partiel, de la Révélation, soit quant à son contenu avant la venue du Christ, soit quant à sa propagation après cette venue. Ce sont les titres suivants :

> Sermon 104, Raisons probables à l'extension partielle du christianisme
> Sermon 106, L'état du monde païen, preuve du besoin d'une Révélation
> Sermon 108, Sur les principes communs à toute révélation
> Sermon 110, Sur les sentiments produits en commun par toute révélation
> Sermon 111, Sur la compatibilité des sentiments spirituels avec une connaissance partielle chez les anciens croyants

---

[215] *Ap.*, p. 10.
[216] *L.D.* I, p. 238.
[217] Cf. *L.D.* I, p. 262.
[218] *Ap.*, p. 10.
[219] *Ibid.*

Sermon 112, Sur la connaissance de l'Évangile à l'époque antédiluvienne
Sermon 115, Sur la connaissance de l'Évangile à l'époque patriarcale
Sermon 117, Sur la connaissance de l'Évangile sous l'économie mosaïque
Sermon 119, Sur la religion naturelle
Sermon 123, Sur la preuve interne de la doctrine évangélique[220].

L'après-midi, du 11 septembre 1825 au 22 janvier 1826, il prêche une série de 14 sermons, apparemment assez disparate, à en juger par les titres :

Sermon 105, Sur la nature de la loi
Sermon 107, Sur les usages de la loi
Sermon 109, La bénédiction de l'obéissance
Sermon 113, Habitudes d'obéissance à la loi
Sermon 114, Les événements de la vie, moyens d'acquérir des habitudes[221]
Sermon 116, L'Esprit Saint, agent de la formation d'habitudes
Sermon 118, Notre admission dans l'Église, notre titre pour le Saint-Esprit
Sermon 120, Sur la communion des saints
Sermon 121, Sur l'usage de l'Église visible
Sermon 122, L'instruction, devoir des membres de l'Église
Sermon 124, Témoin intérieur de la vérité de l'Évangile
Sermon 128, Sur quelques erreurs populaires concernant l'objet de l'éducation
Sermon 130, Sur les différences d'opinions religieuses dans le monde
Sermon 132, La responsabilité personnelle indépendante de la grâce[222].

Le principe unificateur de la série demeure le souci de la croissance en sainteté, mais considérée ici du point de vue de l'acquisition d'habitudes d'obéir à la loi de Dieu. De ce point de vue, l'instruction et l'éducation jouent un rôle important.

Plusieurs sermons de ces deux séries attestent l'existence de développements importants concernant l'Église visible.

1. Raisons probables à l'extension partielle du christianisme (n. 104)

Newman avait abordé la question de l'histoire de l'Église à partir des prophéties de l'Écriture, d'abord durant l'Avent 1824, puis dans le sermon 51, sur la nature et l'histoire du Royaume médiateur. Il y annonçait l'extension universelle du Royaume. Une seule raison y avait été donnée au fait que, malgré les prophéties relatives à l'universalité du Royaume, le christianisme soit aussi partiellement répandu dans le monde, c'était que le Christ voulait régner sur des cœurs libres. Ce n'était là qu'un simple énoncé, nullement développé. Le

[220] Plusieurs de ces sermons qui, excepté le premier, ne semblent plus avoir été prêchés ultérieurement, sont publiés dans *A.S.* II : les sermons 104, 112, 115, 117, 119, 123.

[221] Ce sermon, souvent prêché, recevra un autre titre ultérieurement : *Le monde, une discipline de caractère moral*.

[222] De toute cette série, seul le Sermon 124 est actuellement publié, et ce, par Newman lui-même, dans le second volume de ses *Plain Sermons* (*P.P.S.* VIII, 8). Seuls quelques-uns ont été résumés dans le recueil des *Abstracts of sermons* (les sermons 113, 114, 120, 121, 122, 124). Plusieurs semblent aujourd'hui disparus (les sermons 105, 107, 113, 132).

sermon 104 reprend cette question, et y donne une réponse qui sera son opinion sur ce point pour environ deux années[223].

Newman fait d'abord quatre remarques pour dire à ses fidèles que l'ignorance éventuelle à ce propos ne serait pas un obstacle à la foi dans l'Évangile. Il ne faut pas s'offusquer en effet de ne pas connaître les raisons du caractère partiel de la révélation. D'abord, il y a beaucoup de choses que nous ne savons pas. Nous ne connaissons pas tous les mystères de la nature, mais cela ne nous empêche pas de croire que c'est Dieu qui l'a créée. Ensuite, en accordant sa révélation aux uns et non aux autres, Dieu agit conformément à son plan habituel : il accorde en effet ses autres dons avec plus de profusion chez les uns que chez les autres, et certaines civilisations bénéficient de plus d'avantages que d'autres[224]. De plus, nous n'avons aucun droit à une révélation, et Dieu aurait pu, sans injustice, se cacher du monde entier. Enfin, l'Évangile nous apprend qu'il sera demandé plus à qui a plus reçu.

Ensuite, le prédicateur montre trois avantages résultant de cette situation de croissance progressive du christianisme. Le premier est de permettre à notre faible intelligence de saisir la sagesse multiforme de Dieu. Dieu nous est ainsi révélé, non seulement comme Dieu de puissance, mais aussi comme Dieu de sagesse et de prescience. Le second avantage se déduit du fait que la petitesse de l'Église concourt, humainement parlant, à la rendre plus pure. Les ennemis de l'Église purifient et fortifient la religion. Par exemple, les chrétiens, face à la polémique, sont amenés à scruter les Écritures pour eux-mêmes. De même, les chrétiens sont amenés à faire preuve de vigilance, à s'adonner aux œuvres bonnes et à dépendre davantage de Dieu. De plus, l'idolâtrie et l'ignorance autour de nous sont l'occasion de faire montre d'amour envers le prochain : cela excite les chrétiens à la cause de la religion. Le troisième avantage de ce caractère incomplet est de prendre conscience de ce dont l'homme est capable sans cette révélation, et par là, de se souvenir que la Révélation est une grâce, ce qui est pour lui « la réponse la plus satisfaisante »[225].

Le texte d'introduction à ce sermon était un passage difficile du livre de Zacharie : « Il arrivera en ce jour-là, que la lumière ne sera ni claire, ni obscure – Mais il y aura un jour unique – connu du Seigneur – plus de jour ni de nuit, mais il arrivera que, au temps du soir, il y aura de la lumière »[226]. La première phrase de ce passage, annonçant que « la lumière ne sera ni claire, ni obscure », annonçait, dit Newman, d'après les commentateurs, cet état de révélation incomplète de l'Évangile. La conclusion prêchée en septembre 1825 interprète la

---

[223] *A.S.* II, p. 342-352. Ce sermon sera prêché quatre fois, la dernière étant le 9 septembre 1827. Après quoi, le sermon 164, dont le thème est semblable, en prendra en quelque sorte le relais.

[224] On retrouve ici un emploi de l'argument de l'analogie des œuvres de Dieu.

[225] *A.S.* II, p. 348.

[226] « *And it shall come to pass in that day, that the light shall not be clear nor dark – But it shall be one day, which shall be known to the Lord, not day nor night – but it shall come to pass that at evening time it shall be light* » (Za 14, 6-7). Au lieu de : « *that the light shall not be clear nor dark* », la *Bible de Jérusalem*, selon laquelle le texte est obscur, traduit par : « qu'il n'y aura plus de lumière, mais du froid et du gel ».

seconde phrase, annonçant un jour de lumière, dans le sens d'une extension universelle du christianisme, ainsi qu'il le pensait d'ailleurs au mois de janvier de la même année :

> Enfin, que tous ceux qui prient pour la paix et l'extension de l'Église se réconfortent à la pensée qu'elle prédominera finalement sur toute la terre – bien qu'il y ait maintenant un demi-jour et une obscurité dans le Royaume du Christ, cependant on nous dit que « au temps du soir (vers la fin du monde), il y aura la lumière » - et l'accomplissement même de la partie pénible de la prophétie, dont nous sommes à présent témoins, est un gage pour l'accomplissement de la prospérité promise[227].

Ainsi qu'il était apparu dans les sermons sur le Royaume médiateur, Newman identifie la cause de « l'Église » avec celle du « Royaume du Christ ». Ici, il l'identifie spontanément, de plus, avec celle de la Révélation. Cette dernière semble ne pouvoir se réaliser que par l'Église visible. C'est là une nouveauté dans les opinions de Newman. La réflexion sur l'extension seulement partielle de l'Église s'en trouve modifiée. Dans le sermon 51, elle était surtout interprétée comme un châtiment divin pour des fautes de ses membres au cours de l'histoire, fautes et châtiments qui étaient d'ailleurs prédits par l'Apocalypse. Dans le sermon 104, l'Église est partiellement étendue, non pas d'abord à cause des fautes des mauvais disciples[228], mais surtout parce que, dans sa sagesse, Dieu veut que la révélation de l'Evangile se répande de façon progressive. L'expansion progressive de l'Église est regardée positivement. L'inclination au millénarisme que manifestait le sermon 51 s'en trouve atténuée, dégagée de sa perspective apocalyptique, mais Newman continue d'interpréter l'accomplissement de la prophétie vétéro-testamentaire dans un sens chronologique, du moins en septembre 1825[229].

2. L'Église en ses divers âges

Les sermons sur la connaissance de l'Évangile aux diverses époques de l'histoire du salut utilisent, à toutes ces époques, le terme « Église » pour désigner le peuple de Dieu dont parle

---

[227] *A.S.* II, p. 351.

[228] L'éventualité n'en est cependant pas évacuée. Au cours du sermon, malgré les raisons qu'il a avancées, Newman confesse qu'il est plus facile de reconnaître le caractère naturel d'une longue préparation à l'Évangile (celle de l'ancienne économie) que d'accepter le fait que, une fois promulgué, il ne soit pas universellement répandu. Nous sommes dans la même situation que les Juifs avant la venue du Messie, qui pouvaient trouver étrange d'être maintenus aussi longtemps dans l'obscurité, dans des formes extérieures, dans des décrets temporaires. Il risque alors une hypothèse : « de la même manière, nous ne sommes pas à présent de bons juges pour savoir pourquoi Dieu estime juste de retarder la croissance et l'élargissement de l'Église chrétienne, bien que nous puissions le savoir plus tard. Il se peut qu'Il attende jusqu'au temps où l'Église sera restaurée dans cette unité de la foi, qui est si peu considérée à présent – il se peut que nous lui déplaisions par nos schismes et nos partis, et notre rejet de la saine doctrine et notre impatience de la discipline salutaire – Il se peut qu'Il attende jusqu'à ce que nous priions plus sérieusement et fassions de plus judicieux efforts – Il se peut qu'Il exerce Son Église à la force et à la vigueur lentement mais sagement – Il se peut qu'Il dépose pour elle un fond d'expérience, dans l'histoire de ses fautes et les erreurs aux âges passés – Il exerce notre patience, foi, et persévérance – et nous conduit à dépendre plus de Lui et moins de nous-mêmes » (*A.S.* II, p. 348). Bien que l'éditeur ne l'indique pas, il est cependant probable que ce passage soit un ajout en vue d'une prédication ultérieure, dans la mesure où nous ne trouvons pas d'allusions au péché de schisme avant l'année 1826.

[229] Les conclusions des prédications ultérieures, et déjà un mois après, le 9 octobre 1825, ne feront plus cette interprétation millénariste du passage de Zacharie.

l'Écriture à chacune de ces générations. Ainsi, par exemple, concernant la connaissance de l'Évangile avant le déluge, la promesse, selon laquelle la descendance de la femme écrasera la tête de la descendance du serpent, est « le grand appui de la foi dans l'Église avant le déluge »[230]. De l'époque des patriarches, il dit : « A l'Église patriarcale une vue plus claire a été donnée à travers Abraham sa tête, concernant *la personne* du Rédempteur – le *mode* de sa souffrance – l'*extension* de sa conduite, et l'*alliance spirituelle* de vie éternelle qu'Il devait introduire »[231]. Concernant Moïse, il écrit : « Sa prophétie concernant le Christ (…) parlait de Lui seulement comme d'un prophète (…). Ceci ajoutait au Messie attendu un caractère et une fonction jusqu'ici non révélés à l'Église »[232]. Dans l'introduction du sermon sur la religion naturelle, qui résume la progression de la série jusque-là, Newman écrit : « Nous avons d'abord montré qu'il y a une différence marquée dans l'état de la connaissance religieuse entre les pays bénis par une révélation et ceux qui ne l'ont pas – que les plus sages parmi les païens étaient ignorants, tandis que le membre le plus humble de l'Église spirituelle du Christ a toujours eu une vue considérable dans les économies de Dieu et assez d'information sur son propre devoir »[233]. Cette conception de l'unité foncière de l'Église à toutes les époques ira en s'affermissant[234].

3. Doctrines de religion naturelle et de l'Évangile (sermon 119)

Le sujet de la religion naturelle n'est pas directement ecclésiologique. La distinction que Newman pose clairement dans ce sermon entre doctrines strictement révélées et doctrines de religion naturelle se révélera cependant importante dans le rapport entre Église juive et Église chrétienne. C'est surtout dans l'introduction du sermon qu'il place les distinctions essentielles. Le peuple de Dieu, c'est-à-dire, ainsi qu'on vient de le voir, son Église à tous les âges de la révélation, a toujours bénéficié de certaines doctrines dont les peuples païens ont été de fait dépourvus. On peut réduire ces doctrines à deux classes : « premièrement celles qui

[230] *A.S.* II, p. 353. Cette période est « la première des quatre grandes périodes de l'Église avant le Christ » (*Ibid.*). Et en conclusion : « Nous avons donc considéré, pour autant que l'Écriture nous permette de le faire, de quelle connaissance de l'Évangile l'Église jouissait avant le déluge » (*Id.*, p. 358).

[231] *A.S.* II, p. 364.

[232] *A.S.* II, p. 368.

[233] *A.S.* II, p. 373.

[234] Dans l'introduction du sermon 104 qu'il rédigera pour la prédication du 11 juin 1826, Newman montrera clairement l'unité foncière qu'il voit dans l'Église à chacune des époques de son histoire, sous l'une et l'autre alliance. Parlant du texte de Zacharie, il dira en effet : « La plupart des commentateurs s'accordent à considérer ces mots comme prophétiques de temps bien ultérieurs à l'époque de Zacharie – comme se référant à l'histoire future de cette Église, qui, lorsque le prophète, écrivait était *il est vrai* dans son enfance, bien que par la suite, sous une forme plus spirituelle de culte et avec une lumière plus claire de doctrine, elle fut étendue dans le monde païen, et a apporté durant de nombreux siècles la connaissance de la vie et de l'immortalité à des milliers, comme elle l'a fait pour nous à ce jour » (*A.S.* II, p. 343).

se rapportent à l'être et aux attributs de Dieu – deuxièmement celles qui se rapportent à notre propre recouvrement par Lui de notre condition déchue »[235].

La seconde classe comporte plus strictement les doctrines révélées. La raison de ce qualificatif est qu'elles n'auraient pu être connues sans révélation. Une de leurs propriétés est d'avoir été « révélées petit à petit, ici et là, jusqu'à ce que, enfin, toutes soient devenues visibles »[236]. Il s'agit en effet des doctrines « évangéliques », dont Newman a suivi les traces aux diverses étapes de l'histoire du salut dans les sermons précédents, et qu'il avait énumérées de la sorte :

> La principale d'entre elles est la doctrine d'une expiation pour le péché par les souffrances du Christ – qui *implique* la condition périlleuse de l'homme par nature – et est *suivie* par le message du pardon, la promesse du Saint-Esprit et l'espérance de la vie éternelle – Il y a ainsi en tout *cinq* doctrines évangéliques – d'abord l'*expiation* qui est le fondement de toutes et ensuite, dépendant d'elle, la punition éternelle comme mérite du péché, le pardon pour le repentir, la grâce pour la sanctification, et la perspective du ciel et d'une résurrection du corps[237].

La première classe comporte des doctrines qui « étaient connues presque aussi bien aux premiers âges qu'aux derniers ». Elles sont appelées doctrines de religion naturelle parce qu'elles « peuvent en partie être comprises à partir du monde visible sans une révélation distincte (…). Il est en effet évident que l'existence et la puissance de Dieu sont, comme dit le texte [Rm 1, 20], clairement vues, même depuis le commencement des choses – alors que Sa détermination de racheter les pécheurs ne pouvait être connue que par le moyen d'un message venant directement de Lui-même »[238]. Ceci ne veut pas dire que l'homme a toujours de lui-même découvert les vérités religieuses concernant Dieu et sa providence, mais « qu'il y a beaucoup de choses dans le monde pour l'en convaincre, s'il avait toujours cherché dans un état d'esprit approprié »[239].

Le corps du sermon expose les éléments de cette religion naturelle, ainsi que l'esquisse des preuves qui devraient y conduire, même sans l'aide d'une révélation : 1. L'existence d'un Dieu Créateur à partir des réalités de la nature ; 2. L'unicité du Créateur, à partir de l'uniformité des lois de la nature ; 3. Sa toute-puissance et son infinie sagesse, ainsi que sa bonté, à partir de sa providence, qui est « l'union de la sagesse et de l'amour dans ses rapports

---

[235] *A.S.* II, p. 373. Voir aussi l'introduction du sixième sermon de la série, plus explicite sur la distinction : « Les doctrines que nous avons récemment considérées [dans les sermons précédents], en tant que communes à toute révélation, sont de deux genres – une classe se rapporte à l'être et aux attributs de Dieu – et ceci inclut les doctrines qui auraient été l'objet de la foi de l'homme s'il était toujours innocent et n'avait besoin d'aucun repentir – L'autre classe de doctrines est formée de celles qui se rapportent au recouvrement du péché et sont liées à la personne, aux fonctions et aux dons du Rédempteur divin. – Ce sont ces dernières qui sont particulièrement les doctrines *révélées*, *évangéliques*. » (*A.S.* II, p. 354-355).

[236] *A.S.* II, p. 373.

[237] *A.S.* II, p. 354.

[238] *A.S.* II, p. 374.

[239] *A.S.* II, p. 374.

avec toute la création »[240] ; 4. Le gouvernement moral de Dieu, c'est-à-dire sa sainteté, sa justice, sa vérité et sa rectitude, à partir de la voix de la conscience[241], et malgré la prospérité des méchants ; 5. La vraisemblance d'un état futur.

Cette distinction va se révéler importante pour distinguer les raisons d'être de l'Église juive et de l'Église chrétienne. Ceci apparaît déjà dans la première partie du sermon qu'il prêche le même jour, après-midi, sur l'Église visible. Mais avant, il faut rendre compte d'un sermon antérieur, de la série de l'après-midi, qui indique où en est l'évolution de ses pensées sur le baptême.

4. Le baptême (sermon 118)

La série de l'après-midi, sur les habitudes d'obéir à la loi, comporte un sermon consacré au lien entre le baptême et le Saint-Esprit. Alors que le sixième sermon de cette série traitait de l'Esprit Saint, considéré comme « agent de la formation d'habitudes », le sermon suivant fait du baptême le moyen ou le « titre pour le Saint-Esprit ». C'est le sermon 118. Il constitue la dernière confirmation du changement d'opinion qui s'est produit en janvier 1825. Il en est l'exposé le plus clair. En même temps, il montre la compatibilité, dans l'esprit du jeune prédicateur, entre ce changement d'opinion et l'opinion que la régénération proprement dite est séparée du baptême.

Le texte biblique d'introduction est la prophétie de Jérémie reprise dans l'Épître aux Hébreux : « Telle est l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours, déclare le Seigneur – Je mettrai mes lois au fond d'eux-mêmes et les inscrirai sur leurs cœurs ; et je serai pour eux un Dieu et ils seront pour moi un peuple » (Hb 8, 10). Newman prend soin d'emblée de mettre en contraste les deux alliances bibliques :

> La première alliance avait *donné* en effet la loi mais ne procurait pas le *moyen* par lequel la loi devait être accomplie – la seconde alliance non seulement donna la loi, mais promit réellement de la fixer en nous[242].

Vient ensuite le propos du sermon, qui traduit bien le changement de pensée qui s'est opéré au mois de janvier :

> Je vais m'efforcer de montrer à partir de l'Écriture que le Saint-Esprit est donné *généralement* à toute l'Église visible – c'est-à-dire à tous ceux qui sont appelés chrétiens – et dès lors que

[240] *A.S.* II, p. 375.

[241] Le « gouverneur moral » est défini ici comme celui qui porte « une considération à nos pensées et nos actions, récompensant la sainteté et punissant la désobéissance » (*A.S.* II, p. 377). L'argument en faveur de son existence à partir de la conscience morale demeurera l'argument préféré de Newman.

[242] MS 118, p. 2. Cette distinction est importante pratiquement pour les chrétiens, comme l'indique ce passage : « Notre *premier* devoir n'est pas de garder les commandements – ceci est la *fin* que nous devons poursuivre. Si un homme commence la religion simplement par la résolution de garder la loi, il agit comme un homme malade qui prendrait la résolution d'être bien et négligerait le moyen par lequel la santé devait être restaurée » (*Ibid.*).

> l'alliance dont parle le texte et la promesse de grâce sont sur tous ceux qui sont par le baptême admis dans le corps chrétien[243].

Newman explicite sa thèse à partir de la parabole du filet jeté dans la mer qui ramasse toutes sortes de choses (cf. Mt 13, 47). Le Royaume des cieux est ici identifié à « l'Église sur terre ou le corps général des chrétiens »[244]. Ceci rejoint l'identification de l'Église visible et du royaume médiateur, comme la suite du texte le prouve. Newman explique cette parabole d'une façon qui confirme, si besoin en était encore, le caractère durable de sa nouvelle conviction :

> Dieu a voulu que l'Église à présent ne comporte pas seulement des *croyants spirituels*, mais abonde, aussi, en briseurs de l'alliance et en ceux qui prennent la promesse à la légère, en irréligieux, mondains, profanes. Pourtant, bien que beaucoup méprisent leur droit de naissance, cependant ils le professent – ils sont sous la grâce – dans la mesure où ils ont un privilège, la promesse directe du Saint-Esprit pour les sanctifier chaque fois qu'ils le demandent – c'est un privilège qui les accompagne à travers la vie – et bien que, s'ils meurent dans la négligence de cet Esprit et non renouvelés de cœur et d'affections, ils auront un compte très affreux à placer devant le trône du jugement du Christ, plus affreux que s'ils ne l'avaient pas reçu, cependant tant qu'ils vivent, ils sont dans une alliance avec Dieu et sont en un sens ses enfants ; et chaque fois qu'ils se tournent vers Lui ils ont un titre que les païens n'ont pas pour réclamer sur-le-champ l'aide du Saint-Esprit afin de leur donner un nouveau cœur et un nouvel esprit, les laver, enseigner, conduire, convertir et les fortifier en toute œuvre religieuse. – A tout le corps de l'Église l'Esprit est donné – beaucoup, hélas, résistent à Ses influences – cependant il est parmi eux – et tous, nous avons raison de le penser, ont plus ou moins été participants de Sa grâce[245].

Newman utilise ensuite pour la première fois l'argumentation de l'*Apostolical Preaching* de Sumner. Il montre, à l'aide de brèves mais nombreuses citations des épîtres de Saint Paul, que celui-ci « s'adresse à tous ceux qui sont appelés chrétiens, tous ceux qui composent le corps visible de l'Église, comme les enfants de Dieu, comme tous élus en Christ et tous héritiers de grâce »[246]. Or, poursuit Newman, à l'aide des raisonnements de Sumner sur les chrétiens des Églises primitives, beaucoup d'entre eux vivaient d'une façon qui contredisait leur profession et ils négligeaient leurs vœux. Comme preuves scripturaires concrètes de la présence de nombreux « chrétiens mondains et indignes dans l'Église », Newman mentionne, à la suite de Sumner, les Galates et les Corinthiens[247]. Et pourtant,

> tous ces personnages, les faibles, les incohérents, les partiellement ignorants, et même les fiers, l'Apôtre les reconnaît comme étant sous la grâce – non pas, certes, comme si la grâce avait fait son œuvre parfaite en eux ou que tous avaient un bon espoir de salut, mais parce qu'il y avait eu un *commencement* et donc il y avait un *espoir* de ces choses, parce qu'ils étaient dans le Royaume du Christ, parce qu'ils avaient eu en quelque degré part à Son

[243] MS 118, p. 3-4.
[244] MS 118, p. 4.
[245] MS 118, p. 4-5.
[246] MS 118, p. 5.
[247] Il reprendra souvent cette paire Galates – Corinthiens dans ses écrits ultérieurs à l'appui de la régénération baptismale.

> illumination, parce qu'un don leur avait été confié, à savoir celui de l'Esprit Saint – et c'est pourquoi il les exhorte – n'attristez pas l'Esprit (Ep 4) – n'éteignez pas l'Esprit (1 Th 5)[248].

Un des griefs faits à la doctrine de la régénération baptismale consistait à dire que cet enseignement endort le chrétien dans une fausse assurance concernant son propre salut et qu'elle ne l'invite pas à poursuivre la sainteté. Il y aurait ainsi de quoi hésiter, pour un pasteur qui veut assurer le salut de ses fidèles, à prêcher sur les privilèges du baptême. Cependant, le même objectif pastoral relatif à la sainteté semble devenir maintenant la raison même de les prêcher. Newman veut en effet que ses fidèles en aient conscience :

> mais je désire imprimer sur vos esprits le grand poids de ce privilège glorieux par lequel vous avez été réellement adoptés par Dieu et avez reçu la promesse de Son Esprit si vous le demandez ; je désire vous conduire à amener vos enfants à ce saint baptême dans la foi et dans une prière profonde et sérieuse, estimant ce rite non comme le simple don d'un nom, mais comme un sacrement céleste – et je désire vous avertir de la responsabilité qui se trouve en vous de raviver le don de Dieu qui est en vous, pour que vous ne soyez trouvés au dernier jour pécheurs à l'encontre d'une lumière plus grande que les autres, et sept fois plus enfants de l'enfer que les païens enténébrés[249].

Cette dernière remarque rappelle le « compte très affreux à placer devant le trône du jugement du Christ » dont il vient de parler concernant les baptisés qui meurent sans être « renouvelés de cœur et d'affection »[250]. La prédication des privilèges baptismaux n'est donc pas une invitation à la paresse spirituelle, mais l'annonce d'une responsabilité terrible, qui invite à une vie chrétienne sérieuse, davantage que si une telle grâce n'avait pas été donnée. Newman indique ensuite que l'opinion inverse peut être au contraire dangereuse pour la vie spirituelle. Alors que certains déclaraient que la prédication des privilèges du baptême provoquait chez les fidèles la tendance à ne pas chercher à se sanctifier, le prédicateur indique dorénavant que c'est plutôt l'absence de cette prédication qui peut provoquer ce résultat :

> Parce que des personnes exhortées au repentir sont aptes à s'excuser elles-mêmes en se disant : « je ne peux pas me repentir de moi-même – je dois attendre le temps de Dieu. Quand il donnera la grâce, je me repentirai ». C'est vrai, vous ne pouvez rien faire sans Dieu, mais son temps est déjà venu, c'était le temps du baptême – Il a donné la grâce et la donnera davantage à ceux qui la demandent[251].

Ainsi, l'argument pastoral contre la régénération baptismale est-il retourné en faveur, non pas de la régénération baptismale comme telle, mais de la prédication d'une « grâce » baptismale donnée en vue du « repentir ».

Newman rencontre ensuite une objection : la promesse de l'Esprit n'est-elle pas donnée gratuitement au monde entier, si on le demande dans la prière ? Il est vrai qu'il y a eu des cas extraordinaires de personnes qui ont rendu un culte à Dieu bien qu'ils fussent fort éloignés

---

[248] MS 118, p. 8-9.
[249] MS 118, p.11-12.
[250] Cette dernière expression rappelle d'ailleurs le « changement total en son cœur et en ses affections » dont parlait la note d'octobre 1820 à l'encontre de la régénération baptismale. La nécessité de la sainteté pour le ciel n'est pas évacuée.
[251] MS 118, p. 12-13.

des frontières de l'Église sur terre. Mais, ajoute-t-il aussitôt, « ce n'est pas le plan ordinaire de Sa providence – la manière ordinaire et prescrite pour avoir un titre à Son Esprit, est l'admission dans Son Église ». Cela ne rend pas le don moins gratuit, dit-il, car « comme tous sont invités dans l'Église, l'appel est aussi gratuit et général, que si un rite tel que le baptême n'avait pas été prescrit »[252].

Jusqu'ici, la position de Newman est sensiblement celle qu'il avait admise dès le mois de janvier. Mais il fait apparemment un pas de plus. Non seulement le baptême donne un titre pour invoquer ultérieurement le Saint-Esprit, mais il devient le moyen de la grâce :

> Ce sacrement donne davantage qu'un titre pour la grâce. Il est le moyen de la justification, de l'adoption, il accorde le pardon, il nous donne un droit de nous réjouir en Dieu, de regarder vers Lui comme notre Père avec qui nous sommes réconciliés dans le Christ[253].

Le baptême ne paraît plus seulement comme la condition de possibilité de la réception *ultérieure* de la grâce[254]. Il semble être dorénavant le moyen même par lequel la grâce est donnée. Newman voit en ceci la raison pour laquelle, dans les Actes, « nous trouvons que ce baptême est continuellement le moyen, sous la grâce de Dieu, de disperser les doutes et d'amener la paix à l'âme »[255]. Et de citer plusieurs passages à l'appui de cette dernière assertion.

Ces divers constats, la prédication de Paul, l'avantage pastoral de parler des privilèges baptismaux, le baptême considéré comme moyen de la justification, en plus des divers arguments par lesquels l'argumentation de Mayers avait été rendue caduque, ou au moins affaiblie, tout cela semblerait appeler la reconnaissance de la régénération baptismale, vers laquelle inclinait déjà Newman en janvier. Et pourtant, les craintes de Newman ne sont pas encore levées. Comme au mois de janvier, il hésite toujours à employer le terme de « régénération » pour les privilèges du baptême :

> Est-ce que je souhaite impliquer que tous les chrétiens, aussi méchamment qu'ils vivent, sont approuvés par Dieu et *régénérés en esprit* et sur la route du ciel ? Dieu m'en garde[256].

Cette crainte n'a rien de surprenant en soi[257]. Cependant, elle s'exprime au moyen du terme de « régénération ». Les efforts de Newman pour mettre en concepts la différence entre les

---

[252] MS 118, p.14.

[253] MS 118, p. 14.

[254] Rappelons-nous en effet cette note du soir de son ordination presbytérale, le 29 mai 1825 : « *Yet I do not event now actually maintain that the Spirit always or generally accompanies the very act of baptism, only that the sacrament brings them into the kingdom of grace, where the Spirit will constantly meet them with His influences* » (*A.W.*, p. 206).

[255] MS 118, p. 15.

[256] MS 118, p. 11. Nous soulignons.

[257] On retrouve ainsi la précaution qui le caractérisait dès sa jeunesse : « Estimons-nous nous-mêmes en tort, jusqu'à ce que nous puissions nous prouver justes – estimons-nous nous-mêmes en danger, jusqu'à ce que nous voyions des raisons de nous estimer en sécurité – que chacun s'estime lui-même dans la chair, jusqu'à ce qu'il ait la preuve qu'il est dans l'Esprit » (MS 118, p. 18). C'est là d'ailleurs une mise en garde typique de la

privilèges baptismaux et la sainteté, ou encore le renouvellement du cœur, l'amènent à parler de deux régénérations, reprenant en partie la terminologie de Mayers. En effet, alors qu'il parlait, on vient de le voir, d'une « régénération en esprit », qui n'est pas nécessairement donnée au baptême, il parle, dans la conclusion du sermon, d'une autre régénération, non « suffisante », donnée dans le baptême :

> Je serais très coupable, si je laissais sur vos esprits l'impression qu'il était suffisant d'être *régénéré dans le baptême*, et que tous ceux qui menaient des vies inoffensives et simplement morales étaient certainement sur la route du ciel[258].

Conformément à cette distinction entre « régénération en esprit » et « régénération dans le baptême », Newman distingue deux changements, un « changement d'état », lié au baptême, et un « changement de cœur », seule garantie que nous sommes sur la route du ciel : « Notre *état* fut changé au baptême – que nos *cœurs* soient changés, notre conduite présente doit le déclarer »[259]. Ce « changement de cœur », Newman l'appelle ensuite « naissance divine », nouvel indice qu'à ce stade, il sépare encore les privilèges du baptême, consistant en un changement d'état, et la régénération proprement dite, consistant en un changement de cœur. Il conçoit encore la possibilité d'un changement générique, et non seulement de « degré », ultérieur au baptême. C'est ce qui ressort de la suite du texte :

> Et bien que du fait de notre nature corrompue (ce qui est pour notre honte) nous n'atteignions jamais sa plénitude et sa perfection [de ce changement de cœur, ou naissance divine, ou encore grâce, ou sainteté], cependant indubitablement, tout vrai chrétien a le *principe* de la sainteté en lui, il a la *nature* de la religion (*godliness*) – un croyant peut être meilleur qu'un autre, et avoir fait de plus grands pas vers l'entier renouveau de son cœur mais il diffère seulement en *degré* de l'autre, non en *genre* – tous les hommes spirituels ont un quelque chose que les autres n'ont pas, quelque chose qu'ils n'auraient jamais pu avoir gagné par nature, mais qui vient d'en haut[260].

Newman ne veut certes pas laisser entendre à ses fidèles que tous les baptisés sont de « vrais chrétiens », des « croyants », ou des « hommes spirituels », alors qu'il les a avertis de raviver le don de Dieu qui est en eux pour ne pas être trouvés, lors du jugement, « sept fois plus enfants de l'enfer que les païens enténébrés ». Un « croyant » diffère en « degré » d'un autre croyant, tandis qu'il diffère en « genre » d'un *non* croyant, dans la mesure où, comme il le dit ensuite, « les hommes spirituels ont un quelque chose que les autres n'ont pas ». Or, pour qualifier ce « quelque chose », Newman utilise, au sujet du « vrai chrétien » les expressions de « principe de la sainteté en lui » et de « nature de la religion », ce qui donne bien l'impression qu'il vise une « régénération en esprit » distincte de la « régénération dans le baptême ». Cependant, il ne dit pas formellement qu'il faut connaître une conversion consciente, comme s'il n'y avait rien auparavant. On peut être plus ou moins spirituel. La

---

prédication de Newman jusqu'à la fin, selon sa formule récurrente : *to be at ease is to be unsafe* (cf. HONORE, J., *Newman, poète et prophète de l'au-dela*).

[258] MS 118, p. 16. Nous soulignons.

[259] MS 118, 18. Newman souligne.

[260] MS 118, p. 19.

mise en garde est cependant radicale : on peut être baptisé et différer en genre, et non en degré, des vrais chrétiens. Entre les non spirituels, même baptisés, et les spirituels, il y a une différence semblable à celle entre le jour et la nuit : « Un jour peut être plus clair qu'un autre, cependant le jour est toujours en lui-même distinct de la nuit »[261]. Malgré la reconnaissance d'une grâce proprement spirituelle liée au baptême, donc, Newman ne déclare pas qu'en lui réside le « principe de la sainteté » elle-même, ce qui est d'ailleurs conforme à l'idée, exprimée dès janvier, qu'il nous faut remplir notre condition dans l'alliance chrétienne. Bien qu'il accorde la justification, le baptême n'apparaît pas clairement comme accordant la sanctification. L'enseignement de Walter Mayers est ainsi préservé en partie bien que nombre de ses arguments aient été affaiblis et, surtout, que Newman reconnaisse au baptême une efficacité que Mayers n'admettait pas.

Pourtant, Newman avait cité ces paroles de Paul aux Corinthiens : « Vous êtes lavés, vous êtes *sanctifiés*, vous êtes justifiés dans le nom du Seigneur Jésus et par l'Esprit de notre Dieu »[262]. Mais il n'en a pas tiré les conséquences, estimant apparemment préférable, puisque le doute théorique subsiste, de se tromper en un sens que dans l'autre :

> Que devrions-nous craindre plus que de nous tromper nous-mêmes en une fausse paix parce que nous possédons le titre et d'oublier de nous demander si nous avons personnellement les fruits de la grâce ?[263]

Ses scrupules d'ordre pastoral ne sont donc pas tout à fait surmontés. Newman, n'étant pas encore convaincu lui-même, craint de conduire ses fidèles dans une « fausse paix ». Le terme de régénération appliqué sans réserve aux privilèges du baptême, craint-il, pourrait donner à penser que le salut est assuré.

5. Hésitations ecclésiologiques

Chez Mayers, la double régénération s'accompagnait d'une ecclésiologie double, celle de l'Église visible et de l'Église invisible. Les deux questions étaient équivalentes. Etre régénéré, c'était faire partie de l'Église invisible, tandis que le baptême, sauf preuve du contraire, n'admettait que dans l'Église visible. Dans la mesure où le baptême, sans accorder la nouvelle naissance proprement dite, est pourtant source de grâce, on peut se demander quelle position Newman adopte au sujet de l'Église. Sa découverte de janvier a-t-elle eu pour effet de lui faire rejeter l'ecclésiologie double, ou ses scrupules le poussent-ils à la maintenir ? Le manuscrit du sermon 118 que nous venons de parcourir révèle, en tout cas, une hésitation sur ce point

---

[261] MS 118, p. 19. Dans le contexte, il s'agit bien d'une mise en garde adressée à ses auditeurs pour qu'ils n'éteignent pas l'Esprit. Un passage est ici supprimé qui accentue ce contraste : « Où le jour se termine et la nuit commence, nous ne pouvons le dire – car l'obscurité vient graduellement – Et où la grâce échoue entièrement et la nature seule œuvre, l'homme peut ne pas être capable de le dire – mais cependant la grâce et la nature sont des choses distinctes » (*id.*, p. 19). Envisager que la grâce échoue implique qu'elle est donnée, c'est-à-dire qu'il fait allusion à un danger couru par les baptisés.

[262] MS 118, p. 11. Nous soulignons.

[263] MS 118, p. 16.

chez lui. Sur une page de gauche, en regard de l'affirmation selon laquelle Saint Paul « s'adresse à tous ceux qui sont appelés chrétiens, tous ceux qui composent le corps visible de l'Église, comme les enfants de Dieu, comme tous élus en Christ et tous héritiers de grâce »[264], Newman a ajouté, puis rayé, la phrase suivante : « Donc il ne divise nulle part l'Église visible en deux parties définies et clairement certifiées – il ne sépare nulle part distinctement le corps visible et le corps invisible des croyants »[265]. Newman n'a jamais plus prêché ce sermon. Ce ne peut donc être un ajout en vue d'une prédication future. Serait-ce alors une remarque ultérieure, ajoutée par Newman lorsqu'il a changé d'opinion sur ce point ? Dans ce cas, on ne voit pas pourquoi il l'aurait supprimée. Le plus probable est que Newman a d'abord estimé que cette position était la conséquence naturelle des textes de Paul cités par Sumner, et qu'ensuite, il a estimé ne pas pouvoir la prêcher.

Dans la suite du texte, Newman évite le sujet de l'Église invisible. Un passage indique cependant que, pour autant, il n'admettrait pas la conception calviniste de l'Église invisible. En effet, étant donné la doctrine calviniste de la persévérance finale, l'appartenance à l'Église invisible conduisait *ipso facto* à l'Église du ciel. En s'opposant au caractère suffisant du baptême pour le salut, Newman s'oppose en même temps à l'idée de la persévérance finale, et donc implicitement à l'idée d'une Église invisible qui conduise infailliblement au ciel :

> – Rien de *passé* dans notre expérience ne peut nous donner une certitude pour le *futur*[266] – nous ne pouvons jamais présumer, parce que Dieu nous a *auparavant* pris dans Son Église sur terre, que dès lors Il va, comme une chose allant de soi, nous adopter dans Son Église au ciel – Il veut notre salut *mais par des moyens* – Il nous conduit à la gloire, *mais à travers la sainteté*[267].

Newman distingue ici deux Églises, l'une sur terre et l'autre au ciel. Mais l'appartenance à celle du ciel est considérée comme future, et non présente[268]. Il ne s'agit donc pas ici de distinguer deux appartenances *présentes* à deux Églises, visible et invisible, mais il s'agit d'une appartenance *présente* à l'une et d'une appartenance *future* à l'autre. Newman évite de trancher la question de la différence entre Église visible et invisible, tout en rejetant l'ecclésiologie calviniste.

Pourquoi l'hésitation à tirer la conséquence ecclésiologique des textes de saint Paul alors qu'il refuse la conception calviniste de l'Église invisible ? Probablement parce que Sumner lui-même, dont Newman visite à nouveau les arguments avant de prêcher ce sermon, maintient la

---

[264] MS 118, p. 6.

[265] MS 118, p. 6.

[266] Cette remarque indique que Newman ne croit plus à la persévérance finale, et par conséquent à la notion calviniste de l'Église invisible. Une phrase, supprimée à cet endroit, le confirme encore plus clairement : « Notre sainteté présente est notre preuve présente de l'amour de Dieu pour nous, notre future sainteté le sera de Son amour pour nous demain » (MS 118, p. 18). Il n'y a pas d'élection à la gloire de Dieu qui soit inaliénable.

[267] MS 118, p. 18.

[268] Newman en effet ne dit pas : il ne faut pas présumer, parce que Dieu nous a *auparavant* pris dans son Église sur terre, que dès lors il nous *a* adoptés dans Son Église au ciel, mais : que dès lors il *va* nous adopter dans Son Église au ciel.

distinction entre les deux Églises, alors même qu'il plaide contre les théories calvinistes. Dans le dernier chapitre de l'*Apostolical Preaching*, « Sur les rapports avec le monde », Sumner rappelle avec conviction qu'il demeure une opposition entre le monde et le christianisme. Il faut la reconnaître sans équivoque, dit-il, « jusqu'à ce que les préceptes de l'Evangile soient universellement reçus comme la loi par laquelle la moralité des actions doit être estimée, et jusqu'à ce que les passions corrompues cessent de devenir 'une loi en elles-mêmes', avec la connivence ou le consentement de l'humanité »[269], ce qui est loin d'être le cas en Angleterre, dit-il, comme l'indiquent nombre d'exemples de péchés publiquement tolérés. Sumner y voit la légitime raison d'être d'associations de vrais chrétiens à côté des chrétiens de nom : « aussi longtemps que ceux qui professent la loi de l'Evangile admettent une loi qui s'y oppose, les vrais disciples du Christ devront former un monde dans le monde »[270]. Un peu plus loin, il tire cette autre conséquence, ecclésiologique : « Jusqu'à ce que le chrétien et l'homme du monde s'accordent davantage, la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible ne sera malheureusement que trop correcte, et la différence doit être clairement marquée entre ceux qui laissent 'le souci du monde et la séduction de la richesse étouffer la Parole', et ceux, de l'autre côté, qui la reçoivent 'dans la bonne terre' et 'portent du fruit et produisent tantôt trente, tantôt soixante, tantôt cent' »[271].

Ces extraits permettent de deviner les scrupules de Newman à abandonner l'ecclésiologie double[272]. Celui-là même qui lui a permis de reconnaître les privilèges baptismaux déclare, avec de sérieux arguments pastoraux, nécessaire de prêcher la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible. Il serait donc hasardeux de supprimer cette distinction sans être sûr qu'elle est incorrecte. C'est ainsi que l'on peut expliquer le paradoxe que, en un sens, tout ce qui précède dans cette étude cherchait à éclairer : deux semaines plus tard, en effet, au moment même où il magnifie, pour la première fois, l'institution de l'Église visible, Newman affirme, pour la première fois en langage clair, la distinction entre une Église visible et une Église invisible.

6. L'utilité de l'Église visible (sermon 121)

Le sermon 121, *On the use of the visible Church*, prêché le 4 décembre 1825, est le premier sermon dont l'objet central est l'Église chrétienne visible. Le texte d'Écriture choisi en introduction est extrait de la première Épître à Timothée : « L'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité » (1 Tm 3, 15).

---

[269] J.B. SUMNER, *Apostolical Preaching*, p. 270-271.
[270] *Id.*, p. 272.
[271] *Id.*, p. 274-275.
[272] Ces mêmes extraits permettent de comprendre, comme on l'a déjà dit, que le mouvement *evangelical* ne s'identifie pas encore avec la doctrine calviniste, contrairement à ce qui est parfois affirmé.

a. L'Église visible et l'Église invisible

Le prédicateur prend soin d'emblée de distinguer l'Église visible et l'Église invisible, conformément à la ligne adoptée dans le sermon 118, c'est-à-dire selon la distinction entre les deux régénérations :

> Par l'expression « Église de Dieu », il est signifié non seulement ce corps général des chrétiens spirituels qui vivent par la foi en leur Sauveur et envisagent avec plaisir (*look forward*) la perspective de la vie éternelle par Lui – mais aussi cette communauté visible qui est régulée par certaines lois, et dirigée par certains gouverneurs. La première est appelée l'Église invisible (« *invisible or unseen* ») – dans la mesure où aucun homme ne peut voir avec certitude, Dieu seul le peut, qui sont les vrais croyants et qui ne le sont pas – la seconde est appelée l'Église visible (*visible or seen*), parce qu'elle est fondée sur certaines institutions réelles et consiste en tous ceux qui portent le nom de chrétien – L'Église visible donc est ainsi appelée parce que nous pouvons réellement discerner ses membres – le baptême est une institution (*ordinance*) que nous pouvons voir – le clergé, les évêques et les ministres sont réellement connus comme tels – mais l'Église invisible ne se voit pas (*is unseen*) parce que le baptême de l'Esprit est en secret et nous ne savons pas quand et où il descend et parce que le Christ notre grand Gouverneur ne se voit pas non plus – L'Église visible est faite de ceux qui professent la foi, l'invisible de ceux qui l'ont[273].

Newman appelle donc bien « Église invisible » l'ensemble des « chrétiens spirituels » ou « vrais croyants », ceux qui ont reçu « le baptême de l'Esprit », ceux que dirige « le Christ notre grand Gouverneur », ceux qui « ont la foi ». Il appelle « Église visible », comme on aurait pu s'y attendre, la communauté des baptisés, qui « portent le nom de chrétiens » et « professent la foi ». La suite du texte montre que, pour lui, la distinction est réelle, ce qui confirme la différence entre les deux baptêmes :

> Ces deux Églises, celle qui ne se voit pas et celle qui se voit effectivement, devraient n'en faire qu'une, c'est-à-dire que tous devraient être enfants spirituels de Dieu, qui sont appelés ainsi, étant dédiés à Lui par le baptême – Mais ceci, hélas, est loin d'être le cas – trop sont dans l'une sans appartenir à l'autre – trop professent et s'appellent eux-mêmes chrétiens qui n'ont jamais été conduits sur le chemin de la vérité et n'ont jamais tenu la foi dans l'unité de l'Esprit et dans la justice de la vie[274].

---

[273] « *By the expression 'church of God' is not only meant that general body of spiritual Xtians who live by faith in their Sav. And look forward to the prospect of eternal life thro him – but also, that visible community wh is regulated by certain laws, and directed by certain governors. The former is called the invisible or unseen church – inasmuch as no man can with certainty see, God only, who are & who are not true believers – the latter is called the visible or seen church, because it is founded in certain actual institutions & consists of all who bear the name of Xtians – The visible church then is so called because we can actually discern its members – baptism is an ordinance wa can see – the clergy, bishops and ministers are actually known to be such – but the invisible church is unseen, because the baptism of the Spirit is in secret & without our knowing when and where it descends and because Xt our great Governor is unseen also – The visible church is made up of those who profess the faith, the invisible of all who have it* » (MS 121, p. 1-2).

[274] « *These two, the unseen & the actually seen church, o[ugh]t to be one & the same i.e. all shd be spiritual children of God who are called so, being by baptism dedicated to Him – But this alas, is far from being the case – too many are in the one who do not belong to the other – too many profess & call thems[elves] Xtians who were never led into the way of truth nor hold the faith in unity of Spirit & in righteousness of life* » (MS 121, p. 1-2 ; bien que cette section soit écrite au sein de la citation précédente, des indications sur le manuscrit indiquent qu'elle doit être lue immédiatement après).

Il semblerait donc bien que la distinction entre les deux régénérations, maintenue dans le sermon 118, commande celle entre les deux Églises qui « devraient n'en faire qu'une », tandis qu'en réalité c'est « loin d'être le cas ». Cette différence entre les deux Églises est jusqu'ici à l'avantage de l'Église invisible. Elle pourrait presque justifier un mépris envers l'Église visible, et entraîner une tendance au sectarisme[275]. Elle était tempérée, cependant, chez Newman, par l'affirmation que l'institution du baptême jouait un rôle dans l'ordre de la grâce, de sorte que cet élément visible au moins ne peut pas être regardé avec mépris. Or, la visibilité de l'Église ne réside pas uniquement dans l'institution baptismale. Newman mentionne en effet dans sa définition de l'Église visible d'autres éléments que le baptême, en employant les termes de « lois », « institutions », « gouverneurs », « clergé », « évêques », « ministres ». Son propos va être de rehausser l'estime de ses fidèles envers cette institution visible, comme l'indique la suite de l'introduction : « Cependant l'institution de l'Église visible s'accompagne d'usages des plus importants – et c'est de ceci que mon texte parle, en l'appelant la colonne et le fondement de la vérité »[276].

Si Dieu l'avait jugé bon, poursuit Newman, les Apôtres auraient pu ne laisser que les Écritures comme moyen d'instruction pour les rachetés du Christ. Chaque chrétien aurait dû lui-même découvrir la Bible (« *to make out the Bible for himself* »), l'étudier et ne s'occuper que de son propre salut. Le seul culte aurait été la prière privée. Mais Dieu en a voulu autrement :

> Il a lié l'Église en une seule unité et fraternité visible – Il a désigné une certaine institution pour l'admission dans le Royaume du Rédempteur, celle du baptême – Il nous a ordonné, en souvenir (*remembrance*) de Lui, de nous rencontrer pour manger un seul pain et boire à une seule coupe – Il a sanctionné notre réunion commune à des temps fixés pour offrir la prière et la louange d'une seule voix – Il a désigné un ordre de ministres, pour veiller sur et auprès de Sa famille, pour prêcher, exhorter, conseiller, exciter en vue de toute justice. En un mot, Il a désigné un corps visible d'Église [ou : « un corps visible *ou* une Église »] – Les bienfaits de cette Église visible sont très nombreux[277].

On le voit, Newman professe d'emblée, sans en apporter ici la preuve, que l'Église visible est bien d'institution divine. Il déclare « très nombreux » les bienfaits de cette Église. Il a déjà

---

[275] Le sermon précédent était intitulé : « Sur la communion des saints ». Newman affirme, au début du sermon 121, qu'il y traitait de l'Église invisible (« *As then last Sunday I spoke of the invisible church, as connected with the communion of saints, let me now speak of the visible* », MS 121, p. 3), celle-là donc qui n'est *pas* coextensive à l'Église visible. Or, il y traitait, en utilisant le nouveau commandement, de la fraternité qui devrait exister entre les chrétiens réellement animés par l'Esprit Saint, ce qui implique une certaine visibilité de cette Église invisible. D'où l'inclination au sectarisme pouvant résulter de l'ecclésiologie double.

[276] « *The institution however of the visible church is accompanied by most important uses – and it is of this that my text speaks, calling it the pillar & ground of the truth* » (MS 121, p. 2-3).

[277] « *He has bound the church together in one visible union & fellowship – He has appointed a certain ordinance for admission into the Redeemer's Kingdom, even that of baptism – He has bid us, in remembrance of Him, meet to eat of one bread & drink of one cup – He has sanctioned our meeting together at stated times to offer prayer & praise with one voice – He has appointed an order of ministers, to watch over & near His family, to preach, exhort, advise, excite unto all righteousness. In a word, He has appointed a visible body of [or?] a church – The benefits of this visible church are very many* » (MS 121, p. 3-4).

développé l'intérêt de l'institution du baptême, deux semaines auparavant. Dans ce sermon, il développe les deux raisons d'être de l'Église qui lui semblent principales :

> la grande utilité de cette Église a été, *d'abord* généralement, d'empêcher que la foi du Christ soit perdue parmi les hommes – deuxièmement et plus particulièrement, d'instruire les individus dans la connaissance de la vérité et de rassembler pour eux ces doctrines du salut qui sont éparpillées à travers le volume de la parole inspirée de Dieu[278].

b. Préserver la foi

Que veut dire Newman par la grande utilité de l'Église visible ? Il s'agit au moins de ce qu'il a appelé, le matin même, les doctrines évangéliques, et qu'il appelle ici « la foi du Christ ». La foi aurait-elle pu être perdue et abandonnée sans l'Église visible ? A vue humaine, oui, et en peu de temps, estime-t-il : « Le message du salut, bien que glorieux, n'est hélas pas à ce point agréable (*grateful*) au cœur humain, pour qu'il soit reçu et qu'il gagne du terrain par lui-même »[279]. Newman voit ici une raison de l'institution d'une Église visible : éviter que ne se perde « le meilleur des dons ». Or, cette idée lui vient directement de Joseph Butler. Newman a en effet indiqué sur son manuscrit, entre parenthèses : « *vide* Butler ». L'Église devait être, explique le prédicateur,

> comme une ville sur une colline, un témoin, un mémorial stable pour le monde, du devoir que nous avons envers notre Créateur et Rédempteur – appeler les hommes continuellement, à la fois par l'exemple et l'instruction, à adhérer à ce message de salut, et par la forme de la religion toujours devant les yeux, leur rappeler la réalité – prendre soin de l'Écriture sainte, être un point de ralliement dans les époques d'irréligion et élever et étendre la connaissance de la Rédemption jusqu'à ce que toute la terre soit convertie à Dieu[280].

L'Église visible, donc, trouve sa première justification dans l'annonce de l'Evangile à toute l'humanité jusqu'à la fin des temps. Newman voit ici la raison particulière de l'institution d'un « ordre de ministres ». C'est en effet pourquoi les Apôtres ont ordonné des hommes pour leur succéder, et imposèrent à ceux-ci d'en ordonner d'autres à leur tour pour leur succéder, de sorte qu'il y ait jusqu'à la fin du monde un « corps ministériel ». Les ministres actuels sont

---

[278] « - *and the great use of this church has been,* first *generally to preserve the faith of Xt from being forgotten among men – secondly & more particularly, to instruct individuals in the knowledge of the truth and bring together for them those doctrines of salvation that are scattered thro*[*ugh*] *the volume of God's inspired word* » (MS 121, p. 13).

[279] « *The message of salvation however glorious, is not, alas, so grateful to the natural heart, that it was likely to be received and to gain ground by its:*[*elf*] » (MS 121, p. 5).

[280] « *To prevent then the loss of the best of gifts, appears to have been one reason (...) why a visible church was instituted;* to be, like a city on a hill, a witness, a standing memorial to the world, of the duty wh[ich] we owe our Maker & Redeemer – to call men continually, both by example and instruction, to adhere to it, & by the form of rel:[igion] ever before their eyes, remind them of the reality – *to take care of the Holy Scr*[*iptures*]*, to be a rallying point in times of irreligion and, to hold up & extend the knowledge of redemption till the whole earth sh*[*oul*]*d be turned unto God* » (MS 121, p. 5). La partie centrale que nous soulignons est presque une citation littérale de l'*Analogy*, en laquelle on peut lire en effet que l'Église fut instituée « *to be, like a city upon a hill, a standing memorial to the world of the duty which we owe our Maker; to call men continually, both by example and instruction, to attend to it, and by the form of religion ever before their eyes, remind them of the reality* » (J. BUTLER, *The Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature*, J. Angus, Londres, s.d., p. 156, cité dans D.J. PHIPPS, *John Henry Newman's Anglican Ecclesiology*, p. 81).

ainsi « les descendants des Apôtres par l'imposition des mains ». Et ces ministres devront à leur tour « ordonner des hommes spirituels et zélés pour la fonction sacrée, qui puissent transmettre les vérités de l'Évangile à la génération suivante ». Et ainsi de suite[281]. Newman avait déjà traité des ministres de l'Église. La découverte de la succession apostolique donne à ce corps ministériel une importance nouvelle. Il s'agit là d'une disposition apostolique[282].

Cette Église visible est bien la colonne et le fondement de la vérité, dans la mesure où « elle a, sous la grâce de Dieu, préservé la connaissance du Fils de Dieu dans ce monde mauvais, et a été l'instrument de l'Esprit pour réveiller les hommes du sommeil de la mort et les éveiller pour la vie de sainteté »[283]. Le thème de la révélation, d'une part, celui de la sainteté, de l'autre, laissent deviner l'importance que l'Église visible va peu à peu prendre dans la pensée de Newman si elle est en effet le moyen et l'instrument de Dieu pour ces fins essentielles du plan divin.

c. Le moyen désigné pour l'instruction

Newman aborde ensuite la deuxième utilité de l'Église visible. Elle a été plus particulièrement colonne et fondement de la vérité scripturaire « en étant le moyen désigné de l'instruction ». C'est ici qu'il synthétise l'argumentation de Hawkins dans sa dissertation « La Tradition qui ne fait pas autorité » (*Unauthoritative Tradition*). Le message central que Newman en retire nous fait voir sa première présentation de ce qu'il appellera plus tard la fonction prophétique de l'Église.

Jusque là, il avait surtout insisté, dans sa prédication, sur le principe de *Scriptura Sola*, hérité en première instance de Walter Mayers, comme nous l'avons vu. Par exemple, dans le sermon 40, *On reading Scripture*, prêché le 5 décembre 1824, il utilisait des formules exclusives, comme la suivante :

> L'Écriture est en effet le seul modèle par lequel nous pouvons former une estimation correcte des opinions et pratiques du monde – aucun autre n'est certainement vrai. Les meilleurs hommes ont leurs erreurs, dès lors nous ne devons pas être implicitement guidés par eux[284].

Le même sermon 40 invitait les fidèles à développer en eux les dispositions spirituelles susceptibles de bien interpréter la Bible, la prière en constituant le moyen principal : « Par dessus tout, nous devons lire dans un esprit de prière – de prière pour obtenir la grâce divine –

---

[281] Cf. MS 121, p. 5-6.

[282] D'après l'*Apologia*, Newman a reçu pour la première fois la doctrine de la succession apostolique en 1823, par l'intermédiaire d'un collègue d'Oriel, William James, « pendant une promenade que nous fîmes dans les prairies de Christ Church » (*Ap.* p. 10). Mais il ne semble pas qu'il l'ait alors admise, car, dit-il, « je me souviens que j'eus alors un certain mal à supporter le sujet » (*Ap.*, p. 10).

[283] MS 121, p. 6.

[284] *A.S.* II, p. 3. Et encore, sur la manière d'interpréter l'Écriture : « La Bible est le meilleur commentaire et la meilleure explication d'elle-même – Ce qui est obscur à un endroit est clair à un autre » (*Id.*, p. 9).

Sans la grâce de Dieu, nous ne pouvons lire avec foi, ou humilité, ou simplicité, ou application profitable à soi-même »[285].

Dorénavant, tout en maintenant l'idée de la souveraineté de l'Écriture, et sans nier l'importance des dispositions spirituelles, le prédicateur va ajouter une considération nouvelle, reprise de Hawkins, à savoir que l'Église visible constitue l'introduction indispensable aux vérités révélées. L'explication suivante demeurera substantiellement la sienne pour des années :

> La Bible, nous le savons, est le dépôt (*storehouse*) de toute vérité et connaissance spirituelle – tout ce qui y est contenu, nous le recevons et le croyons – Tout ce qui ne peut être prouvé par elle, nous ne le recevons pas comme article de foi – Cependant, il faut garder en tête que la Bible n'est pas notre premier *enseignant* dans la vérité – c'est l'Église qui doit nous *enseigner* – nous devons apprendre des ministres de Dieu, des prières publiques et des offices, des credo, et plus tôt encore de nos parents, de nos amis, gardiens, maîtres et gouverneurs[286] –

Remarquons en passant les diverses instances concrètes de l'enseignement selon le prédicateur : les ministres, la liturgie, les credo, et les divers relais de l'enseignement catéchétique depuis l'enfance, que sont les parents, les amis, les enseignants. Newman contraste ensuite le rôle de la Bible et celui de l'Église grâce à l'image de l'application d'un médicament :

> Nous sommes enseignés il est vrai *à partir de* la Bible, mais non pas d'abord *par* la Bible – rien, il est vrai, ne peut être bon pour nos âmes sinon le médicament contenu dans la parole inspirée – mais les ministres et les parents doivent *administrer* ce médicament – Nous ne laissons pas les enfants prendre un médicament sans notre soin vigilant ; et de la même manière l'Église doit être la mère nourricière de tous les nourrissons dans le Christ, leur donnant le lait pur de la parole (1 P 2), afin qu'ils puissent croître par elle[287].

Les fonctions de la Bible et de l'Église sont dès lors contrastées selon l'idée que la seconde enseigne et que la première prouve :

> L'Église doit *expliquer* et *enseigner* la vérité et la parole inspirée doit la *prouver*. Nous apprenons d'abord de l'Église, c'est-à-dire de l'instruction des ministres, des parents, des professeurs, et nous devons continuellement comparer ce que les hommes enseignent avec la Bible pour voir si c'est la vérité qui est en Jésus[288].

---

[285] *Id.*, p. 7.

[286] « *The Bible, we know, is the storehouse of all truth & spiritual knowledge – whatever is contained therein we receive & believe – Whatever cannot be proved thereby we account not as articles of faith – Yet it must be borne in mind, the Bible is not our first* teacher *in the truth – the church is to* teach *us – we are to learn from the ministers of God, from the public prayers and services, from the creeds and still earlier from our parents, from our friends, guardians, masters and governors –* » (MS 121, p. 7).

[287] « *We are taught indeed* from *the Bible, but not at first* by *the Bible – nothing indeed can be good for our souls but the medicine contained in the inspired word – but ministers & parents are to* apply *this medicine – We do not let children take medicine without our watchful care ; and in like manner the church is to be the nursing mother of all the babes in Xt, gving the sincere milk of the word <1 Pet 2>, that they may grow thereby* » (MS 121, p. 7-8).

[288] « *The church is to explain and teach the truth and the inspired word is to prove it – We learn first from the church, i.e. from the instruction of ministers, parents, teachers and we are continually to compare what men teach with the Bible to see if it be the truth as it is in Jesus* » (MS 121, p. 8).

On voit dès lors que Newman ne rejette pas son enseignement sur le rôle unique de la Bible[289]. De même, il ne rejette rien de la souveraineté absolue de l'Esprit Saint. Comme dans sa réponse à Mayers, où il regardait l'Esprit comme l'agent principal opérant par le moyen de personnes et de livres, il apprend à ses fidèles à voir dans l'Église visible, un moyen pour le Saint-Esprit, à ceci près qu'il s'agit dorénavant d'un moyen divinement ordonné :

> La Bible, il est vrai, est suffisante pour l'instruction – et personne ne va à elle en esprit de foi et de prière sans trouver ce qu'il cherche – Et le Saint-Esprit (sans conteste) est tout-puissant et peut opérer même sans moyens (*means*) – Cependant il a désigné des moyens par lesquels nous recevons ses influences et ses dons – Lui qui inspira les Écritures, ordonne également des ministres pour expliquer ces Écritures – et ceux qui les négligent, comme ils ne cherchent pas dans la *voie* qu'il a choisie, ne doivent pas être étonnés s'ils ne trouvent pas une bénédiction[290].

Cette dernière formule rappelle un enseignement qu'il a donné à ses fidèles sur la recherche de la vérité, le 16 janvier 1825, où il n'était pas question encore de ministres ordonnés, mais seulement de l'Écriture et de la manière de la lire :

> Beaucoup hélas prétendent chercher la vérité, mais comment ? – en *lisant la parole de Dieu* ? non – dans les vaines spéculations de la philosophie et du savoir humain – ou s'ils examinent l'Écriture, le font-ils *dans la foi* ? non – en dépendance de leurs propres raisonnements – *Avec un sens de la nature terrible du sujet* ? non, mais comme s'ils prenaient n'importe quel livre commun ou système élaboré par l'homme – *avec prière* pour recevoir l'assistance divine ? non, avec une idée que leurs pouvoirs naturels sont suffisants pour leur but. (…) *Est-il étonnant alors, si les hommes méprisent les moyens désignés par Dieu pour obtenir la connaissance spirituelle, qu'Il se révèle comme 'un Dieu qui se cache' ?* [291]

En d'autres termes, « pour obtenir la connaissance spirituelle », Dieu a « choisi un certain nombre de « moyens ». En décembre 1824 et janvier 1825, ces moyens étaient l'Écriture et certaines dispositions spirituelles. En décembre 1825, il ajoute à ces moyens l'instruction qui provient de l'Église visible. Et de même qu'il ne fallait pas négliger les premiers moyens sous peine de ne pas trouver, de même, celui qui négligera l'Église visible risque de ne pas trouver ce qu'il cherche. Il revient plus loin sur le fait que tout cela est bien unifié par l'opération de l'Esprit :

> Il était donc voulu que l'Église dispose la parole de Dieu, qu'elle l'expose, l'explique et l'applique au cœur et à la conscience. Pourtant à nouveau, j'observe que l'Esprit est tout en

---

[289] Newman parle en effet « de la nécessité, qui incombe à tous ceux qui sont advenus à un âge de compréhension, d'étudier les Écritures pour eux-mêmes » : « autant l'instruction est une bénédiction, nous ne pouvons pas savoir si elle est une bonne instruction à moins que nous l'éprouvions par la parole parfaite de Dieu. Ce n'est pas suffisant de venir à l'église – nous devons lire, noter, apprendre, et digérer intérieurement les saintes Écritures à la maison » (*A.S.* II, p. 13-14).

[290] « *The Bible indeed is sufficient for instruction – and none who come to it in the spirit of faith & prayer will fail to find what they seek after – And the H*[*oly*] *S*[*pirit*] *(without controversy) is alm*[*igh*]*ty, and may work even without means – Still He has appointed means thro*[*ugh*] *wh*[*ich*] *to receive His influences & gifts – He who inspired the Scr*[*iptures*]*, also ordains ministers to explain those S*[*cripture*]*s – and they who neglect them as they do not seek in the* way *he has appointed must not be surprised if they find not a blessing* » (MS 121, p. 8).

[291] *A.S.* II, p. 245 ; nous soulignons.

> tout – Il a inspiré l'Écriture – Il a fondé l'Église et ordonne ses ministres – Il bénit l'instruction – Lui seul ouvre le cœur pour la recevoir[292].

L'idée de moyen ou d'instrument, appliquée à l'Église, comme elle l'était à l'Écriture, trouve une justification objective, fondée dans l'Écriture. En effet, Newman en développe une preuve scripturaire, dont les éléments sont empruntés à la dissertation de Hawkins. D'abord, selon les Actes, Paul ne place pas d'abord des écrits dans les mains de ses convertis, mais il demeure avec eux durant des mois pour les instruire peu à peu. Ainsi à Antioche (cf. Ac 11), à Corinthe (cf. Ac 16), à Ephèse (cf. Ac 18 et 20). Ensuite, divers écrits inspirés se présentent eux-mêmes comme des compléments à un enseignement oral préalable, comme la deuxième lettre de Pierre, ou l'Évangile de Luc. De plus, dans l'économie juive, le premier moyen d'instruction *commandé* par Dieu était toujours celui, oral, du père à son fils. Et encore, la structure des livres inspirés, au contraire du credo, ne présente pas les doctrines dans un ordre régulier, ce qui indique qu'ils requéraient l'assistance de l'Église. Enfin, les enfants sont appelés à recevoir la bénédiction du Christ, et, bien avant de pouvoir lire la Bible par eux-mêmes, ils sont instruits « concernant le Christ et son amour, et leur propre état de pécheur et la grâce de l'Esprit » et ils apprennent certains textes adaptés pour eux, « et ainsi, ayant leurs esprits, sous la grâce, imprégnés de vérité céleste *venant de* la Bible, mais *à travers* des instructeurs humains, ils apprendront, en grandissant, à étudier la parole pour eux-mêmes »[293].

Ces considérations laissent prévoir des développements ultérieurs dans l'ordre de la reconnaissance des vérités révélées. Dans la mesure où il reconnaît désormais à l'Église visible la fonction, divinement instituée, d'enseigner les fidèles sur la doctrine, il semble prévisible que Newman change sa manière de rechercher la vérité révélée. Si l'Écriture demeure pour lui le critère ultime de cette vérité, l'enseignement traditionnel de l'Église, surtout quand il est bien attesté, devrait recevoir au moins une attention respectueuse, pour ne pas dire que la probabilité est *a priori* en sa faveur. Alors que le jeune Newman cherchait à prouver par l'Écriture les doctrines de ses maîtres *evangelical*, dont la sainteté et le zèle créaient à ses yeux une présomption de vérité, il ne serait pas étonnant que, dans la mesure où l'Église est divinement fondée, et puisqu'il s'avère qu'elle existe pour enseigner la doctrine, Newman cherche dorénavant à prouver par l'Écriture l'enseignement traditionnel de l'Église, lequel possède, pour ces mêmes raisons, une présomption de vérité en sa faveur. L'intérêt ultérieur de Newman pour l'enseignement de l'Église primitive, en outre, pourrait trouver ici une raison d'être, dans la mesure où cette disposition divine concerne l'Église depuis sa fondation.

---

[292] « *The church then was intended to arrange the word of God, to unfold, explain and apply it to the heart & conscience. Yet again I observe, the Spirit is all in all – He inspired scr*[*ipture*] *– He has founded the church & ordains her ministers – He blesses instruction – He alone opens the heart to receive it* » (MS 121, p. 11).

[293] MS 121, p. 12.

Au terme de l'année 1825, des avancées ecclésiologiques considérables apparaissent chez le jeune prédicateur par rapport aux opinions qu'il professait l'année précédente. L'Église visible est devenue l'objet d'une attention particulière, et ceci, en vertu de trois considérations distinctes.

1. Sa réflexion sur la régénération l'avait déjà conduit, en janvier 1825, à reconnaître le rite d'admission dans l'Église visible, le baptême, comme étant, également, le rite d'admission dans le Royaume médiateur du Christ. Au terme de l'année, sa position est foncièrement la même sur ce point, mais il n'admet pas encore la régénération baptismale proprement dite, de sorte qu'il distingue deux Églises, celle, visible, des baptisés, qui ont un titre pour demander le Saint-Esprit, et celle, invisible, des vrais chrétiens, qui, en outre, sont baptisés dans l'Esprit et régénérés, qui n'ont pas seulement changé d'état, mais sont transformés, bien qu'à des degrés divers, en leurs cœurs et leurs affections. Sur ce plan, il tient une position intermédiaire entre le calviniste Mayers et le non calviniste Sumner.

2. La réflexion sur la Révélation occasionnée par l'étude de l'*Analogy* de Joseph Butler l'a convaincu du fait que, s'il est vrai que « Dieu aurait pu » communiquer sa Révélation sans autre moyen que la Bible, en fait, « il a voulu » rassembler un corps visible, ou une Église, qui préserve et transmette d'âge en âge au monde les vérités, non seulement de religion naturelle, mais aussi de l'Evangile, comme une ville sur une colline et un mémorial stable. C'est dans ce but qu'il a voulu, pour l'Église de la nouvelle alliance, une succession de ministres descendant, par imposition des mains, des Apôtres eux-mêmes.

3. Une réflexion, reprise à son collègue Hawkins, sur le rôle de la tradition dans l'enseignement de la doctrine aux fidèles, est venue se greffer sur la considération précédente. L'Église visible, en effet, à travers les ministres ordonnés, la liturgie, les credo, les parents, amis et catéchistes, est, par disposition divine, le moyen prévu pour l'instruction des fidèles, même si la Bible seule peut fonder ensuite cet enseignement ecclésial.

Un phénomène remarquable accompagne cette triple avancée : dans tous les cas, Newman manifeste le souci de préserver ce qu'il a déjà reconnu comme révélé. Ainsi, tout en admettant désormais que le baptême est doté d'efficacité spirituelle, Newman conserve le souci de prêcher « la sainteté sans laquelle personne ne verra le Seigneur », ce qui semble le faire hésiter encore à admettre la régénération baptismale. De même, la grande utilité de l'Église visible, consistant à transmettre la Révélation au monde, a d'autant plus d'importance qu'il reconnaissait déjà dans cette Révélation le « meilleur des dons », et qu'il ne doit pas par là y renoncer. Enfin, la découverte du rôle d'enseignement de l'Église ne signifie pas une relativisation de l'autorité ultime de l'Écriture, et cette nouvelle instrumentalité, ou médiation, n'obscurcit pas sa conviction antérieure que l'Esprit Saint opère tout en tout, et qu'il faut chercher dans la « voie » que Dieu a voulue.

Ceci dit, de ces trois considérations, la première seule n'aurait apparemment pas suffi à rehausser l'estime envers l'Église visible, car la double régénération conduit naturellement à lui préférer la communion des saints, conçue comme celle des vrais chrétiens, ou de l'Église invisible. Si l'opinion que le baptême admet dans le Royaume de grâce devait conduire à estimer l'institution qui dispense ce rite, la question se poserait alors de savoir quel rapport entretient cette institution visible avec le Royaume de grâce. Or, à en juger par les deux séries de sermons de cette époque, il semblerait que la croissance en grâce, si importante à ses yeux, ne soit pas liée aux rites de l'Église, sinon dans la mesure où ils enseignent sur la doctrine et sur la loi de Dieu. C'est donc plutôt par les deux autres facteurs, en tant qu'elle éveille l'humanité à la Révélation, et en tant qu'elle nourrit les fidèles du lait de la Parole de Dieu, que l'Église visible gagne l'estime du prédicateur et mérite celle de ses auditeurs.

IV. De janvier à avril 1826

La période de janvier à avril 1826 correspond pour Newman à ses derniers mois à *Saint Clement's*. Parmi les notices quotidiennes du journal, celle du 21 février est significative à plus d'un titre :

> Déjeûné avec Whately pour rencontrer Hinds [;] marié Thomas Flory à Sarah Early – appelé l'évêque pour démissionner de ma cure [;] continué l'Essai [;] dîné avec le *Principal* pour rencontrer l'évêque du Québec [;] *Hinds me succédera au Alban Hall* [294].

Newman, dont c'est l'anniversaire, est en termes familiers avec Whately, son « *Principal* » au Alban Hall, avec qui il prend deux repas en ce jour. Un tournant est en train de se prendre alors : en prévision de sa charge de *Tutor* d'Oriel, qu'il assumera à Pâques, il démissionne de *Saint Clement's*, ainsi que du *Alban Hall*. Enfin, il est au plus fort de sa rédaction de « l'Essai », c'est-à-dire ses deux articles, consacrés à Apollonius de Tyane et aux miracles de l'Écriture. Il terminera le premier le 24 mars suivant, et le second le 29 avril.

En ce qui concerne la prédication, du 15 janvier au 23 avril 1826, Newman prêche, le matin, une série sur l'économie de l'Alliance mosaïque. Il ne s'agit plus de voir jusqu'à quel point l'Évangile était déjà connu des Israélites, mais d'étudier l'ancienne alliance pour elle-même. Newman cherche à pénétrer le sens de la loi de Moïse et son effet naturel sur la formation du peuple d'Israël :

> Sermon 133, La loi juive utile pour mettre en échec l'idolâtrie[295]
> Sermon 135, Sur les moyens employés pour séparer les Juifs du monde
> Sermon 138, Sur les rites juifs en tant que dirigés contre l'idolâtrie
> Sermon 139, Sur la Théocratie juive
> Sermon 142, Sur les lois protégeant la Théocratie

---

[294] *L.D.* I, p. 277.

[295] Deux sermons, disparus (Sermon 129, Sur le rôle de la loi, et Sermon 131, Abrogation de la loi), semblent avoir préparé cette série, sans toutefois en faire partie. L'unique résumé d'un sermon de cette série, le Sermon 135, fait en effet de celui-ci le second de la série (cf. *S.A.*, p. 135).

Sermon 143, Sur les sanctions temporelles de la loi juive
Sermon 145, Sur le sabbat comme signe de la création pour les païens
Sermon 149, Sur la fidélité etc. de Dieu, en tant que montrée aux païens dans Ses rapports avec Israël
Sermon 150, Observations générales sur l'ensemble du sujet. Conclusion[296].

L'après-midi, du 29 janvier au 12 mars, Newman prêche six sermons sur le début de l'Evangile de Luc :

Sermon 134, Sur St Luc et son Evangile
Sermon 136, L'incroyance de Zacharie
Sermon 137, La foi de Marie
Sermon 140, La naissance de Jean Baptiste etc.
Sermon 141, Le ministère de Jean Baptiste
Sermon 144, Sur le baptême des enfants[297]

1. Le baptême des enfants (sermon 144)

Le sermon sur le baptême des enfants, prêché le 12 mars 1826, soit trois mois et demi après le sermon 118, *Notre admission dans l'Église, titre pour le Saint-Esprit*, développe l'acquis de l'efficacité du baptême dans l'ordre de la grâce et l'applique au cas des enfants. Newman part du baptême du Christ dans saint Luc (cf. Lc 3, 21-22) : « Le baptême du Christ semble avoir été une désignation publique pour Son ministère », « une consécration solennelle à sa fonction prophétique »[298]. Mais ce baptême était aussi « un honneur placé sur le baptême en général, comme rite qui devait devenir un sacrement de l'Église chrétienne », à savoir « ce saint baptême qui devait être accompagné du don du Saint-Esprit »[299]. C'est clair désormais, le Saint-Esprit *accompagne* le baptême lui-même.

Tout part d'une question : *pourquoi* le baptême est-il continué comme rite dans l'Église chrétienne ? La réponse est tout simplement que c'est un commandement du Christ. Le Christ ressuscité dit en effet à Ses Apôtres : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant » (Mt 28, 19). Si l'on demande *qui* doit être baptisé, la réponse est : tout individu, selon la finale de l'Évangile de Marc : « Allez dans le monde et annoncez l'Évangile à toute créature – celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Mc 16, 15-16). C'est ainsi que tous les convertis de la première annonce de l'Évangile furent baptisés, selon la parole de Pierre : « Repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ » (Ac 2, 38). Les Apôtres continuèrent cette pratique. La preuve qu'elle devait continuer après les Apôtres se trouve dans le même passage de Matthieu relatif au baptême : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20).

---

[296] De cette série, un certain nombre ont été publiés : les sermons 135, 138, 139, 142, 143, 145, 149, dans *A.S.* II, sermons 52-58.
[297] Seul le dernier sermon de cette série est actuellement publié.
[298] *A.S.* I, p. 172-173.
[299] *A.S.* I, p. 173.

La nécessité du baptême ainsi posée est rarement contestée, poursuit le prédicateur. Par contre, il y a eu des divergences d'opinion concernant la question ultérieure : *à quelle époque de la vie* faut-il baptiser ? La réponse de Newman semble conforme à l'argument de Hawkins relatif à la tradition. Il va tenter de justifier, à partir de l'Écriture, et bien que l'Écriture n'enjoigne rien en termes clairs, ce que l'Église a toujours pratiqué, sauf exceptions temporaires :

> Le grand corps de l'Église, il est vrai, a toujours baptisé depuis l'enfance – mais une pratique fut introduite plusieurs générations après les Apôtres de ne pas baptiser jusque peu avant la mort – au contraire, d'autres ont baptisé à un certain âge de la vie entre les deux. – La question est parfois posée : 'où la Bible nous commande-t-elle de baptiser les enfants ?' – et il est très vrai que la Bible ne nous commande nulle part expressément de le faire – Il est bon de le reconnaître franchement – nous ne faisons là aucune concession bien sérieuse, car il se trouve que la Bible ne mentionne aucun âge du tout, cependant nous devons être baptisé à un âge ou à un autre – Lorsque donc on me demande 'où l'Écriture le commande-t-elle ?' Je réponds, 'où l'interdit-elle ?', car elle ne dit rien en termes exprès et clairs dans un sens ou dans l'autre, et une personne qui objecte à ma pratique comme n'étant pas clairement enjointe dans l'Écriture, est tenue de montrer que sa propre opinion est plus clairement enjointe. Tout réformateur est tenu de proposer quelque chose de meilleur que ce qu'il propose d'altérer [300].

Ce passage indique l'*a priori* favorable dont jouit la pratique traditionnelle de l'Église, c'est-à-dire que la charge de la preuve se trouve du côté de celui qui objecte à cette pratique. Ceci est symptomatique de la nouvelle règle de la foi de Newman suite à son sermon sur l'Église visible. Mais le prédicateur ne se contente pas de cette réponse défensive. Conformément à cette règle de la foi, il développe une preuve scripturaire du baptême des enfants car, dit-il, « il y a de très bonnes raisons pour penser que Notre Seigneur voulait que les enfants soient baptisés, bien qu'il ne l'ait pas dit ainsi expressément »[301].

D'abord, le baptême, d'après le commandement même du Christ, est le moyen de devenir disciple : « de toutes les nations faites des disciples *en les baptisant* ». Etre appelé son disciple est un privilège et un réconfort si grands qu'il est naturel de souhaiter que les hommes soient baptisés dès que possible. Il n'est jamais trop tôt pour devenir disciple. Si l'on concède ceci, on peut demander s'ils ne doivent pas au moins être en âge de comprendre ce que signifie le rite. Or, l'Écriture nous assure que les enfants sont capables d'être bénis par le Christ. Les Apôtres, au contraire, pensaient sans doute, « comme beaucoup de personnes aujourd'hui », qu'il était inutile d'amener des enfants au Sauveur. Ainsi, d'une part, il semble désirable que nous devenions disciples dès que possible, et, d'autre part, il est possible pour les enfants d'être bénis par le Christ. Voilà déjà une très bonne raison pour baptiser les enfants, même si nous ne pouvions rien dire de plus.

---

[300] *A.S.* I, p. 173-174.
[301] *A.S.* I, p. 174.

Ce n'est cependant là que la considération du baptême en tant que rite d'admission comme disciple du Christ. De ce fait, on peut supposer déjà qu'il nous conduit plus spécialement sous sa protection. Mais le baptême est plus qu'un simple rite d'après l'Écriture. Pour le montrer, Newman part du texte « remarquable » de l'Épître de Pierre : « le baptême… sauve » (1P 3, 21). La signification habituelle du mot « sauver », dans le Nouveau Testament, est celle de « placer dans un état de salut, un état d'acceptation par Dieu, de sainteté, de paix ». La suite du texte montre que, cette fois, Newman ne requiert plus d'autre changement que celui effectué au baptême pour le salut éternel : le terme « sauver », en effet,

> signifie parfois il est vrai un état de *gloire* dans le ciel, parfois un état de *sanctification* sur la terre – mais ceci n'est pas une *différence* de sens – car être glorifié est simplement la plénitude et l'accomplissement du fait d'être sanctifié – ce sont des parties du même parcours, de la même vie divine qui est commencée ici-bas, continuée dans la perfection dans l'au-delà – l'un et l'autre peuvent être appelés *état de salut* [302].

C'est toujours ainsi que l'Écriture parle du salut, lorsqu'elle dit que nous sommes sauvés *par le Christ* (cf. Rm 5, 9), *par grâce* (cf. Ep 2, 5.8), *par la foi* (cf. Ep 2, 8), *en espérance* (cf. Rm 8, 24), et par le renouvellement de l'Esprit Saint. On ne voit pas dès lors que saint Pierre puisse signifier autre chose au sujet du baptême que l'entrée dans cet état de salut. Newman résume ceci en une de ces formules dont il aura le secret : « et ainsi la grâce a été la cause de notre salut, le Christ l'a effectué, le baptême l'accorde (*conveys*), l'Esprit l'applique, la foi le manifeste, et l'espérance en est la caractéristique »[303].

Que tel soit le sens de ces mots de saint Pierre est confirmé par la référence à Noé qui précède : « aux jours où Noé construisit l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées à travers l'eau. Ce qui en est l'antitype, c'est le baptême qui vous sauve à présent » (1P 3, 20-21). Newman commente :

> Ainsi donc que Noé était à même (si l'on peut dire) d'entrer dans un nouvel état d'existence et un nouveau monde à travers le déluge, ainsi sommes-nous entrés dans un nouvel état spirituel, un nouveau Royaume, à travers le baptême[304].

Cet état spirituel est identifié au Royaume spirituel du Christ, dont le prédicateur a déjà parlé à ses fidèles. Tout le Nouveau Testament enseigne quels privilèges se trouvent impliqués dans cet état de salut. On retrouve les privilèges du sermon 52, non plus référés seulement au Christ, mais aux trois personnes de la Trinité. Dans ce Royaume, en effet, le Christ « est notre ami, patron et Avocat, notre Rédempteur et Seigneur, notre Protecteur et Gardien », et l'Esprit Saint est « notre Illuminateur, Sanctificateur et Consolateur, notre enseignant, guide et force, jusqu'à ce que nous obtenions le repos du ciel ». C'est « un nouveau monde où nos péchés

---

[302] *A.S.* I, p. 175.
[303] *A.S.* I, p. 175.
[304] Newman a inséré ici entre parenthèses un petit argument en faveur de la régénération baptismale : « si le baptême n'est *que* le *type* de la nouvelle naissance, le salut de Noé par l'arche était le type d'un type » (*A.S.* I, p. 175).

sont pardonnés, et toutes nos taches effacées dans le sang du Christ, et où Dieu le Père Lui-même est réconcilié avec nous et nous promet l'espoir de la vie éternelle »[305].

Ce texte nous montre clairement que la réflexion sur le Royaume du Christ a joué son rôle dans sa reconnaissance de la régénération baptismale. Cette dernière expression n'est pas utilisée, mais le principe de solution est acquis. Ce n'est plus qu'une question de mots dorénavant. Le principe de la sainteté n'est plus un renouveau du cœur distinct du baptême, mais l'état même dans lequel le baptême nous a introduits.

L'argument se résume donc aux points suivants : le texte de saint Pierre nous informe que le baptême nous introduit dans l'état de salut ; et cet état comporte les privilèges dont parle tout le Nouveau Testament :

> Il s'ensuit que le baptême doit être un privilège qui dépasse l'imagination, et que tout un chacun doit rechercher sérieusement à la fois pour lui-même et tous les siens déjà depuis leurs premières années. – Et nous trouvons en effet un exemple de ceci dans le cas de Lydie de Thyatire, qui, lorsque Dieu ouvrit son cœur pour recevoir les pensées délivrées par Paul, comme s'il ne lui suffisait pas d'être baptisée elle-même, fut baptisée *avec sa maisonnée* (cf. Ac 16, 15)[306].

Cette vision des privilèges du baptême se trouve confirmée par les paroles du Christ à Nicodème : « A moins de naître de l'eau et de l'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jn 3, 5), et par la manière semblable dont les Apôtres parlent habituellement[307]. En effet, demande Newman,

> pourquoi mentionner continuellement ensemble l'eau et l'Esprit Saint si le baptême d'eau n'était qu'un signe extérieur de notre foi dans le Christ, un simple signe de profession ? – Pourquoi la mention du baptême devrait-elle toujours *rappeler* aux Apôtres (pour ainsi dire) le renouvellement du Saint-Esprit à moins qu'il y ait quelque connexion entre les deux ? – sûrement, tenant compte de l'observation déjà faite, nous devons inférer que par le baptême nous devenons intéressés en des privilèges spirituels que sans lui nous ne recevrions pas – que par lui nous sommes admis dans la communion du Saint-Esprit, dont nous avons dès lors le gage et le sceau chaque fois que nous venons à Dieu pour ce don précieux au nom du Christ[308].

La mention de la parole du Christ à Nicodème dans cet ensemble, ainsi que l'expression de « renouvellement du Saint-Esprit », indiquent que pour Newman dorénavant la régénération est bien située au baptême.

Vient enfin l'objection principale, selon laquelle la promesse de l'Esprit n'est pas faite à tous les baptisés mais à ceux seulement qui ont la foi et le repentir. Le sermon 118 acceptait

---

[305] *A.S.* I, p. 175.
[306] *A.S.* I, p. 175.
[307] Les citations sont tirées des épîtres de Paul : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême dans la mort », celle du péché (Rm 6, 4) ; « Vous vous êtes lavés,… vous avez été sanctifiés,… vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (1 Co 6, 11) ; « Le Christ… s'est livré pour (l'Église), afin de la sanctifier et de la laver par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (Ep 5, 25-26) ; « C'est en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps » (1 Co 12, 13).
[308] *A.S.* I, p. 176.

implicitement cette objection en requérant un second changement, ultérieur au baptême, appelé « changement du cœur », ou « principe de sainteté », qui constituait la régénération proprement dite. Newman propose ici une nouvelle solution, décisive pour accepter la régénération baptismale. Il a donc établi jusqu'ici que le baptême, d'après l'Écriture, conduit dans l'état de salut, dont l'aboutissement naturel est la gloire éternelle. Le langage du Christ et des Apôtres confirme cette connexion entre baptême et don de l'Esprit. Dans le sermon 118, Newman requérait l'étape de la réception volontaire du don de l'Esprit, par la prière et la conversion. La réflexion sur le baptême accordé aux enfants semble lui ouvrir une nouvelle solution : la seule chose requise pour la régénération, c'est de ne pas résister au don de grâce qui est fait dans le baptême. Les enfants, eux, n'y résistent pas. La foi et le repentir ne sont donc pas requis dans leur cas pour qu'ils soient réellement « sauvés ».

> La foi est donc requise de tous ceux qui peuvent avoir la foi, parce que la foi est la seule preuve que nous puissions avoir qu'un homme ne va pas immédiatement contrecarrer et résister et éteindre la bonne grâce de Dieu.

Newman va appliquer cette découverte au cas des enfants, en un passage remarquable pour convaincre ses fidèles de l'importance de faire baptiser les petits enfants :

> Ce sera donc toujours une objection pour baptiser des personnes qui sont en âge de comprendre, si elles n'ont pas la foi et le repentir – parce que nous n'avons pas de perspectives d'avenir que la grâce de Dieu prospérera en eux – Mais supposons que nous puissions atteindre un temps *avant* que des habitudes aient été formées, *avant* que la pensée n'ait commencé, *avant* que le mal n'ait commencé son œuvre, alors en effet le baptême pourrait être administré avec le meilleur espoir de profit parce qu'il n'y aurait pas de principe de péché actif et stimulant pour résister à la grâce donnée. Or, c'est précisément le cas des enfants – en les baptisant, nous sommes en avance (pour ainsi dire) sur le démon – nous essayons d'anticiper et de prévenir un mal dont nous savons qu'il éclatera, avec une prudente prévision nous prenons des mesures pour contrecarrer le péché du cœur humain lorsqu'il se mettra en action. Et ainsi, en introduisant les enfants avant qu'ils ne fassent le bien ou le mal dans le Royaume de la grâce de Dieu, nous leur fournissons un guide présent, un Sanctificateur et un Consolateur, dès qu'ils se mettront à penser – un Saint qui suggérera de bonnes pensées et de bons désirs en leurs esprits aussitôt que le mal naturel commence à œuvrer en eux – qui les éclairera et les conduira à la vérité et leur donnera des yeux pour voir leur péché et leur misère, et fixera leur foi sur la croix du Christ, et les remplira du désir d'un ciel spirituel[309].

Tout ceci ne veut cependant pas dire que la foi n'aura aucun rôle à jouer en temps voulu, et la fin de ce passage le prouve. Seulement, désormais, la foi et le repentir ne sont plus le commencement du salut pour les enfants baptisés, mais les conditions de sa *continuation* :

> Lorsqu'il est dit que les enfants promettent le repentir et la foi par leurs parrains dans le baptême, on veut seulement dire que leurs parrains promettent qu'ils feront tout ce qui est en leur pouvoir pour les conduire à Dieu et les éduqueront dans tous les moyens de grâce ; afin que les enfants puissent (s'il plaît à Dieu) d'eux-mêmes avoir le repentir et la foi lorsqu'ils commencent à penser et agir – Car c'est *par la foi* que nous tenons (…) ; c'est seulement par la foi que nous, qui avons été baptisés dans l'enfance, continuons (*continue*)

[309] *A.S.* I, p. 176-177.

> dans un état de salut, que nous retenons nos privilèges baptismaux, et que nous avons quelque juste espoir d'acceptation auprès du Père de notre Seigneur Jésus-Christ[310].

Newman semble désormais estimer plus cohérent avec sa découverte relative aux privilèges du baptême, de ne pas requérir un changement qualitativement distinct par rapport à celui-ci. Le changement essentiel est donné au baptême, à charge pour le baptisé de *demeurer* dans l'état du salut, d'y *continuer*, par sa propre foi et son propre repentir. Soit dit en passant, Newman réfute de la sorte l'argumentation de Mayers relative aux parallèles liturgiques. Oui, il est possible que les adultes ne retirent pas le fruit de la communion malgré les déclarations de la liturgie. Mais ce parallèle ne s'applique pas au cas des enfants, qui, eux, ne mettent pas d'obstacle conscient à la grâce de Dieu.

Non content de montrer le grand intérêt du baptême des enfants, Newman souligne ensuite le caractère odieux de le différer jusqu'au moment où l'enfant manifeste lui-même sa foi :

> Reporter le baptême *jusqu'à ce que* des personnes aient le repentir est en certains aspects semblable à refuser de donner un médicament jusqu'à ce qu'un patient commence à bien se porter – Il est dur en effet que le démon soit autorisé à avoir accès à la jeune âme aussitôt qu'elle est capable de penser, tandis que nous refusons de remplir notre part en apportant à son aide cette grâce de Dieu qui seule peut surmonter le mauvais[311].

Conformément à ce qu'il a dit plus haut relativement au rôle des parrains de l'enfant, Newman affirme la nécessité d'une éducation chrétienne :

> C'est (je dois le considérer) une faute de s'abstenir du baptême des enfants – mais soyez assurés que c'en est une plus grande d'oublier d'éduquer comme chrétiens les enfants qui ont été baptisés. – C'est le même péché que de baptiser des adultes qui ne donnent pas de preuve de foi – Dans les deux cas la grâce de Dieu est éteinte[312].

Newman ne développe pas ici en quoi c'est une faute « plus grande ». Comme il l'avait dit déjà dans le sermon 118, mieux vaut ne pas recevoir la grâce que de la recevoir en vain. Si l'enfant n'est pas éduqué dans la foi, Christ ne sera plus dans le cœur et autour du cœur. Le baptême n'est pas un charme, une formule magique, qui doive de lui-même conduire au ciel : « le baptême n'est bon que dans la mesure où il est le moyen de nous rendre ainsi conformes au Christ »[313]. Sans l'éducation chrétienne, nous ne pouvons être rendus conformes au Christ[314]. Bref, comme dans le sermon 118, Newman montre que les privilèges baptismaux peuvent être prêchés sans pour autant amoindrir la nécessité de la croissance personnelle en sainteté.

Dans ce sermon 144, Newman manifeste une opinion nouvelle par rapport à celle développée quelques mois plus tôt. Le tournant du mois de janvier de l'année précédente, selon lequel il a

---

[310] *A.S.* I, p. 177.
[311] *A.S.* I, p. 177.
[312] *A.S.* I, p. 177.
[313] *A.S.* I, p. 177.
[314] Newman a consacré, on l'a vu, plusieurs sermons au sujet de l'éducation chrétienne.

reconnu les privilèges baptismaux, sans toutefois leur attribuer le terme de régénération, est toujours opérant et admis. Seulement, jusqu'au 20 novembre 1825, il estimait devoir tenir la nécessité d'un changement distinct par rapport à celui du baptême afin que la régénération soit totale, impliquant ainsi que le baptême ne suffit pas pour le salut. Le 12 mars 1826, la foi et le repentir ne sont plus nécessaires que pour « continuer dans un état de salut », afin de « garder nos privilèges baptismaux ». En clair, l'important en vue du ciel est pour le chrétien d'être dans cet état de salut, et le texte de Pierre, ainsi que le lien que le Christ et les Apôtres mettent entre le baptême et le don de l'Esprit – en plus du langage de saint Paul à l'égard de tous les baptisés – tout cela signifie que le baptême situe quelqu'un dans cet état de salut, à moins qu'une disposition intérieure mauvaise n'y fasse obstacle, ce qui n'est pas le cas chez les enfants[315]. Ainsi, même si la régénération sera caractérisée ultérieurement de façon plus précise, on peut dire que le tournant décisif a eu lieu : le principe de la nouvelle naissance au moment du baptême est affirmé.

Sans doute, sa nouvelle règle de la foi a-t-elle joué un rôle, non pas dans sa nouvelle conviction, mais dans le sentiment que, étant donné sa fonction d'enseignement, divinement instituée, la tradition de l'Église a plus de chance d'être dans le vrai, et que c'est dès lors le réformateur qui doit prouver qu'il apporte quelque chose de mieux. La reconnaissance antérieure des privilèges baptismaux, jointe à une solution du problème de la foi et du repentir dans le cas des enfants, a permis ce pas décisif, durant les semaines qui ont suivi sa nouvelle enquête sur ce sujet (à l'occasion du sermon 118). Sans doute aussi, la nécessité de trouver une explication à l'affirmation que les enfants baptisés peuvent être sauvés a-t-elle permis de dépasser la thèse des deux régénérations. Enfin, la solution que Newman trouve permet de maintenir la nécessité de la foi ultérieurement au baptême, et donc de l'éducation chrétienne entre-temps, afin de pouvoir demeurer dans cet état de salut. Bref, l'adoption de la doctrine de la régénération baptismale semble compatible avec le souci de prêcher la nécessité de la sainteté, contrairement aux craintes de Newman.

2. L'Église juive et l'Église chrétienne

La série sur la loi juive dépend essentiellement de la distinction établie par Newman entre religion naturelle et religion révélée. Alors que dans la série précédente du matin, Newman s'était attaché à montrer comment les vérités évangéliques ont été révélées et se sont développées au sein du peuple de Dieu aux diverses périodes de son histoire, il se penche maintenant sur la question de la religion naturelle. Son propos est de manifester comment Dieu a maintenu un rappel et un témoignage stable de Lui au milieu des nations idolâtres. La

[315] Seul le caractère arbitraire de l'élection au sens calviniste pouvait rendre compte du fait que, dans le baptême, certains enfants étaient régénérés et d'autres pas.

réponse est dans l'élection du peuple juif. C'est par cette élection en effet que s'est maintenue sur terre une croyance dans le Dieu unique :

> Ce n'est pas trop dire que, depuis cette apostasie universelle, c'est seulement à travers la Loi Juive qu'il y a eu sur terre une croyance pratique en un seul Dieu – Auparavant, c'était clairement le cas – car avant la venue du Christ, aucune nation ne retenait la doctrine, sinon la juive – et bien que maintenant il existe des idées plus justes en dehors de cette nation, c'est toutefois seulement à travers le christianisme, qui fut évidemment dérivé du Judaïsme[316].

La série est donc consacrée à montrer comment l'économie mosaïque a pu réaliser cet objectif.

a. L'Église juive, signe pour les nations

Dans le sermon intitulé *Sur l'usage de l'Église visible*, nous avions constaté le souci du prédicateur de manifester la raison d'être de l'institution par Dieu d'une Église visible. L'un des objectifs principaux pour lesquels une Église visible fut instituée était « d'empêcher la perte du meilleur des dons »[317], à savoir l'Évangile, et de le manifester au monde. Pour décrire cet objectif, Newman employait des expressions bibliques reprises, comme nous l'avons vu, de Joseph Butler : « être, comme une ville sur une colline, un témoignage, un mémorial stable pour le monde, du devoir que nous devons à notre Créateur et Rédempteur »[318]. De semblables expressions sont appliquées à l'Église juive dans la série que nous abordons. Par exemple, dans le 3e sermon, Newman décrit ainsi l'objectif poursuivi par Dieu dans l'élection d'Israël :

> faire du peuple d'Israël un genre de rempart contre les empiétements de l'idolâtrie et un mémorial stable, pour toute la terre, de l'unité, de la suprême puissance et de la providence toute sage de Dieu[319].

Il s'agit ici, non pas de l'Évangile, mais de vérités de la religion naturelle qui ont été décrites dans le sermon sur ce sujet[320]. On aurait donc ici un parallèle entre l'Église juive et l'Église

---

[316] *A.S.* II, p. 388.

[317] MS 121, p. 5. Newman indique sur le manuscrit que l'origine de cette idée se trouve chez Butler (« *vid. Butler* »).

[318] *Ibid.*

[319] *A.S.* II, p. 394. De même, d'après le sermon 5, la vocation d'Israël est de : « se donner pour Son service – et être ce qu'Il voudrait qu'ils soient, une lumière pour les nations, les conservateurs de la vérité, les gardiens fidèles des oracles de Dieu, et la souche d'une religion plus large et plus spirituelle » (*A.S.* II, p. 410).

[320] Voir *supra*. Les sermons de la présente série abondent en rappels de cet objectif général reconnu à l'institution du peuple juif. Ainsi, dans le sermon 4 : « l'objet même de toute l'économie (*dispensation*) que nous sommes en train de considérer était d'imprimer sur Son peuple *Sa vigilance et Son active providence*, que le monde avait oubliées – qu'Il n'était pas un être distant et inconnu qui avait confié le gouvernement de la terre à des anges et à des esprits créés, qu'Il n'était pas seulement le Dieu vrai mais le Dieu vivant » (*A.S.* II, p. 403 ; nous soulignons). Dans le sermon 5 : « le Roi d'Israël se montra Lui-même un Dieu saint et jaloux – qui, voulant pour le bonheur éternel de l'humanité *garder la mémoire de Lui sur terre*, prit toute mesure sage et juste pour s'assurer que Son peuple élu soit témoin de Lui dans un monde corrompu – jusqu'à ce que la Semence, à savoir le Christ, arrive, à qui la promesse était faite » (*A.S.* II, p. 413 ; nous soulignons). De même, l'introduction du sermon 7 rappelle que la loi juive a servi « à résister et à mettre en échec l'idolâtrie – à *préserver la connaissance du vrai Dieu*, et à présenter un exemple de vérité et d'obéissance au monde entier » (*A.S.* II, p. 424 ; nous soulignons). Et de même, dans l'introduction du sermon 8 : « Le peuple juif fut établi pour être des

chrétienne du point de vue de la manifestation et de la permanence de certaines vérités à la face du monde, l'Église juive ayant été établie d'abord pour témoigner au monde des vérités de la religion naturelle, l'Église chrétienne visible étant en outre instituée pour annoncer les vérités liées à la Rédemption. Le passage suivant du 7e sermon de la série indique que ce parallèle était conscient à la pensée de Newman :

> Il vient d'être observé, comme il l'a été bien des fois auparavant, que les Juifs devaient être témoins pour tous les hommes du Dieu unique – tout comme l'Église chrétienne l'est de l'unique Rédempteur – ils ne devaient pas seulement connaître la vérité et ensuite cacher leur lumière mais la placer sur une colline, comme un signe pour toute la terre[321].

Cet objectif n'est pas le seul assigné à l'alliance mosaïque. Il y en avait un autre, ultérieur, alors à venir, qui était de préparer l'Évangile. Les Juifs, dit Newman, « furent choisis comme peuple de Dieu pour un temps, afin d'introduire ensuite une nouvelle religion, à savoir la religion chrétienne – La loi était un genre d'échafaudage, pour ainsi dire, pour l'Évangile – Lorsque le vrai édifice de Dieu fut terminé par la venue du Christ au temps voulu, alors l'échafaudage fut enlevé – lorsque l'Église chrétienne commença, alors l'Église juive, qui l'avait introduite, ne fut plus – alors les Juifs cessèrent d'être le peuple particulier de Dieu »[322]. Il s'agit ici d'un objectif dont Newman aurait voulu parler s'il était resté plus longtemps à *St Clement's*.

La série qui nous occupe traite donc de cet objectif permanent de l'Église juive tant qu'elle devait durer, à savoir de constituer pour les nations un signe des vérités de la religion naturelle. Dans ce qui suit, nous allons chercher à manifester le souci de Newman de présenter la cohérence du système juif. Parler de système, c'est évoquer l'idée d'un ensemble de moyens organisés en vue d'une fin, d'un objectif. Nous avons déjà signalé l'utilisation de ce terme par Joseph Butler.

b. Le système juif

1° Sur les moyens employés pour séparer les Juifs du monde. Gradation des objectifs

Newman reconnaît, subordonnés au grand objectif qu'est le témoignage envers les nations, deux objectifs distincts :

---

témoins du Dieu unique, vivant et vrai, Créateur du ciel et de la terre parmi les ennemis de ce Dieu – témoins dans un monde idolâtre et corrompu – témoins au milieu des ténèbres, une lumière qui brûle et qui brille » (*A.S.* II, p. 433 ; nous soulignons). Un peu plus loin dans le même sermon : « Nous avons alors considéré comment l'Église juive était *un monument pour le monde entier de ce Dieu* duquel toute chair s'était détournée pour suivre les idoles » (p. 433 ; nous soulignons).

[321] *A.S.* II, p. 425.

[322] *A.S.* II, p. 433.

> Pour faire des Juifs la lumière du monde, comme ils l'étaient, il était nécessaire d'abord de les *séparer* des autres nations, et ensuite, *après les avoir séparés*, de leur enseigner la vraie religion – d'abord de faire le récipient, deuxièmement de répandre en lui l'eau de la vie[323].

Dans l'esprit du prédicateur, donc, il y a comme une gradation des objectifs de l'économie juive. Et son propos semble être de considérer un objectif après l'autre. Ainsi, le sermon 2 de la série est consacré au premier de ces objectifs. Il décrit en effet les « moyens que le Dieu Tout-puissant a adoptés pour les séparer du reste du monde »[324]. Ils sont résumés au début du sermon suivant :

> Il était donc nécessaire d'abord de les garder à part des autres nations ; - et *comment* ceci fut effectué, nous l'avons considéré le dimanche précédent, à savoir en leur interdisant toute relation avec elles, en leur interdisant de laisser les nations s'établir dans leur pays, ou d'aller eux-mêmes dans les leurs – et, avec plus d'efficacité encore, en les plantant au milieu de leurs ennemis et en éloignant ainsi d'eux les autres nations – et en leur donnant des rites particuliers et des lois cérémonielles, les gardant ainsi pratiquement des autres nations. – Sur ces rites nous nous sommes particulièrement penchés – mentionnant la circoncision, la distinction entre aliments purs et impurs, et autres choses de caractère semblable[325].

2° Ruptures dans le plan

On pourrait s'attendre à ce que Newman décrive ensuite, comme il se l'est proposé, les moyens utilisés pour instruire Israël, puis les moyens utilisés pour faire d'Israël la lumière des nations. Jusqu'à un certain point, la suite des sermons répond à ce critère. Ainsi, alors que le sermon 2 traite de la séparation des Juifs par rapport aux païens, les sermons 3 à 6 traitent de l'instruction d'Israël par Dieu, et les sermons 7 et 8 traitent d'Israël comme signe pour les nations. Cependant, le prédicateur donne l'impression de suivre plusieurs plans à la fois dans cette série. A côté de la séquence des objectifs, il y a parfois un classement selon les moyens employés. Ces moyens se ramènent essentiellement, semble-t-il, à deux : les rites et le mode selon lequel Dieu gouverne son peuple[326]. Ce gouvernement divin est considéré tantôt selon ses divers pouvoirs : militaire, législatif, exécutif, judiciaire ; tantôt selon qu'il est miraculeux ou qu'il se sert d'instruments humains. Parfois aussi, c'est le genre de vérité de religion naturelle qui semble commander le plan des sermons[327]. Newman paraît donc soucieux de manifester l'unité de l'économie juive sans sacrifier pour autant la complexité des aspects de cette économie. Dès lors, l'unité de cette série n'est pas facile à cerner dans le détail.

---

[323] *A.S.* II, p. 388.
[324] *A.S.* II, p. 389.
[325] *A.S.* II, p. 394.
[326] Les sermons 2 et 3 concernent surtout les rites ; les sermons 4 à 6 traitent essentiellement de la théocratie ; le sermon 7 du rite du sabbat ; et le sermon 8 de l'agir miséricordieux de Dieu envers Israël.
[327] Les sermons 2 et 3 ne semblent pas présenter d'enseignement positif ; le sermon 4 et la première moitié du sermon 5 (cf. *A.S.* II, p. 410) traitent de la providence de Dieu ; la seconde moitié du sermon 5 et le sermon 6 traitent du gouvernement moral ; le sermon 7 est sur la création par Dieu ; le sermon 8 sur la fidélité de Dieu, liée au gouvernement moral.

On peut risquer ici une hypothèse d'explication à cette apparente anomalie. Hormis l'influence de Butler, il semble que celle des *Letters on the Church by an Episcopalian*, écrit anonyme attribué à Whately, commence à se manifester. Dans l'*Apologia*, Newman écrira, au sujet de Whately :

> Ce qu'il fit pour moi en matière d'opinion religieuse, fut, d'abord, de m'enseigner l'existence de l'Église en tant que corps substantiel ou corporation ; ensuite, de fixer en moi ces vues anti-érastiennes sur le gouvernement ecclésiastique, qui furent l'un des traits les plus importants du mouvement tractarien (…). En l'année 1826, durant une promenade, il me parla beaucoup d'un ouvrage qui venait d'être publié et dont le titre était « Lettres sur l'Église par un épiscopalien ». Il me dit que cet ouvrage me ferait bouillir le sang. C'était évidemment une composition très puissante[328].

L'*Apologia* illustre ensuite, par deux citations, les « vues antiérastiennes » de cet ouvrage, c'est-à-dire l'affirmation de la séparation de principe entre l'Église et l'État. Les sermons que nous abordons ne font aucune allusion à cet aspect, de sorte que l'on ne voit pas de raison de penser que Newman avait déjà lu l'ouvrage. Cependant, Newman ajoute : « Son œuvre eut un effet graduel, mais profond, sur mon esprit » (p. 13). En d'autres termes, c'est peu à peu que les implications de cette position ecclésiastique vont se déployer dans son esprit. Par contre, plusieurs indices de ces sermons sur l'Église juive permettent de penser que Newman avait déjà lu cette œuvre, en particulier, la première de ces lettres, intitulée, « *On the Jewish and Christian Churches* ». Notre hypothèse concernant la complication du plan de la série est la suivante : ne se peut-il pas que, à l'origine, Newman avait eu l'intention de suivre un plan relativement simple, inspiré de Butler, et que, en cours de composition, frappé par la première des « Lettres d'un épiscopalien », dont le sujet s'apparente à ce dont il prêche, il ait cherché à inclure certaines des affirmations qui y sont contenues, bien qu'elles imposent à l'ensemble certaines ruptures de composition. Nous verrons dans quelle mesure cette hypothèse se trouve corroborée par les faits.

3° Sur les rites juifs en tant que dirigés contre l'idolâtrie (n. 138)

Le troisième sermon montre que, en plus de tenir les Israélites à l'écart des païens, les rites de la Loi les préservent des pratiques idolâtriques. Ces rites ont pour effet de prendre par avance la place des rites païens que les Juifs auraient été fatalement tentés d'adopter, s'ils n'avaient reçu des indications précises[329]. Parmi ces différences rituelles, Newman mentionne en particulier les habits des prêtres. D'autres préceptes rituels s'opposent plus directement aux rites païens, comme l'interdiction des reptiles, l'interdiction de se couper les cheveux ou la

[328] *Ap.*, p. 12.

[329] A propos de ces rites, Newman parle de « moyens », dont Dieu aurait pu se passer, mais que le parallèle entre les deux économies, juive et chrétienne, manifeste être le choix ordinaire de Dieu. C'est un genre de raisonnement, déjà rencontré dans le sermon 121, sans doute inspiré de l'*Analogy* de Butler et qui deviendra familier dans l'ecclésiologie de Newman : *Dieu aurait pu…, mais en fait c'est son choix ordinaire de…* (cf. *A.S.* II, p. 395).

barbe, l'interdiction de s'entailler la chair ou d'imprimer une marque sur la peau. Enfin, bien des lois s'opposent aux trois péchés principaux qui ont toujours accompagné l'idolâtrie, à savoir la sorcellerie, la cruauté et l'impureté.

4° Sur la théocratie juive (n. 139)

A côté des rites, c'est surtout la manière dont Dieu gouvernait Israël qui est la grande « provision » en vue de son objectif de grâce. Il s'agit de la théocratie, ou gouvernement-par-Dieu, qui, dans le cas de l'Église juive, signifiait que Dieu a condescendu à être, purement et simplement, son Roi temporel :

> Pour stopper la corruption croissante de l'époque Dieu a non seulement séparé un peuple, lui a non seulement donné des rites pour les garder du péché et leur enseigner la vanité des idoles, mais Lui-même s'est avancé (pour ainsi dire) en majesté visible, Il s'est presque montré à eux pour convaincre leurs sens que Lui seul était Dieu et aucun autre, Il a siégé Lui-même sur un trône terrestre, et de là promulgua récompense et punition immédiates (*issued immediate reward and punishment*) sur ceux qui obéissaient et sur ceux qui transgressaient Ses lois[330].

La grandeur temporelle de *la cour* du Roi est soulignée d'abord : son intronisation au Sinaï, sa présence dans la colonne de nuée, son palais, qui est d'abord la Tente, puis le Temple de Jérusalem, sa présence locale au-dessus de l'Arche dans le Saint des Saints, l'ensemble de ses officiers, ministres et serviteurs, que sont les lévites et les prêtres. Ensuite, Dieu s'est révélé à Israël comme *commandant dans la guerre*, en particulier lors de la sortie d'Egypte et lors de l'entrée en Canaan. De plus, Dieu gouverne Israël sur le plan *exécutif*[331]. De même que, dans la guerre, « rien ne pouvait être fait sans Ses ordres (…), lorsque l'arche et sa gloire furent placées dans le tabernacle, (c'est-à-dire lorsque le Roi d'Israël fut dans son palais), c'était

---

[330] *A.S.* II, p. 400. L'idée que, dans l'Ancienne Alliance, Dieu était le gouverneur temporel d'Israël, est enseignée avec force dans les *Letters on the Church* de Whately. Ainsi : « *The Kingdom of God (...) which was established among the Israelites of old, was 'of this world' (...). The Lord Jehovah was the King or supreme Magistrate, as well as the God, of that particular nation ; taking upon himself the administration of their affairs, and not only laying down the system of civil policy they were required to observe, but continually enforcing compliance with it* by immediate temporal rewards and punishments*, either distributed by himself, directly, or by judges and kings he appointed and controlled* » ([R. WHATELY], *Letters on the Church*, p. 5). Les mots soulignés sont presque littéralement repris par Newman dans la dernière citation. Et Whately met un lien entre ce type de gouvernement divin et le rejet de l'idolâtrie, dans le cas particulier de l'ordre donné aux Israélites de passer les habitants des villes de Canaan au fil de l'épée : « *The cause of the Israelites being sentenced, if I may so express myself, to be the executioners of the severe decree, was, doubtless, that a gross-minded unthinking people, such as they, could not in any other way have been inspired with so strong an abhorrence of idolatry, or so lively an apprehension of the divine judgments denounced against it, as by being engaged in unsparing hostility against those who were cut off for that sin, and being compelled to inflict, with their own hands, the heavy punishment which, they were all along assured, awaited themselves, should they fall into similar transgression* » (*id.*, p. 9).

[331] Les termes utilisés par Newman pour les divers pouvoirs temporels sont ici déroutants : « Nous avons été retenus si longtemps en cette nécessaire description de la présence du Roi Divin en Sa cour et à la guerre, que nous ne serons pas capables de Le considérer comme législateur et gouverneur d'Israël – Mais je puis avoir le temps de diriger votre attention sur ses actes comme juge et conseiller – en fait comme tête de ce que, dans un gouvernement terrestre, nous appellerions l'*exécutif* » (*A.S.* II, p. 405). Il reviendra dans les sermons suivants sur les fonctions de *législateur* et de *gouverneur*, y incluant en fait les pouvoirs législatif et judiciaire de nos « gouvernements terrestres », tandis que le terme de *juge* est sans doute à prendre au sens biblique de chef, donc de « tête de l'exécutif ».

toujours Lui et non un homme qui dirigeait les affaires de la nation »[332]. Newman constate alors le statut subordonné des autorités humaines :

> Puisque donc le Seigneur Jehovah était leur vrai Roi, il s'ensuivait que toutes les autorités humaines étaient simplement Ses délégués, désignés par Lui – Dès lors Il les désignait et les déposait selon son bon plaisir, les punissant selon qu'il le jugeait bon, suscitant parfois des messagers extraordinaires et des instruments pour faire Sa volonté – accomplissant parfois cette volonté sans instrument du tout – Dès lors dans les cas difficiles Il fut référé comme l'arbitre ultime de toutes les causes (…) et après examen attentif des livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, nous trouverons que pratiquement *rien* n'est fait sans des directions spéciales de leur Roi Tout-puissant[333].

5° Sur les lois protégeant la théocratie (n. 142)

Le Seigneur est un Dieu vivant, un Roi actif et vigilant. Non pas une divinité lointaine et inactive, mais une *providence* qui voit tout, qui entend tout, qui fait tout. Tel est l'enseignement qui résulte des aspects de la théocratie considérés jusqu'ici. Cet enseignement était la quatrième doctrine de religion naturelle dans le sermon consacré à ce sujet[334].

Newman traite ensuite des moyens par lesquels Dieu s'est manifesté comme *gouverneur moral*, ce qui correspond à la troisième vérité de religion naturelle. Dieu s'étant montré providence, il semble raisonnable qu'il requière la reconnaissance de Son peuple, au contraire de ce que font les païens. Pour ce faire, il ne suffit pas à Dieu d'avoir révélé sa présence attentive, car « le cœur humain ne se fond pas si facilement dans l'amour divin et dans la sainte foi – Il ne suffisait pas de les nourrir, de les guider, de combattre pour eux, de les instruire – quelque chose de plus était requis pour la Fonction royale – un code de lois, de punitions, de jugements »[335].

En particulier, puisqu'Israël vivait en régime théocratique, l'idolâtrie était, non pas seulement un péché envers Dieu, mais aussi une désobéissance envers l'autorité du monarque. En

---

[332] *A.S.* II, p. 405.

[333] *A.S.* II, p. 405-406.

[334] Bien d'autres aspects de la vie d'Israël, et du gouvernement par Dieu, donnent force à cette même vérité. Par exemple, les indications minutieuses relatives au tabernacle et aux cérémonies du culte : « Quel était, dis-je, le sens de cette précision, sinon d'écarter ces idées auxquelles menait l'idolâtrie, et qui sont très communes (je le crains), même chez nous, selon lesquelles Dieu regarderait les grandes choses et non les petites – selon lesquelles il ne regarderait pas à la masse, à la foule de l'humanité – comme s'il ne gouvernait pas leurs déplacements et n'avait pas d'égards pour leurs chemins – comme s'Il était négligent pour les petits péchés, comme s'Il ne voyait pas, ne retenait pas, ne punissait pas ? » (*A.S.* II, p. 409). Il montra aussi sa présence de Dieu vivant par des actions. Outre ses exploits guerriers, les miracles accomplis au désert méritent une attention, et spécialement le don de la manne, parce que, étant accordée pour un jour à la fois, elle apprit au peuple à attendre de Dieu leur pain quotidien. L'institution d'aller trois fois par an à Jérusalem manifeste aussi cette providence de Dieu, en particulier selon cette recommandation : « aucun homme ne désirera ton pays, lorsque tu monteras pour apparaître devant le Seigneur ton Dieu trois fois dans l'année » (Ex 34, 24). De même, « un miracle est régulièrement accompli pour imprimer sur eux la providence de Dieu », miracle impliqué dans le commandement de ne pas cultiver la terre la septième année, avec la promesse que lors de la sixième année, la terre produira une quantité suffisante pour trois ans.

[335] *A.S.* II, p. 410.

conséquence, elle devait être considérée comme haute trahison, et était punie de mort[336]. La loi manifeste de plusieurs façons le caractère détestable de ce crime. Les êtres les plus chers ne peuvent être épargnés, mais doivent être dénoncés sans pitié ; les villes d'Israël qui deviendraient idolâtres doivent être détruites, et plus jamais reconstruites. Pour les mêmes raisons, tous les crimes impliquant un mépris de Dieu recevaient la peine due à la trahison. Ainsi du blasphème, mépris du nom du Roi ; ainsi de l'infraction au sabbat, mépris du jour du Roi ; ainsi pour les trois crimes spéciaux de l'idolâtrie, l'impureté, la sorcellerie et la cruauté, qui sont particulièrement des insultes envers le Roi pur et saint d'Israël.

6° Sur les sanctions temporelles de la loi juive (n. 143)

Comme pour tout le reste de la théocratie, certains châtiments sont proprement miraculeux. Dieu ne punit pas seulement par des moyens humains, mais parfois par lui-même. Il y a en effet dans la loi certaines « déclarations que Dieu fit aux Juifs en tant que leur Roi temporel, de bonheur ou malheur présent et miraculeux selon qu'ils obéissaient ou désobéissaient à la loi qu'Il leur avait donnée, pour leur montrer qu'Il était aussi fort qu'Il le disait et pourrait soutenir Ses lois sans l'aide de ces instruments humains »[337].

Newman cite alors de longs passages (parmi beaucoup d'autres possibles, dit-il, et notamment la majeure partie du livre du Deutéronome). Il classe ces passages en deux grandes catégories, ceux qui se rapportent à la nation entière et ceux qui se rapportent aux individus. Les premiers sont eux-mêmes divisés en annonces relatives à la santé ou à la maladie ; puis à la richesse ou au manque ; enfin à la paix ou au carnage. Les passages relatifs aux individus sont, par exemple, la promesse de longs jours pour ceux qui observent le cinquième commandement, ou encore la punition dans des cas où le magistrat terrestre ne peut détecter le crime, comme la détection miraculeuse de la femme adultère. Quant à l'idolâtrie, objet d'horreur spéciale, ceux qui la commettent incluent toute leur famille et leur postérité dans une ruine commune, et ce jusqu'à la quatrième génération (cf. Ex 20, 5)[338].

---

[336] Comme Newman l'avait déjà remarqué en effet « *Directly He became the* King *of Israel, idolatry or the worship of other gods was (so to say) high treason – for it was dishonoring the sovereign – thus the worship of God was (as it were) loyalty – idolaters were traitors and rebels* » (*A.S.* II, p. 401). C'est là une idée contenue dans l'ouvrage de Whately : « *In a nation whose supreme civil magistrate is God himself, it is plain, as Warburton and others before him have remarked, that the worship of false gods is high treason,- blasphemy, sedition, and violation of religious ordinances, rebellion against the lawful ruler* » ([R. WHATELY], *Letters on the Church*, p. 10).

[337] *A.S.* II, p. 417.

[338] Newman se montre ici soucieux de rencontrer l'apparence d'injustice que peut revêtir cette mesure aux yeux des chrétiens. Ses propres paroles peuvent être citées : « Observons que dans ce cas le Roi d'Israël prit toujours l'affaire en mains propres – de peur que les hommes se plaignent de souffrir sur terre des péchés de leurs pères, Lui-même infligeait la punition et aucun homme n'avait de pouvoir député venant de Lui ! – Et il n'y a pas l'ombre d'une objection qui pourrait être faite à juste titre à ceci – la prospérité temporelle était un *don* de Dieu – tous les hommes méritent bien pire que la mort temporelle, et s'ils meurent avec des esprits renouvelés et croyants Dieu réparera en une autre vie pour leurs afflictions inhabituelles ici-bas – Si donc il choisit afin de marquer son horreur de l'idolâtrie, d'étendre le châtiment aux enfants de l'offenseur, c'est seulement ce qu'Il fait

Pour Newman, ce système de récompenses et de châtiments certains et immédiats est sans doute le moyen le plus efficace que l'on pouvait imaginer pour faire des Juifs les témoins du Dieu unique sur terre :

> En effet, si nous ne connaissions pas l'extrême faiblesse et le péché du cœur humain, nous dirions qu'il ne pouvait pas manquer de réussir son objectif – car il semble presque inconcevable que les hommes courent dans une désobéissance ouverte avec la conviction que la lourde colère de Dieu tombe d'un coup sur eux, les affligeant en ces choses qui leur sont les plus chères – santé, confort terrestre, amis, famille, et prospérité générale[339].

A défaut de pouvoir étendre son examen aux psaumes et aux prophètes pour illustrer cette doctrine, Newman conclut son sermon par les exemples de Datân et Abiram, ainsi que d'Akân, où l'intervention miraculeuse de Dieu s'est manifestée. Ensuite, il exprime sa conviction que « c'est la particularité la plus frappante du système juif – c'est la consommation et toute la force de la théocratie »[340].

7° Sur le sabbat, comme signe de la création pour les païens (n. 145)

Newman passe ensuite à une institution qui a pour effet d'être « un signe stable pour toutes les nations de l'existence du Dieu unique, le créateur du ciel et de la terre », à savoir le sabbat. Il fallait en effet contrecarrer l'idée, courante parmi les nations, que le ciel et la terre n'avaient pas de créateur, idée que Newman considère comme un effet évident de l'oubli de Dieu que constitue l'idolâtrie. Le sabbat fut comme institué dans le but de rappeler cette vérité aux nations. Cette vérité était la première de celles que Newman reconnaissait appartenir à la religion naturelle. Il renvoie d'ailleurs à la preuve qu'il en avait donnée dans le sermon consacré à ce sujet.

Les développements sur les rites et sur la théocratie ont surtout été mis en rapport, non pas avec les païens, mais avec les Juifs eux-mêmes, comme des moyens d'enseigner Israël concernant la présence et la justice efficace de Dieu. Au moment où il aborde le sabbat considéré comme signe de l'existence d'un créateur pour les nations, Newman fait cependant retour sur les sermons précédents. Il signale que ce qu'il y a dit s'applique aussi aux païens. Les Juifs en effet,

> ne devaient pas seulement connaître la vérité et ensuite cacher leur lumière mais la placer sur une colline, comme un signe pour toute la terre. – Ceci, ils seraient à même de le faire de beaucoup de manières – leurs rites particuliers et leur culte attireraient l'attention des

---

constamment dans les affaires humaines, rendant les hommes dépendants les uns des autres et faisant que le fils profite ou souffre de la bonne ou de la mauvaise conduite du père » (*A.S.* II, p. 421).

[339] *A.S.* II, p. 421.

[340] *A.S.* II, p. 421. Newman dit qu'il aurait pu aussi décrire « leurs dons, leurs offrandes et leurs sacrifices, en lesquels tous il y avait beaucoup pour imprimer sur eux leur complète dépendance envers la providence, et pour leur rappeler que toutes les bonnes choses viennent de Sa main » (*A.S.* II, p. 424). Il inclut donc ici une considération sur les rites. De même, dit-il, il aurait pu parler de l'accomplissement des prophéties.

> païens, les miracles aussi qui étaient accomplis parmi eux, et la providence extraordinaire qui veillait sur leur pays exciterait crainte et vénération[341].

Les institutions d'Israël, la théocratie, les miracles, le culte, tout est considéré à deux points de vue. D'abord en ce que cela enseigne le peuple d'Israël, ensuite, en ce que cela éclaire les païens. Bien que le sabbat soit surtout considéré comme signe pour les païens, la fin du sermon indique que le sabbat se révèle utile pour les trois objectifs reconnus à l'économie juive, séparation, enseignement, témoignage :

> L'institution du sabbat était donc un moyen principal dans la providence de Dieu pour séparer les Juifs des autres peuples, leur rappelant continuellement le Seigneur Créateur du ciel et de la terre, et plaçant devant les esprits des idolâtres autour d'eux cette doctrine fondamentale de toute religion[342].

La raison donnée au sabbat est que Dieu se reposa le septième jour. Ainsi le sabbat est signe de la création. Newman passe en revue les textes d'Écriture sur le sabbat. Il constate d'abord que le sabbat était un signe, pour le monde entier, de la création, et pas seulement un jour de dévotion. Ensuite, c'était un des devoirs les plus impératifs que de mettre à part le septième jour pour un repos complet de tout travail, ce qui se voit par le rappel constant de ce devoir, mais aussi par les peines sévères qui en suivent l'infraction. Le sabbat était aussi un signe pour eux de leur élection et de leur consécration exclusive à Dieu. Enfin, la rupture du sabbat et l'idolâtrie étaient apparentées. Voilà pourquoi elles étaient si souvent mentionnées ensemble : « en transgressant le sabbat, on rejetait le Seigneur Jéhovah, le Créateur – par l'idolâtrie, on prenait un autre dieu »[343]. Dans beaucoup de passages, de plus, le péché de prendre d'autres dieux est lié à la négligence du jour du sabbat.

Le sabbat attirait particulièrement l'attention des païens :

> Comme cette consécration d'un jour sur sept à une abstention parfaite de tout travail était totalement différente des pratiques des autres nations, elle attirait leur attention et leur surprise, les excitait à enquêter sur son sens et son origine, et ainsi répondait à l'objectif voulu de tourner les pensées des hommes vers la création et vers Celui qui la créa[344].

De fait, il est rare, en effet, qu'un écrivain païen ne mentionne les Juifs sans mentionner leur observance du sabbat. Ils sont d'ailleurs appelés les observateurs du sabbat.

---

[341] *A.S.* II, p. 425. De même, lorsqu'il récapitule la série dans le sermon 8, Newman déclare : « Sa grandeur temporelle non seulement préparait la nation à être proclamée Sa gloire à toute la terre, mais aussi elle-même proclamait de fait Sa gloire – les miracles et les œuvres merveilleuses étaient calculées pour impressionner les esprits des Juifs, mais aussi pour impressionner directement (sic) les esprits des païens » (*A.S.* II, p. 434).

[342] *A.S.* II, p. 430.

[343] *A.S.* II, p. 429.

[344] *A.S.* II, p. 426.

8° Sur la fidélité etc. de Dieu montrée aux païens dans ses rapports avec Israël (n. 149)

Alors que l'institution du sabbat informe les païens que Dieu est le créateur, l'économie juive les informe aussi que Dieu est un gouverneur et un protecteur. Tel est le sujet du sermon suivant, que Newman pensait être le dernier. Il focalise son enquête :

> Pour parler du gouvernement moral de Dieu, il serait nécessaire de montrer Sa sainteté, Son amour, Sa justice, Sa vigilance, Son soin, Sa vérité. – Mais comme la plupart ont déjà été considérés en quelque degré et que mon temps est restreint, je me limiterai à Sa vérité ou fidélité – qui est un attribut très caractéristique de Dieu dans l'économie juive et qui doit être une particularité très frappante aux yeux des païens. – Par la fidélité de Dieu à Israël, j'entends la manifestation de Sa puissance et de Son amour pour accomplir l'alliance de protection qu'il avait faite pour eux[345].

L'idée est que Dieu continue à manifester sa faveur à Israël malgré ses péchés répétés. Il se souvient de Son alliance pour toujours. Telle est la raison pour laquelle Dieu a continué de protéger la descendance d'Abraham malgré leurs nombreuses transgressions. Newman énumère certaines de ces transgressions remarquables, que Dieu a pardonnées. Ainsi, Abraham renie deux fois Sarah, mais Dieu agit. Jacob se montre trompeur dans l'obtention de la bénédiction paternelle, ce « droit de naissance de l'alliance, cette faveur temporelle de Dieu qui avait été héritée par lui-même à partir d'Abraham son père »[346]. Simeon et Levi se conduisent honteusement envers les Sichémites. Les Israélites provoquent Dieu à la mer Rouge. Et Newman conclut : « L'objet de Ses miséricordes continues envers Israël était d'accomplir Sa promesse et de faire connaître Sa puissance, à laquelle, autrement, les hommes n'auraient pas cru »[347].

Est-ce un encouragement au péché ? Non, répond Newman, si l'on regarde l'histoire qui suit la sortie d'Egypte : « bien que, comme un corps, ils étaient toujours préservés et soutenus, cependant, sur les transgresseurs, les jugements les plus terribles étaient exécutés », et « ils étaient même menacés de rejet final en tant que peuple de Dieu (…), s'ils persistaient dans le péché »[348]. L'histoire sacrée manifeste cette fidélité de Dieu envers Israël à la face des païens. Après l'épisode du veau d'or, Dieu pardonne sur base de l'intercession de Moïse, faite au nom de l'alliance, mais *aussi* en raison de ce que pourraient dire les Egyptiens. Dans le livre des Nombres de même, le Seigneur pardonne sur base de la parole de Moïse : les nations diraient que le Seigneur n'a pas été capable de conduire Israël dans le pays qu'il leur a

---

[345] *A.S.* II, p. 434. « Peut-être aucun attribut ne devait donner des idées aussi exaltées de Lui aux païens que Sa fidélité – car elle implique puissance, sagesse, connaissance, vigilance – le pouvoir d'accomplir ses objectifs, même longtemps différés, de poursuivre fermement un objet durant une série d'années – il manifestait un Dieu qui se souvient (*mindful*) – et dès lors suggérait à toute conscience coupable la terrible réflexion, que, s'Il se souvenait dans le bien, Il pourrait aussi se souvenir en punissant – et n'épargnerait en aucun cas le coupable » (*A.S.* II, p. 434).

[346] *A.S.* II, p. 435.

[347] *A.S.* II, p. 436.

[348] *A.S.* II, p. 436.

promis. Les écrits des prophètes sont remplis d'allusions à ce sujet, ainsi que le livre des psaumes. Newman répète la raison de la manifestation de cette fidélité :

> prouver à toute la terre qu'Il pouvait faire à Ses créatures un bien durable ou du mal – et ainsi, comme l'institution du sabbat parmi les Juifs était un mémorial pour les païens de la création par Lui du ciel et de la terre, ainsi toute l'histoire de l'Église juive était une grande illustration de Son gouvernement moral et du soin continuel envers le monde qu'Il avait créé, montrant qu'Il n'avait pas fait Son œuvre pour se retirer d'elle, mais qu'Il était toujours le préservateur et le juge des hommes comme il en avait été le Créateur[349].

Bref, Israël bénéficie de la fidélité de Dieu, mais c'est en vertu de l'objectif de l'alliance, qui est de manifester cette fidélité à toutes les nations.

Transition

Newman s'est donc livré à une large enquête concernant la raison d'être de l'Église juive du point de vue de la manifestation au monde des vérités de ce qu'il a appelé auparavant la religion naturelle. Cette enquête était menée avec la conscience d'un parallélisme avec l'Église chrétienne, destinée, elle, en outre, à manifester au monde les vérités relatives à la Rédemption. Newman est à la fin de sa cure à *Saint Clement's*. Il n'y aura pas de suite immédiate à cette enquête. Avait-elle pour but de mener ensuite une enquête équivalente pour l'Église chrétienne, considérée en tant que système divin de moyens et de fins ? Les œuvres de Butler et de Whately, qui l'ont marqué en effet, éclairent, du moins, chacune à sa manière, l'Église chrétienne à la lumière de l'Église juive. Déjà, dans les sermons sur l'Église juive, certains parallélismes sont explicitement établis. Cependant, c'est davantage le caractère spirituel et invisible de l'économie chrétienne que Newman met en avant lorsqu'il la compare à l'économie de la loi juive. C'est ce qui ressort des diverses comparaisons jalonnant cet ensemble de sermons.

c. Les comparaisons avec la nouvelle alliance

Cette enquête concernant Israël en tant que peuple témoin pour les païens manifeste certaines opinions de Newman relativement à la nouvelle alliance, conclue dans le Christ. Le prédicateur se doit, en effet, de tirer les leçons de ses découvertes pour les fidèles à qui il s'adresse et qui appartiennent, eux, non à l'alliance mosaïque, mais à la chrétienne.

1° L'élection chrétienne et le baptême

Le sermon sur la mise à part des Juifs par rapport aux païens (n. 135) se termine par une description de la mise à part des chrétiens. Comme les Juifs, en effet, nous sommes choisis, séparés, consacrés au service de Dieu, éduqués à la sainteté. Comme eux, nous sommes environnés d'ennemis, non plus terrestres, mais spirituels. Comme eux, nous sommes tentés

[349] *A.S.* II, p. 437-438.

par l'idolâtrie, celle, spirituelle, d'aimer nos proches plus que Dieu. Comme eux, nous avons un Protecteur puissant pour nous défendre.

Newman cite la parole de St Paul aux Ephésiens, selon laquelle les chrétiens sont choisis « avant la fondation du monde afin d'être saints » (Ep 1, 4). Newman vise-t-il le baptême ? A première vue, non. Ce sont « les croyants spirituels et humbles » qui « peuvent bien prendre plaisir à la pensée qu'ils ont été les objets des promesses de Dieu longtemps avant qu'ils soient nés »[350] ; et plus loin, c'est « tous ceux qui sentent l'œuvre de l'Esprit du Christ en eux attirant leur esprit à des pensées hautes et célestes », qui « peuvent bien se réjouir dans leur élection en Jésus-Christ »[351]. Le baptême n'est pas cité. Cependant, il n'est pas parlé non plus de prétendus baptisés non spirituels, qui ne seraient *pas* élus. Simplement, il se peut que, au contraire des spirituels, ils ne se « réjouissent » pas de leur élection.

Un peu plus loin, en effet, l'élection n'est pas présentée comme l'élection à la gloire éternelle, car demeure la crainte de « quitter la grâce » et de « faire naufrage dans la foi ». Même les spirituels ne sont pas assurés d'entrer dans la gloire. Il s'agit plutôt de l'élection gratuite à la « lumière de l'Évangile », comme l'indique le passage suivant :

> Voyez comme Il veut notre salut en ce qu'Il a pourvu un remède pour nos besoins longtemps avant que nous existions nous-mêmes – Il a prévu le péché et l'errance de l'humanité, et en Christ Il nous a élus hors du monde – Qui peut dire pourquoi nous avons été choisis, plus que d'autres nations ? qui peut dire pourquoi nous avons la lumière de l'Évangile, tandis que l'Inde et les îles se trouvent toujours dans les ténèbres ? – C'est son propre amour gratuit par lequel il nous a aimés, que personne ne peut comprendre, qui surpasse la connaissance[352].

La nation anglaise fait partie de l'élection dont il parle, en tant que cette nation a reçu le « remède » de l'Évangile, ce qui implique que l'élection est liée à l'Église visible, et donc au baptême. De plus, la finale applique cette élection à *tous* les fidèles. S'adressant à « chacun » en effet, Newman déclare :

> Vous avez été séparés du monde, mais c'est pour la sainteté – séparés vous devez l'être ; c'est fait – vous ne pouvez le défaire – soyez en donc sûrs, si ce n'est pas pour la sainteté, c'est pour la colère – Les chrétiens irréligieux seront objets spéciaux de punition divine au dernier jour, ils auraient pu être éminemment saints, ils seront condamnés d'une condamnation dix fois plus grande – La pensée de ces choses est des plus terribles – puisse-t-elle par la grâce nous éveiller à une nouveauté de vie et à un parcours conséquent de foi et d'amour saint[353].

Le message de cette finale de sermon est conforme à celui du sermon 118, prêché moins de trois mois auparavant. Le baptême est le sceau de l'élection divine, mais cette élection ne suffit pas pour le ciel. Encore faut-il être des « saints », des « croyants spirituels et humbles ». Il y a cependant une différence. Newman évite de laisser entendre que les baptisés doivent

---

[350] *A.S.* II, p. 392.
[351] *A.S.* II, p. 393.
[352] *A.S.* II, p. 392-393.
[353] *A.S.* II, p. 393.

connaître une « régénération » plus complète. Newman, dans ce sermon 135, est comme à mi-chemin entre les sermons 118 et 144. Dans ces trois sermons, l'élection elle-même à ces privilèges constitue une responsabilité « terrible », bien plus qu'une raison de s'endormir dans une fausse paix. Encore une fois, la régénération baptismale n'empêche pas de prêcher la nécessité de la sainteté en vue du ciel.

2° Le rite chrétien de la Cène

A la fin du troisième sermon, Newman fait allusion à l'opinion selon laquelle il est étonnant que les Juifs étaient si désobéissants, étant donné qu'il n'était requis d'eux qu'un culte tout extérieur. Mais avant de dire qu'il était facile de suivre leurs préceptes rituels, il faut se demander si les chrétiens suivent les leur :

> Je ne citerai pas le cas d'un service fastidieux, comme beaucoup étaient exigés des Juifs, comme d'aller à Jérusalem de tous les coins du pays trois fois par an, mais disons que, non seulement le Souverain du monde, mais Dieu notre Sauveur, le rédempteur des pécheurs, nous supplie avec amour d'observer quelque rite léger en *mémoire* de Lui, serions-nous si prompts à le faire ?

Newman fait allusion ici au sacrement de la Cène. Or, dit-il, des multitudes, « qui ayant reçu des motifs immensément plus contraignants que les motifs juifs, et dans un rite bien plus simple qu'aucun rite juif, se détournent pourtant de l'invitation du Maître de la fête, et s'en vont dès que le service ordinaire du jour est accompli, sans rester pour la communion du corps et du sang de *Celui* qui est mort pour eux »[354]. Newman attribue ce refus de communier à un refus de se réformer, de devenir obéissant à Dieu. Il met en garde de ne pas croire que ce médicament ait un pouvoir miraculeux pour sauver l'âme à l'heure de la mort si l'âme est morte dans ses péchés, et il prévient que l'on ne peut changer ainsi sa volonté sur commande.

D'autre part, Newman exprime sa conception de la Cène en termes élevés :

> Je veux rappeler que la Cène du Seigneur n'est pas seulement un *rite*, comme les cérémonies juives, pas une cérémonie extérieure, pas un signe pur et simple, mais un sacrement puissant et efficace – un moyen de grâce – un gage et un sceau de pardon[355].

Newman veut que ses fidèles aient une haute idée du sacrement de la Cène et de son efficacité. Seulement, il ne précise pas en quoi elle est un moyen « efficace » de grâce. Les termes ne sont pas expliqués. Durant toute la période de *Saint Clement's*, d'ailleurs, jamais Newman n'a développé pour ses fidèles sa conception de la Cène[356]. Celle-ci est surtout considérée ici comme moyen de s'engager envers Dieu, de ratifier ses engagements de baptême.

---

[354] *A.S.* II, p. 398.
[355] *A.S.* II, p. 399.
[356] Il reviendra le 11 mars 1827 prêcher un sermon sur les sacrements, où il précisera le sens des mots qu'il emploie ici, et qui se trouvent dans le catéchisme de l'Église d'Angleterre.

3° Le Royaume du Christ n'est pas de ce monde

Le début du quatrième sermon (n. 139), consacré à la théocratie juive, signale que, si la théocratie est le trait le plus frappant de l'économie juive, elle est aussi la différence caractéristique entre celle-ci et l'économie chrétienne :

> En d'autres points elles s'accordent – l'une n'étant que l'accomplissement de l'autre – mais en ceci elles sont assez distinctes – le Royaume du Christ n'est pas de ce monde – le Royaume du Dieu d'Israël est de ce monde. – Christ est invisible, Il n'a pas de pompe, Il ne crie pas ni ne s'élève, ni ne fait entendre sa voix dans la rue (Is 42) – Il a toujours une voix faible – Mais en Israël Jehovah n'était pas seulement connu comme le vrai Dieu, mais comme un grand Roi, le Seigneur des armées dont le nom était terrible pour les païens. Il montrait Sa puissance et Son pouvoir glorieux et faisait entendre Sa voix, et il infligeait une punition présente sur les délinquants – Les punitions du Christ sont pour une vie future[357].

La conclusion de ce sermon est consacrée à ce Règne de Dieu en Christ. L'annonce, par Jean-Baptiste, puis par le Christ, du Royaume de Dieu implique qu'un autre Royaume devait venir dont Dieu serait aussi le Roi. Daniel l'avait annoncé. Newman contraste ces deux Royaumes selon leur extension. L'ancien Royaume de Dieu était doublement déficient en effet : il ne concernait qu'Israël, et donc n'était pas universel, il était temporel et de ce monde, et donc ne pouvait durer toujours :

> Le Royaume du Christ, dès lors, le Royaume de *Dieu en Christ*, combla ces déficiences – il n'a pas de palais visible, de trône ou de gloire de Dieu et dès lors peut *s'étendre à toute la terre* – c'est un Royaume qui n'est pas de ce monde périssable mais de l'âme immortelle, et dès lors peut durer pour toujours[358].

La manifestation du Christ est spirituelle, poursuit le prédicateur. Elle est donnée à l'homme intérieur. Alors que Newman a déjà parlé de l'Église visible, ce n'est pas spontanément à celle-ci qu'il pense lorsqu'il parle du Règne du Christ, mais à la relation personnelle entre le Roi et le croyant. C'est qu'il considère le Royaume du Christ surtout en ce qu'il n'est pas, un Royaume de ce monde, c'est-à-dire qui se fait voir du monde, comme l'était celui de Dieu en Israël. Au contraire, le Royaume du Christ est perçu seulement par l'homme intérieur. Newman n'articule pas encore, ici du moins, Église visible et Église invisible comme étant les deux faces d'une même réalité. Ceci est conforme au constat que nous avions fait auparavant. Si le baptême introduit dans le Royaume du Christ, les diverses institutions de l'Église visible n'ont pas aux yeux de Newman de rapport direct avec ce Royaume. Hormis le baptême, la grâce spirituelle ne semble pas *donnée* dans les signes visibles. Hormis le baptême, les signes

---

[357] *A.S.* II, p. 400-401. L'influence des *Letters on the Church* est perceptible ici. Par exemple : « *It has always appeared to me (...) that the whole interpretation turns on the change from the system of temporal rewards and judgments, to that of eternal ones hereafter, which formed the sanction of the Gospel* » ([R. WHATELY], *Letters on the Church*, p. 15).

[358] *A.S.* II, p. 406. Cette dernière remarque semble contraster avec l'enseignement sur le Royaume médiateur. Celui-ci ne devait durer que jusqu'à la fin du monde, tandis que maintenant, mis en rapport avec « l'âme immortelle », il semble ne pas avoir de fin. Newman continuera cependant à distinguer les deux Royaumes du Christ, et il n'est pas sûr que l'expression « pour toujours » signifie plus ici que « jusqu'à la fin du monde ».

visibles semblent plutôt des *occasions* pour le cœur de s'ouvrir à la grâce invisible, indépendante des signes.

Le même enseignement ressort de la finale du 5e sermon, sur la présence de Dieu pour Israël et pour les chrétiens. D'une part, Dieu est aussi présent pour les chrétiens qu'il l'était pour les Juifs : « l'œil éternel est sur nous », et Dieu « a une voix dans nos mouvements, et un bras puissant », et si nous sommes malades, en dépit de toutes les causes secondes, « cela vient de Dieu et cela tend à nous éprouver, à nous préparer pour le ciel ou pour l'enfer ». D'autre part, cependant, au contraire de l'économie juive, Dieu « a retiré son bras visible pour un temps »[359]. Pour celui qui est illuminé par l'Esprit, « l'événement le plus ordinaire de la journée est relié avec un monde futur »[360]. Ainsi, Dieu est tout aussi présent à l'Église chrétienne qu'à l'Église juive. Seulement, ce n'est pas d'une manière visible. Le caractère spirituel de sa présence est plutôt considéré comme indépendant de toute visibilité extérieure, ce qui confirmerait que les diverses institutions de l'Église visible ne sont pas encore une donnée articulée de sa pensée ecclésiologique.

La finale du sermon 6, consacré aux sanctions miraculeuses de la loi juive, revient sur le sujet des jugements de Dieu, visibles et présents chez les Juifs, invisibles et futurs chez les chrétiens. Il dénonce une opinion à ce sujet :

> Beaucoup de personnes en effet parlent de l'alliance chrétienne comme étant moins terrible dans ses punitions que la juive – et imaginent, parce qu'elle comporte plus de miséricorde que dès lors elle contient moins de sévérité envers le délinquant. Mais je confesse que je ne peux voir qu'elle est moins terrible dans ses dénonciations parce que l'accomplissement en est invisible, non pas visible, futur, non pas présent – et je ne peux comprendre comment on peut dire qu'elle a adouci les rigueurs de la loi juive, lorsque le Christ n'annonce pas une simple punition temporelle (comme le fit Moïse) mais une punition éternelle – Moïse avait dit 'craignez celui qui peut tuer le corps, à savoir Dieu' – mais le Christ, considérant la mort du corps comme chose négligeable en comparaison des terreurs qu'Il a révélées, nous demande de craindre plutôt Celui qui, après avoir tué, a toujours le pouvoir de jeter en enfer (Lc 12).

Bref, il ne faut pas comprendre la miséricorde de la nouvelle alliance comme si elle dispensait de la croissance en sainteté. Si les Juifs ont pu croire, ajoute Newman, que Dieu ne mettrait pas ses menaces à exécution, l'état actuel de la terre sainte montre que la prophétie était réelle. Et dès lors, les chrétiens ne doivent pas s'imaginer que, parce que Dieu est miséricordieux, il ne punira pas[361].

---

[359] Newman vise en particulier le fait que nous ne sommes plus condamnés à une mort temporelle pour l'idolâtrie. Seulement, déclare Newman, cette mort temporelle « n'était rien, comparée aux terreurs de cette venue future, lorsque le système présent des choses sera brisé et que nous Le verrons venir dans la colère, Lui en qui maintenant nous ne croyons pas » (*A.S.* II, p. 415).

[360] *A.S.* II, p. 414-415.

[361] Newman cite ici l'Épître aux Hébreux : « Prenez garde de ne pas refuser d'écouter Celui qui parle. Si ceux, en effet, qui ont refusé d'écouter celui qui promulguait des oracles sur cette terre n'ont pas échappé au châtiment, à combien plus forte raison n'y échapperons-nous pas, si nous nous détournons de Celui qui parle des cieux » (Hb 12, 25).

Il en va de même, à l'inverse, pour les récompenses. Aucun des cinq livres de la loi ne promet une seule fois la vie éternelle aux Juifs[362]. La raison la plus évidente était que la loi ne pouvait la donner, car elle ne comportait aucune révélation d'un sauveur. C'est seulement à travers le Sauveur que nous obtenons la vie éternelle. « Si la loi avait promis le bonheur éternel, il semble y avoir peu de doute que les Juifs auraient pensé que la loi l'accordait – ils auraient imaginé que leurs propres services pitoyables et occasionnels, leur pauvre obéissance à la loi, obtenait le ciel pour eux »[363]. C'était d'ailleurs le cas lors de la venue du Christ pour les Juifs qui, de fait, croyaient à la vie éternelle, mais ne tenaient pas compte des annonces prophétiques d'un Rédempteur.

La fin du sermon 8, consacré à la fidélité de Dieu, contraste à nouveau les deux alliances, selon le genre de promesses qui y est contenue : biens temporels visibles pour Israël ; biens spirituels invisibles pour les chrétiens. De même que Dieu s'est montré fidèle à Ses promesses envers Israël, il se montrera fidèle à celles qu'il a faites envers nous. L'Ancien Testament parle beaucoup de promesses de biens temporels. Si nous ne devons pas croire qu'elles s'adressent à nous, nous devons croire fermement qu'Il sera aussi fidèle à ses engagements d'alliance qu'Il l'a été envers Israël. Or, quels sont ces engagements ? Newman répond : « Il nous donnera des bénédictions bien plus grandes que celles promises à Israël : le réconfort de Sa grâce intérieure, et le sang précieux du Christ pour laver nos péchés, et un cœur nouveau, et l'espérance du ciel éternel »[364].

La fidélité de Dieu vaut non seulement pour les individus, mais aussi pour l'Église comme telle :

> Tandis que nous observons la constance de Sa parole envers Israël, nous pouvons nous sentir satisfaits que ce Saint Guide et Consolateur qui a été donné à l'Église chrétienne demeurera aussi sûrement avec nous que la colonne de nuée et que la gloire de la présence de Dieu sur l'arche le firent avec les Israélites – et que bien que 1800 ans ont presque passé depuis que ce Saint nous a été donné, il est toujours présent et sera présent pour nous toujours jusqu'à la fin du monde, pour stimuler nos cœurs à des pensées spirituelles, et nous diriger dans la vérité et nous sanctifier pour le Royaume des cieux[365].

Dieu n'abandonnera jamais l'Église chrétienne. Newman en est convaincu. Seulement, si la présence de Dieu est invisible, si le Royaume n'est pas de ce monde, comment l'Église peut-elle être guidée ? Alors que le peuple d'Israël avait la colonne de nuée, Newman n'est pas explicite relativement aux signes visibles de l'Église chrétienne. Il met davantage en valeur la présence intérieure du Christ. Il y a cependant des signes : le baptême et la Cène, bien que cette dernière ne soit pas expliquée. Il y a aussi des signes de la résurrection.

---

[362] « Ils l'ont obtenue en effet, précise Newman, mais ceci est une autre question ; ce ne leur était pas promis » (*A.S.* II, p. 423).

[363] *A.S.* II, p. 423.

[364] *A.S.* II, p. 438. C'est ici une des expressions typiques des trois privilèges évangéliques d'après Newman.

[365] *A.S.* II, p. 438.

4° Le dimanche et le chrétien, signes de la résurrection

La conclusion du septième sermon, sur le sabbat (n. 145), concerne le mémorial de la résurrection. Le sabbat n'est plus d'application pour nous. La parole du Christ en croix « Tout est accompli » veut dire que « tous ces types et ces rites furent accomplis et complétés – et le sabbat juif se termina avec le reste »[366]. Le dimanche est considéré, non seulement comme ayant pris la place du Sabbat, mais comme institué par le Christ :

> Mais il ne laissa pas longtemps Son Église sans un jour de dévotion, car ressuscitant le troisième jour très tôt le matin, Il le consacra pour Lui-même en mémoire de Sa résurrection des morts pour tous les âges de Son Église[367].

Il y a cependant un mémorial de la résurrection du Christ encore plus significatif que le dimanche et que le jour de Pâques, ajoute Newman :

> Chaque chrétien peut être et est tenu d'être lui-même personnellement un signe de la résurrection du Christ – de même que le sabbat était un type du repos de Dieu après la création, ainsi devons-nous être un type de la résurrection du Christ, un emblème, un monument à lire et à voir par tous les hommes (2 Co 3), par une vie spirituelle et sainte[368].

Durant toute cette série, Newman a scruté le système constitué par l'alliance juive, pour voir dans quelle mesure il était adapté aux objectifs de la providence divine dans le choix d'Israël. Cette enquête lui a permis de montrer à ses fidèles ce qui restait valable dans l'alliance juive pour l'alliance chrétienne, ainsi que ce qui était essentiellement différent. La grande différence s'est révélée être que le Royaume de Dieu en Israël était de ce monde, tandis que le Royaume du Christ n'est pas de ce monde. Le Règne du Christ ne se manifeste pas visiblement, ses bénédictions sont spirituelles, ses récompenses et ses châtiments sont futurs. On ne pourrait deviner, à partir de cette seule série, que l'Église visible soit significative à ses yeux. Il faut, bien sûr, pour évaluer l'image générale de l'Église que le prédicateur communique à ses fidèles, ajouter la lumière du sermon sur le baptême des petits enfants (144). Il reste que, même ainsi, l'articulation entre l'Église visible et le Royaume du Christ n'est pas claire. Le baptême est bien la porte d'entrée dans ce Royaume. Mais tandis que le gouvernement divin sur Israël s'effectuait dans le détail du système juif, le gouvernement du Christ sur les âmes des baptisés n'est pas clairement articulé aux aspects concrets du système ecclésial chrétien. On reçoit l'impression que le baptême a introduit dans le Royaume médiateur du Christ, certes, mais que, ensuite, l'œuvre du Christ est relativement indépendante des réalités visibles de l'Église. En un sens, le sermon sur l'Église visible (121) a corrigé par avance cette impression, en donnant une raison d'être à plusieurs aspects de cette institution divine. Mais quel rapport a-t-il été établi, en fait, entre celle-ci et le Royaume du

[366] *A.S.* II, p. 430.
[367] *A.S.* II, p. 430.
[368] *A.S.* II, p. 430.

Christ ? Essentiellement, un rapport d'enseignement, d'instruction, d'éducation. L'intérêt du chrétien pour l'Église visible est de recevoir un enseignement adapté. Peut-être est-ce le signe de sa conviction que la croissance en sainteté est le fruit d'habitudes acquises sur base d'une bonne instruction. Peut-être aussi la minutieuse réflexion sur l'agir divin dans le système juif appellera-t-elle, comme on l'a dit plus haut, une articulation plus poussée entre l'agir divin et le système ecclésial chrétien. Témoin, l'absence d'une réflexion précise sur le sacrement de la Cène, ainsi que sur l'idée d'une délégation de la royauté du Christ chez ses ministres, qui serait un parallèle naturel à sa réflexion sur le gouvernement divin dans l'ancienne alliance.

Newman n'est pas rentré non plus dans la question de savoir si le Christ gouverne son Église par des miracles, ce qui était une des dispositions essentielles du gouvernement de Dieu sur Israël dans l'ancienne alliance. Cette question est l'objet de l'article qu'il a composé pour l'*Encyclopaedia Metropolitana*.

3. L'article sur les miracles pour l'*Encyclopaedia Metropolitana*

a. Circonstances de la rédaction

Le 10 février 1825, Newman recevait une lettre d'Edward Smedley, l'éditeur de l'*Encyclopaedia Metropolitana*, lui demandant de rédiger, pour la Saint-Michel, deux nouveaux articles, l'un sur Apollonius de Tyane, l'autre sur les miracles[369]. Newman lui répondit le lendemain pour lui signifier son accord, malgré de précédents engagements.

Le sujet des miracles, en tant qu'attestations divines de la vérité de la Révélation, se trouvera de diverses façons au cœur de la réflexion de Newman à cette époque. Le 23 février, quelques jours donc après sa décision d'écrire sur ce sujet, son frère Charles lui écrit une lettre dans laquelle il exprime sa conviction de la fausseté du christianisme. Il s'ensuivra une correspondance impressionnante entre les deux frères. Le cœur du propos de John Henry à l'égard de son frère est l'affirmation répétée que « les lettres de créance (*credentials*) d'une révélation sont pour la plus grande partie distinctes de son contenu – et c'est par celles-là que la révélation doit être d'abord testée »[370]. Plusieurs sermons de Pâques 1825, nous l'avons vu,

[369] Le 3 juin 1824, Edward Smedley lui avait exprimé sa gratitude et son admiration pour son article sur Cicéron en ces termes : « Votre tâche a été peut-être la plus difficile de toutes celles qui sont passées sous ma révision d'éditeur, et je parle de façon simple et honnête quand j'ajoute qu'aucune n'a été exécutée plus triomphalement. Vous devez me laisser la permission d'espérer qu'il y a encore d'autres sujets auxquels vous pourriez être enclin » (*L.D.* I, p. 176).

[370] *L.D.* I, p. 226. Le 7 juillet, il lui rappelle : « Depuis le début de notre correspondance, mon objet a été d'imprimer sur toi le caractère déraisonnable de juger d'une révélation par son contenu ; et je t'ai mis au défi, dans ma dernière lettre particulièrement, de prendre la défense d'un mode d'argumentation que, je le perçois, tu poursuis, en commun avec la plupart des objecteurs du christianisme » (*Id.*, p. 240). Il inclut spontanément dans les preuves du christianisme, « les miracles, les prophéties, l'établissement du christianisme, etc. etc. » (*Ibid.*). Et encore, vers le 26 juillet, il rappelle à son frère : « Le point que j'ai soutenu tout au long a été qu'il est injuste de juger de l'authenticité d'une révélation par les choses révélées – que ses lettres de créance ne sont pas plus

avaient pour objet les preuves de la résurrection. Du 3 juillet au 4 septembre, la série de l'après-midi ne sera pas étrangère à la question des miracles, en particulier les sermons prêchés les 24 et 31 juillet[371].

La première mention, dans son journal, d'un travail sur les miracles date du 6 juin 1825[372]. Jusqu'au 15 août, il lit intensivement de nombreux ouvrages à ce sujet[373]. Du 15 au 18 août, il en rédige la première partie, puis reprend ses lectures. Du 2 au 21 septembre, il lit et résume des ouvrages sur Apollonius. C'est le 3 novembre qu'il reprend son travail sur les miracles, jusqu'au 16 novembre. A partir du 16 décembre, il y travaille intensivement jusqu'au bout. Le 24 mars 1826, il envoie son essai sur Apollonius, et le 29 avril, celui sur les miracles. Bien que le second soit considéré comme la suite du premier – des miracles sont en effet attribués à Apollonius –, en réalité, les deux articles forment des unités indépendantes. Simplement, c'est une même pensée apologétique qui s'y exprime.

b. Propos de l'article

Le titre complet de l'article est : *Les miracles de l'Écriture comparés avec ceux rapportés ailleurs en ce qui concerne leur nature, crédibilité et preuve.* Le propos de Newman sera de montrer que les miracles de l'Écriture ont des traits spécifiques les distinguant de toute autre prétention miraculeuse faite dans l'histoire, et que ces traits témoignent en leur faveur. La première section concerne l'idée et la portée d'un miracle. On y trouve d'emblée la définition suivante :

> Un miracle peut être considéré comme un événement contraire à (*inconsistent with*) la constitution de la nature, c'est-à-dire avec le cours établi des choses en lequel il se trouve. Ou encore, un événement dans un système donné qui ne peut être référé à aucune loi, ou dont on ne peut rendre compte par aucun principe, dans ce système. Cela n'implique pas nécessairement une violation de la nature, comme certains l'ont supposé, simplement l'intervention d'une cause externe qui, nous le montrerons ci-après, ne peut être autre que l'action de la Divinité. Et l'effet produit est celui d'une action inhabituelle ou accrue dans les parties du système[374].

Un ressort important de la structure de cet article est la réfutation de l'argument antécédent de Hume contre les miracles de l'Écriture, argument selon lequel il est plus probable que le témoignage soit faux plutôt que le miracle soit vrai. A l'appui de cette opinion, Hume avance une observation que Newman va reprendre à son compte, mais dans une plus large extension : « Comme la Divinité, dit-il [Hume], Se manifeste à nous par ses œuvres, nous n'avons aucun

---

contenues dans le message lui-même qu'elle prétend faire venir du ciel, que les instructions d'un ambassadeur de la part de son souverain ne sont ses lettres de créance » (*Id.*, p. 246-247).

[371] Les sermons 92 « Dieu ne nous gouverne pas par des jugements », et 93, « Exceptions au sermon précédent ».

[372] *L.D.* I, p. 236.

[373] Le 25 juin, nous l'avons vu, il commence l'*Analogy* de Butler. Le 15 juillet, il lit le traité de Hume sur les miracles, ouvrage qui sera sa cible principale dans son article. Le reste de ses grandes vacances sera consacré à quantité d'autres lectures sur les miracles.

[374] *Mir.*, p. 4.

fondement rationnel pour Lui donner des attributs ou des actions dissemblables de celles que Ses œuvres transmettent »[375]. Pour Hume, et pour la plupart des sceptiques à l'égard des miracles, ce que l'on peut connaître de Dieu se résume à ce qu'il manifeste de Lui dans la création. Par conséquent :

> Bien que l'Etre à qui le miracle est attribué soit Tout-Puissant, il ne devient pas pour autant un témoignage plus probable, puisqu'il est impossible pour nous de connaître les attributs ou les actions d'un tel Etre, sinon à partir de l'expérience que nous avons des productions dans le cours habituel de la nature. Ceci nous réduit toujours à l'observation passée, et nous oblige à comparer les exemples de la violation de la vérité dans le témoignage des hommes avec ceux de la violation des lois de la nature par des miracles, afin de juger laquelle d'entre elles est la plus vraisemblable ou la plus probable[376].

En d'autres termes, pour Hume, comme d'ailleurs pour Voltaire ou Bentham, indique Newman, considérer un événement comme miraculeux, c'est le référer à une cause inconnue. Nous ne connaissons en effet de Dieu que ce que « le cours habituel de la nature » nous révèle de Lui. Il est donc le Dieu de l'ordre et de la régularité. Une « violation des lois de la nature » ne peut être attribuée à celui qui ne se révèle à l'homme *que* comme celui qui promeut la régularité des lois de la nature.

C'est ici que Newman détecte le sophisme principal sous-jacent au refus de principe de Hume de considérer « la vérité du témoignage des hommes » en faveur des miracles de l'Écriture. En réalité, nous connaissons autre chose de Dieu que ce que l'ordre de la nature nous apprend. Et les miracles de l'Écriture s'accordent avec ces autres informations. Tout en acceptant le critère de Hume pour pouvoir attribuer ou refuser un événement à la cause première, Newman soutient que « les miracles de l'Écriture, loin d'être en défaut de ce point de vue, sont solidement recommandés par leur coïncidence avec ce que nous savons par nature de Sa providence et de Ses attributs moraux »[377]. On retrouve ici l'enseignement qu'il a prêché à ses fidèles de *Saint Clement's* sur les diverses vérités de religion naturelle. D'ailleurs, le miracle, pour être accepté, suppose la reconnaissance de Dieu comme Gouverneur moral. Le miracle, en effet, « professe être la signature de Dieu pour un message délivré par des instruments humains ; et dès lors suppose cette signature déjà connue en quelque degré, à partir de Ses œuvres ordinaires. Il fait appel à ce sens moral et à cette expérience des affaires humaines qui rend déjà témoignage à Sa présence ordinaire »[378]. Newman va même plus loin. Non seulement, il existe un autre système, appelé système moral, au sein duquel l'homme peut reconnaître les attributs de Dieu, mais cet autre système est supérieur à l'égard de celui de la

---

[375] *Mir.*, p. 16.
[376] *Mir.*, p. 20-21.
[377] *Mir.*, p. 26.
[378] *Mir.*, p. 10. Plus loin, il écrit : « c'est comme des parties d'un système existant que les miracles de l'Écriture exigent notre attention, comme résultant d'attributs connus de Dieu, et correspondant aux dispositions ordinaires de Sa providence » (*Mir.*, p. 22).

nature. Il est possible de reconnaître que le système physique, celui de la nature, est subordonné au système moral :

> Ces deux systèmes, le physique et le moral, agissent parfois en union, et parfois en opposition l'un avec l'autre ; et comme l'ordre de la nature interfère certainement en beaucoup de cas dans l'opération des lois morales (comme, par exemple, quand les bons meurent prématurément, ou que les dons de la nature sont répandus sur les mauvais), il n'y a rien pour choquer la probabilité dans l'idée qu'un grand but moral doive être effectué par une interruption de l'ordre physique. Mais plus que cela, bien que les lois physiques puissent embarrasser l'opération du système moral, dans l'ensemble pourtant elles le servent ; contribuant, c'est évident, au bien-être et à l'utilité de l'homme, pourvoyant à sa gratification mentale aussi bien qu'à sa jouissance animale, parfois même fournissant des correctifs à ses désordres moraux. Si donc l'économie de la nature a une référence aussi constante à un plan ultérieur, un miracle est une déviation d'un système subordonné pour le compte d'un supérieur, et est très loin en effet d'être improbable, quand un grand objectif moral ne peut être effectué sinon aux dépens de la régularité physique[379].

Ainsi, si le miracle est bien une rupture dans l'ordre du système physique, il trouve sa légitimité en tant que référé au système supérieur, celui de l'ordre moral. Ayant ainsi ouvert la voie que l'argument de Hume avait fermée à l'enquête sur les miracles de l'Écriture, Newman peut montrer combien ces derniers sont conformes à l'idée d'un Gouverneur moral, au contraire de la plupart des miracles rapportés ailleurs, ce qui est l'objet de la deuxième section. La troisième section distingue les mêmes miracles selon le critère de la possibilité d'attribuer les prétendus miracles à d'autres causes que Dieu. La quatrième et dernière section mène l'enquête sur le témoignage lui-même rendu aux miracles, à savoir sur les raisons de penser que le témoin est, d'une part, honnête, et, d'autre part, compétent. Ces questions ne sont pas directement pertinentes pour notre propos ecclésiologique.

c. Implications ecclésiologiques

Une même visée traverse cet article sur les miracles et les sermons sur l'Église chrétienne et l'Église juive, à savoir mettre en lumière le grand objectif de la Révélation. La fin de la dernière citation parle d'un « grand objectif moral », pour le compte duquel le miracle serait légitimement accompli. La suite du texte parle, pour les miracles scripturaires, d'une « importante fin morale », ou d'une « cause finale ». Ils sont en effet « présentés comme preuves de la plus grande des fins morales, une Révélation venant de Dieu – comme des instruments dans Sa main pour effectuer une relation directe entre Lui-même et Ses créatures, qui autrement n'aurait pas été effectuée – comme pièces justificatives pour la vérité du message qu'ils délivrent »[380]. Constatons ici que la visée centrale est la Révélation elle-même, et que les miracles apparaissent à cet égard seulement comme un moyen, mais un moyen nécessaire, à savoir, en l'occurrence, d'être les « pièces justificatives », ou encore les « lettres de créance » dont il parlait à son frère Charles.

---

[379] *Mir.*, p. 17-18.
[380] *Mir.*, p. 18-19.

Quant au contenu de cette Révélation, le passage suivant confirme le parallèle que nous avions constaté entre les objets directs des économies juive et chrétienne :

> Ils (les miracles) nous sont présentés, non pas comme des occurrences sans connexion et sans signification, mais comme tenant une place dans un plan considérable de gouvernement divin, complétant le système moral, reliant l'homme à son Créateur, et l'introduisant aux moyens d'assurer son bonheur dans un état d'existence différent et éternel. Que tel soit l'objet prétendu du corps des miracles chrétiens peut difficilement être nié. Dans la religion précédente il était substantiellement le même, bien que, du fait de la nature préparatoire de l'économie, une vue moins large des conseils divins fût accordée. L'objectif exprès des miracles juifs est de confirmer la preuve naturelle du Dieu unique, Créateur de toutes choses, de manifester Ses attributs et Sa volonté de façon distincte et avec autorité, et d'affirmer l'obligation des observances religieuses, et le caractère peccamineux du culte idolâtrique[381].

Etant donné que la raison d'être des miracles est leur subordination à la Révélation divine, on peut comprendre qu'ils ne soient pas également nécessaires n'importe où et n'importe quand. En ce qui concerne les miracles bibliques, Newman fait la constatation suivante : « Ils ne sont pas répandus confusément sur la face de l'histoire, étant à peu d'exceptions près réductibles à trois époques : la formation de l'Église et de la politique juives, la réforme aux temps des rois idolâtres d'Israël, et la promulgation de l'Évangile »[382].

Cette dernière affirmation donne l'impression que les miracles ne seraient pas nécessaires à toutes les époques de l'histoire du salut. Et telle est en effet la thèse de l'article de Newman. Strictement, il ne nie pas la possibilité que des miracles aient pu se produire en dehors de ceux rapportés par l'Écriture, mais il affirme que le croyant aura une grande défiance à leur égard, et ceci, en vertu de sa foi en ceux de l'Écriture :

> Sur la base de cette totale dissemblance entre les miracles de l'Écriture et ceux rapportés ailleurs, nous pouvons rendre compte de l'incrédulité avec laquelle les croyants dans la Révélation écoutent tout récit extraordinaire aujourd'hui ; et qui est parfois dressée contre eux comme incompatible avec leur assentiment aux premiers. C'est parce qu'ils admettent les miracles de l'Écriture. La croyance en ceux-ci a pré-occupé leurs esprits, et créé une vraie présomption contre ceux d'une classe différente ; - la perspective d'une récurrence de l'agir surnaturel étant en quelque mesure affaiblie par la Révélation déjà donnée ; et encore, la faiblesse et l'insipidité, le manque de système et de connexion, la déficience dans la preuve, et la réputation passagère d'histoires merveilleuses toujours depuis lors, créant un solide et juste préjugé contre ces descriptions similaires qui maintenant de temps en temps sont entendues à l'étranger[383].

On peut alors se demander pourquoi les miracles sont limités aux trois époques indiquées par Newman[384]. C'est en un autre passage de l'article qu'une réponse est donnée. Passant en revue les prétendus miracles qui sont déficients relativement à leur objet, Newman déclare : « les miracles non nécessaires sont improbables ; comme ceux accomplis pour un objet qui

---

[381] *Mir.*, p. 22-23.
[382] *Mir.*, p. 23-24.
[383] *Mir.*, p. 48.
[384] Newman parle aussi, par exemple, de la persécution de Hunneric, « longtemps après que l'âge *réel* des miracles fut passé » (*Mir.*, p. 33 ; nous soulignons).

peut être atteint sans l'exercice, ou avec moins d'exercice, de puissance extraordinaire »[385], comme serait l'écriture de l'Évangile dans le ciel pour attester d'une révélation. En particulier, ajoute-t-il, si un miracle est attesté, il devient superflu qu'il soit perpétuel. A cet endroit une note cite un passage du Dr Graves relatif à l'agir miraculeux de l'époque de Moïse et de Josué : « Dieu l'a continué seulement aussi longtemps qu'il était absolument nécessaire pour introduire et installer la nation juive dans le pays de leur héritage, et pour établir cette *dispensation* afin de répondre aux objectifs de l'économie divine. Après ceci, Il retira peu à peu Son assistance surnaturelle ; Il laissa la nation agir collectivement et individuellement selon leur propre choix »[386]. De là à envisager que les miracles chrétiens étaient nécessaires pour un temps seulement dans le plan divin, pour « introduire » et « installer » la nouvelle religion dans le monde, il n'y a qu'un pas. Et Newman semble bien franchir ce pas peu après :

> Les miracles primitifs deviennent suspects, à mesure que nous trouvons le christianisme établi, pas seulement à cause de la facilité croissante de fraude, mais en plus à cause de l'apparente inutilité de la manifestation extraordinaire. Et dès lors, admettant les miracles du Christ et de Ses disciples, des miracles ultérieurs avec le même but sont quelque peu improbables. Car assez a été accompli pour attester la doctrine ; et l'attention, lorsqu'elle a été une fois excitée par des moyens surnaturels, peut être tenue éveillée par un ministère stable, juste comme l'inspiration est remplacée par le savoir humain[387].

Newman évoque ici l'idée que le ministère ecclésial suffirait à prendre le relais des miracles dans la fonction de garder en éveil et d'attester la vérité de la Révélation. En tout cas, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un miracle permanent. Si l'on objectait que ce n'est pas un problème pour Dieu d'accomplir des miracles permanents, une note de Newman explique sa pensée :

> Il ne s'ensuit pas, parce que tous les miracles sont également faciles pour un Auteur Tout-puissant, que tous sont également probables ; car, ainsi qu'il a été souvent remarqué, une frugalité dans l'application de la puissance est observable à travers Ses œuvres[388].

Dans cette réflexion sur les miracles de l'Écriture, Newman écarte l'idée de miracles qui seraient seulement des infractions aux lois de la nature. Il réfère les miracles à l'objet moral pour lequel ils sont dits avoir été accomplis, et qui se résume dans le terme de Révélation divine. Les miracles ont été la principale attestation de cette Révélation[389]. Cet objectif est

---

[385] *Mir.*, p. 40.

[386] *Mir.*, p. 40.

[387] *Mir.*, p. 41-42. Newman semble toutefois ouvrir une porte à la possibilité d'autres miracles que ceux de l'Écriture, lorsqu'il accepte, à côté de l'objectif général qui est d'attester la Révélation dans son ensemble, des objectifs que l'on peut qualifier de subalternes. Parlant des miracles mêmes de l'Écriture, il reconnaît en effet qu'ils peuvent poursuivre d'autres objectifs : « Beaucoup d'entre eux, spécialement ceux de la dernière économie, sont remarquables pour leur caractère bienveillant et miséricordieux ; d'autres sont utiles pour divers objectifs subordonnés, comme gage de la certitude de promesses particulières, ou comme réconfort pour les hommes bons, ou comme édification de l'Église » (*Mir.*, p. 25-26).

[388] *Mir.*, p. 40, note u. Cet argument s'inspire sûrement, une fois encore, du principe de l'analogie entre les œuvres de Dieu dans la nature, et celles de la Révélation, selon l'enseignement de Butler.

[389] Toute attestation d'ailleurs d'une Révélation devait porter le caractère du miracle, fait-il remarquer dans l'introduction.

celui-là même pour lequel une Église visible a été instituée (sermon 121), de même aussi que les dispositions de l'alliance mosaïque étaient toutes référées à ce grand objectif (série sur la loi juive)[390]. Ainsi, on peut dire que la théologie de Newman trouve un pôle important dans l'idée de Révélation, et que l'Église s'y trouve située comme un instrument en vue de cet objectif. Le ministère y apparaît particulièrement comme le relais de la fonction des miracles à éveiller aux vérités de l'Évangile : l'esprit qui a été éveillé aux vérités de l'Évangile par un trait miraculeux de la religion chrétienne, pourra ensuite être maintenu dans ces vérités grâce au ministère. Il n'a pas besoin de miracles permanents. Mais pour établir l'Église, les miracles étaient nécessaires durant un certain temps. Bref, une part importante de la réflexion théologique de Newman se manifeste à cette époque comme un effort de manifester le le poids et la pertinence de la Révélation, et l'Église visible y trouve une de ses principales raisons d'être.

Le début de l'année 1826 a surtout permis à Newman d'examiner l'alliance juive, et ceci dans une perspective de système, c'est-à-dire d'ensemble organisé de moyens et de fins. L'Église juive, tout en préparant la Révélation des vérités proprement évangéliques, existe d'abord pour rendre un témoignage stable dans le monde des vérités de la religion naturelle. L'alliance juive peut être considérée comme un ensemble de moyens bien adaptés à cette fin. Parmi ces moyens, les miracles trouvent une place importante, mais limitée, comme attestations nécessaires de la Révélation dans un monde idolâtre.

De même, l'Église chrétienne existe pour attester les vérités évangéliques dans le monde. Newman ne déploie pas encore cependant les traits positifs de l'alliance chrétienne dans ce but. Il se montre plus soucieux pour l'instant de manifester sa dimension spirituelle et invisible, en opposition avec l'alliance juive, qui est d'ordre temporel. Il y a des exceptions, quelques enquêtes sur les signes propres au système de l'alliance chrétienne, comme l'institution du dimanche, mémorial perpétuel de la résurrection du Christ, comme le devoir qui incombe au chrétien de témoigner par sa vie de cette résurrection, ou encore comme les deux sacrements institués par le Christ, le baptême, signe de l'élection divine des chrétiens, et la Cène, moyen de grâce déclaré « efficace » et mémorial de la Rédemption.

D'autre part, le sermon 144, prêché le 12 mars 1826, manifeste un tournant capital dans la pensée de Newman sur la régénération. A la lumière de sa nouvelle règle de foi, grâce au passage de l'Épître de Pierre et à une réflexion sur le salut des petits enfants baptisés, Newman voit dorénavant le baptême comme un rite qui introduit effectivement dans un état

[390] Cette affirmation suppose la reconnaissance de la continuité entre les objectifs des deux alliances, ce que Newman prend soin d'indiquer : « Pour éviter l'accusation d'incompatibilité dans les objets respectifs des miracles juifs et chrétiens, il incombe à ceux qui croient en eux de montrer que la différence entre les deux systèmes est une différence en apparence seulement, et que le Christ n'est pas venu pour détruire mais pour accomplir la Loi. » (*Mir.*, p. 43).

de salut, celui-là même qui commence ici-bas et se poursuit dans l'au-delà[391]. On ne voit pas ce qui pourrait encore lui manquer pour affirmer la doctrine de la régénération baptismale.

Ce tournant s'accompagnera-t-il d'un changement ecclésiologique équivalent ? Newman conservera-t-il la nette séparation entre une Église visible et une Église invisible ? La justification de Sumner le lui permettrait, mais l'exemple de Paul pourrait d'autre part l'en dissuader[392]. De plus, Newman n'avait pas adopté la justification de Sumner, mais plutôt celle de Mayers, fondée sur les deux étapes de la régénération. Celles-ci étant rendues invalides, il ne serait pas étonnant que la séparation entre les deux Églises le soit également.

V. De mai à novembre 1826

Depuis le 8 avril 1826, Newman est devenu *Tutor* du collège d'Oriel. Il le demeurera jusqu'en 1832. Sa vie s'est désormais simplifiée, mais elle n'est pas moins remplie. Dès les premiers mois, il est habité par un désir de réforme interne au collège, auquel il va s'atteler en effet avec énergie. Déjà, le 7 mai, après quatre semaines d'expérience, il écrit, dans son journal :

> Le collège est principalement rempli par des hommes de familles, en beaucoup de cas, fortunées. Je crains qu'il n'y ait beaucoup de dévergondage parmi eux. Il y a beaucoup de choses dans le système que j'estime mauvaises. Je n'admets pas la réception générale du sacrement, qui est requise, (…). Je pense que les *Tutors* rencontrent trop peu les hommes, et qu'il n'y a pas assez d'instruction religieuse directe[393].

Plus tard, il se souviendra de ses débuts de la façon suivante :

> Il commença par s'opposer âprement aux *Gentlemen-Commoners*, jeunes gens de l'aristocratie de naissance, de fortune ou d'avenir, qu'il considérait (bien entendu avec des exceptions) comme le scandale et la ruine du lieu. Il considérait qu'Oriel perdait sa haute réputation à cause d'eux, et il se comporta envers eux avec une hauteur qui entraîna leur plus amer ressentiment[394].

Au contraire, il trouva une grande satisfaction à former ses élèves les plus studieux et prometteurs :

> Il leur offrit sa sympathie, son aide pour leurs études, et ainsi, avec le temps, gagna d'abord leur attachement, puis leur affection (…). Il établit comme sa règle personnelle, règle qu'il suivit dans une très large mesure, qu'en ce qui concernait ceux de ses élèves qui souhaitaient travailler pour les honneurs académiques, il se jugeait obligé à leur octroyer son temps et sa peine[395].

---

[391] La question se pose ici de l'implication de cette découverte concernant le Royaume médiateur. La continuité de l'état de salut entre l'ici-bas et l'au-delà n'implique-t-elle pas une même continuité entre le Royaume médiateur du Christ et son Royaume éternel ?

[392] Ni cet exemple, ni la découverte d'un rôle essentiel attribué à l'Église visible, n'avaient pourtant suffi à lui faire rejeter cette séparation, du moins pas d'emblée.

[393] *A.W.*, p. 209.

[394] *A.W.*, p. 89.

[395] *A.W.*, p. 90.

Les conférences à Ulcombe sur le catéchisme (30 juillet – 10 septembre 1826)

Le 27 juillet 1826, Newman part avec sa sœur Harriett à Ulcombe, dans le Kent, pour y remplacer son collègue Samuel Rickards pendant plusieurs semaines[396]. Il y prêche, du 30 juillet au 10 septembre, des sermons du matin, et un nouveau cycle de quatre sermons d'après-midi sur les principaux sujets du catéchisme[397]. Ces sermons, qu'il appelle plutôt conférences (*lectures*), apparaissent comme une mise en application de sa découverte que l'Église existe pour enseigner la doctrine[398]. Comment le fait-elle, sinon via le catéchisme, qui est le même pour tous, et n'est donc pas soumis aux opinions singulières du prédicateur ? Newman estime en tout cas de son ressort de prédicateur d'instruire les fidèles sur le sens général et l'unité des grandes divisions du catéchisme.

a. La prière du Seigneur (sermon 152)

L'ensemble de ce cycle est unifié par un objectif central de l'économie chrétienne, à savoir la sainteté nécessaire à la béatitude future[399]. Cette sainteté est présentée, dès le premier sermon de ce cycle, par le biais de la prière entendue au sens d'une habitude, comme lorsque St Paul dit qu'il faut « prier sans cesse ». « Qu'est-ce que prier ? », demande le prédicateur. Et il répond : « c'est garder la communion et la société avec Dieu – converser avec Lui – amener l'âme devant Lui et faire venir Sa présence vers l'âme », de telle sorte que « Prier, *c'est* être religieux – la prière et la sainteté d'esprit signifient la même chose – tout homme spirituel prie – et tout qui prie est spirituellement disposé (*minded*) »[400]. Cette définition est incompatible avec une prière purement formelle. Il n'y a donc pas d'heure pour la prière, même si l'on nous enseigne à raison de prier à genoux le matin et le soir : « Nous ne faisons alors que mettre en ordre ces sentiments et désirs saints qui devraient être en nous du matin au soir »[401].

La prière du Seigneur répond à la question de savoir ce qu'il faut demander dans la prière. Or, concernant les biens de ce monde, nous sommes invités à ne demander que le pain quotidien. La demande chrétienne ne relève pas de ce monde. Elle est d'un autre ordre :

---

[396] Cf. *L.D.* I, p. 293.

[397] Le 30 juillet, *on the Lord's prayer* (Sermon 152) ; le 13 août, *on the ten commandments* (Sermon 154) ; le 27 août, *on the creed* (Sermon 155) ; le 10 septembre, *on the sacraments, etc.* (Sermon 156).

[398] Ce fait confirme la supposition selon laquelle, c'est désormais l'enseignement de l'Église qui prend la place des doctrines que Newman avait trouvées dans les livres de la tradition *evangelical* calviniste. La veille de son départ à Ulcombe, le 26 juillet 1826, Newman écrit en effet, concernant le processus calviniste de la conversion, mais plus largement concernant sa théologie : « Je suis persuadé que vraiment beaucoup de mes notions dogmatiques les plus positives ont été prises *à partir de livres* » (*A.W.*, p. 172).

[399] Le dimanche suivant, le 6 août au matin, il prêchera pour la première fois le sermon : *Holiness necessary for future blessedness* (Sermon 153). Ce sermon deviendra le premier du volume I des *Sermons paroissiaux*. Ce simple fait suffit à illustrer combien la sainteté demeurera un principe unifiant de sa théologie, et donc de son ecclésiologie : l'Église n'a de sens pour nous que parce qu'elle nous aide à devenir saints.

[400] *A.S.* I, p. 33.

[401] *A.S.* I, p. 34.

> Ce qui doit être notre grand objectif, c'est d'être acceptés en Christ et sanctifiés par Son Esprit ; et si nous obtenons *ces* bénédictions, c'est vraiment une petite chose que nous soyons dans une situation élevée ou humble en ce monde qui passe …[402]

Cette prière nous invite à rechercher d'abord la gloire de Dieu, puisque les demandes à ce propos sont les premières : « C'est notre devoir de regarder vers Dieu comme le grand objet de tous nos services et de notre culte, d'être volontiers des instruments dans Sa main, d'agir et de souffrir pour Son compte, de promouvoir Sa volonté et de servir Son Église »[403]. Cette prière enseigne aussi à rechercher le bien des autres, particulièrement par les demandes concernant le règne et la volonté de Dieu. Newman interpelle les fidèles à la prière pour le prochain, et particulièrement pour les peuples non chrétiens : « priez-vous pour cette extension du règne du Christ ? – pour la destruction du péché dans l'Église de Dieu, pour la pureté et l'illumination de tous ceux qui sont appelés chrétiens et la conversion de tous ceux qui ne sont pas chrétiens ? »[404]

Si le Notre Père répond à la question de savoir ce qu'il faut demander, il ne répond pas à celle de savoir comment nos prières seront exaucées. A cette question, le Christ répond dans l'Évangile de Jean : « Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai… » (Jn 14, 13). Nos prières à l'Église se terminent souvent par la formule « par Jésus Christ Notre Seigneur », et ceci « parce que nous n'avons pas d'espoir d'être entendus sinon par égard pour *Son* nom (*for His name's sake*), Lui qui est mort sur la croix pour expier pour nos péchés »[405]. Quant à la question de savoir comment obtenir un bon cœur pour avoir le désir de prier et pour prier correctement, c'est-à-dire un esprit croyant, et un cœur priant et dévot, le Seigneur y répond en nous disant qu'Il nous enverra le Saint-Esprit.

b. Les dix commandements (sermon 154)

Le deuxième sermon est consacré aux dix commandements. Son rapport avec le thème de la prière (ou de la sainteté) apparaît dans la manière dont le prédicateur contraste la nouvelle alliance avec l'ancienne. Les dix commandements ont été donnés, non aux chrétiens, mais aux Juifs. En particulier, la mention du fait que Dieu poursuit la faute des pères sur leurs fils ne relève pas de la nouvelle alliance. Ceci permet à Newman de faire allusion à un enseignement qu'il a déployé devant ses fidèles de *Saint Clement's*, celui de la différence de gouvernement divin relativement à Israël et à l'Église chrétienne :

---

[402] *A.S.* I, p. 35.

[403] *A.S.* I, p. 35. Newman ne donne pas d'explications particulières sur les expressions ici employées. Quant à ce qu'il appelle l'Église, comme dans l'expression « servir Son Église » utilisée plus haut, elle rappelle une expression semblable utilisée le 31 mars 1826 dans une lettre à sa mère pour lui annoncer l'élection de deux nouveaux *Fellows* : « *I hope our election will be 'in honorem Dei et ad Sponsae Suae Ecclesiae salutem' as Edward the iind has it in our Statutes* » (*L.D.* II, p. 282). Cette expression n'était pas davantage expliquée.

[404] *A.S.* I, p. 36.

[405] *A.S.* I, p.37.

> Il a changé Sa manière de gouverner Son Église – Il gouvernait les Juifs par des miracles – mais il n'y a pas de miracles maintenant[406].

Et plus loin, il contraste les deux types de promesses :

> La promesse que les Juifs auraient de longues vies dans leur bon pays s'ils obéissent à leurs parents est une promesse *temporelle* – c'est-à-dire une promesse relative à ce monde et à une jouissance terrestre – et dès lors clairement ne nous appartenant pas, à nous chrétiens – car le royaume et les promesses du Christ ne sont pas de ce monde mais spirituels[407].

Nous enseignons ces commandements pour la raison qu'ils sont repris dans le Nouveau Testament, mais les chrétiens doivent se les appliquer d'une manière nouvelle. Puisque le sens littéral ne convient pas tout à fait à la situation des chrétiens, il leur convient d'en faire une lecture spirituelle par la méditation et l'application à leur situation[408]. De la même manière, les paroles relatives à la sortie d'Egypte, qui précèdent l'énoncé des dix commandements, doivent s'appliquer spirituellement aux chrétiens. L'interprétation spirituelle de ces paroles décrit la situation des baptisés :

> Dieu, il est vrai, n'a pas conduit nos corps hors d'Egypte et libéré nos mains des chaînes de l'esclavage ; - cependant, hélas, il y a un pays plus misérable que l'Egypte et un esclavage plus opprimant que celui de Pharaon – il y a une Egypte spirituelle et un esclavage spirituel – notre Egypte est le Royaume de Satan, notre esclavage la servitude du péché – Nous sommes tous par nature enfants de la colère, aliénés de Dieu, étrangers à la bonté et sans espoir – mais Dieu nous transplante par le baptême dans le Royaume de Son Fils bien-aimé et nous devenons membres du Christ, enfants de Dieu et héritiers du Royaume des cieux[409].

Discrètement, à la fin de ce passage, apparaît la dualité, dans la continuité, entre le Royaume du Fils où les baptisés sont déjà transplantés, et le Royaume des cieux dont ils sont, par là même, héritiers. Les promesses et les châtiments doivent s'interpréter de la même façon spirituelle. Nous n'avons pas reçu la promesse d'une longue vie en Canaan, mais celle de la vie éternelle, et nous ne sommes pas menacés d'un châtiment en ce monde, mais du malheur en l'autre monde.

Quant à la question de savoir pourquoi le Nouveau Testament n'offre pas de code moral systématique équivalant aux dix commandements, mais seulement « ici et là des préceptes détachés, du plus beau genre », Newman signale que la réponse projette une lumière importante sur l'économie chrétienne. Ceci rejoint l'enseignement sur la prière : « C'est parce que Dieu désire que *nous*, chrétiens, vivions non pas de simples commandements positifs

---

[406] *A.S.* I, p. 39.
[407] *A.S.* I, p. 39.
[408] Ainsi, les deux premiers commandements ne sont pas littéralement enfreints en Angleterre. Cependant, pour ce qui regarde le culte du Dieu unique « *tout qui* vit sans étudier sa Bible, *doit* avoir de fausses idées de Dieu, en d'autres termes, il doit avoir placé une fausse idée de Dieu en son esprit ; et il voue un culte non au Père de notre Seigneur Jésus-Christ mais à un être de sa propre imagination ». De même, concernant l'interdiction de l'idolâtrie, nos professions, notre existence terrestre et même le soin excessif de nos enfants peuvent nous écarter du service de Dieu et devenir idolâtriques.
[409] *A.S.* I, p. 41.

établis, mais de principes dans le cœur »[410]. Comparant les Juifs, guidés par quantité de commandements positifs, à des enfants qui dépendent en tout de l'instruction de leurs parents, et les chrétiens, ayant en eux des principes de vie, à des adultes qui peuvent agir par eux-mêmes parce qu'ils ont en eux un principe de prudence, de jugement, de bon sens, Newman demande quelle est cette lumière intérieure qui nous éclaire sur notre devoir. Il répond :

> C'est ce sentiment spirituel dont l'Écriture parle (dont j'ai récemment parlé dans mes remarques sur la prière du Seigneur -) l'esprit de dévotion, l'esprit de communion avec Dieu par le Saint-Esprit – Dieu nous offre cet esprit en mesure bien plus gratuite et abondante qu'il ne le faisait aux Juifs, car le Christ nous l'a obtenu – ainsi plutôt que de nous donner un système régulier de commandements délimitant nos devoirs chez nous et ailleurs, lorsque nous sommes jeunes, lorsque nous sommes vieux, comme parents, comme enfants, comme étant haut placés ou d'humble condition, plutôt que ceci Il a promis d'implanter en nous (si nous venons à Lui pour cela) ce principe de sainteté et de sentiment spirituel, cet amour fervent de Dieu, qui est capable par lui-même de percevoir ce que Dieu aime et ce qui lui déplaît, sans qu'un commandement écrit puisse être produit en chaque cas pour sanctionner sa décision[411].

On voit ici le rôle très limité que Newman semble attribuer aux commandements positifs. Le chrétien pourrait-il s'en dispenser, puisqu'il possède en lui ce principe religieux qu'il a appelé prière ? Telle n'est pas sa conclusion. Au contraire, son propos est plutôt de mettre en garde contre « la méprise et l'erreur pécheresse de ceux qui s'adonnent à des pratiques que leur conscience déclare être des péchés, sous le prétexte qu'elles ne sont pas interdites dans l'Écriture »[412]. Les dix commandements et les autres préceptes de l'Écriture sont bien « des règles gracieuses et des directions pour notre conduite – mais pas comme si elles embrassaient *tout* notre devoir »[413], lequel ne peut être découvert que par la méditation et la prière.

L'apprentissage des commandements de l'ancienne alliance par les chrétiens témoigne donc du caractère spirituel de leur obéissance, du principe de sainteté, obtenu pour eux par le Christ, et transmis par le Saint-Esprit. Ceci distingue les chrétiens des Juifs. Il est une autre raison de cette différence, c'est que les Juifs ne connaissaient pas le Christ donnant sa vie :

> car si aveugle et si dur est le cœur humain, que nulle doctrine ordinaire ne le mettra en mouvement vers la sainteté ou ne le fera aimer Dieu – mais c'est la doctrine du Christ crucifié qui, sous la grâce, a le pouvoir de conquérir et soumettre le cœur, de faire son chemin à travers les solides forteresses du péché, et de planter l'amour de la sainteté et le principe de l'obéissance universelle dans l'âme[414].

Cette doctrine, ajoute Newman, est contenue dans le credo dont il parlera dans sa prochaine conférence. C'est ainsi que le credo de l'Église va se trouver situé lui aussi dans la perspective de ce principe de sainteté propre au chrétien.

---

[410] *A.S.* I, p. 42.
[411] *A.S.* I, p. 42.
[412] *A.S.* I, p. 43.
[413] *A.S.* I, p. 43.
[414] *A.S.* I, p. 43.

Mais auparavant, il faut répondre à une question que soulèvent certains passages cités ci-dessus. Littéralement, Newman semblerait encore concevoir « l'implantation » d'un « principe de sainteté », ou du « principe de l'obéissance », que Dieu accorde aux baptisés qui « viennent à lui », ou qui reçoivent la « doctrine du Christ crucifié », (donc ultérieurement au baptême). Ceci pourrait être compris comme un retour en arrière par rapport au sermon 144 sur le baptême des enfants. Pour *établir* un tel retour en arrière, il faudrait voir si de telles expressions se confirment. En tout cas, il n'est nullement fait mention à ce propos du terme « régénération ». De plus, dans un passage du sermon, on trouve l'idée que les « principes » ont été donnés aux chrétiens de façon générale : « des principes ont été donnés aux chrétiens, et *imprimés* sur eux, et si seulement ils veulent les *fixer* dans leurs cœurs et vivre par eux, ils se trouveront capables de connaître, comme faisant partie de leur devoir, ce qui plaît à Dieu, même en beaucoup d'exemples qui ne sont pas écrits pour eux dans l'Écriture » (p. 42). Ainsi, la lettre de ce texte n'empêche pas l'idée que le principe de sainteté nous a bien été donné au baptême, même s'il faut toujours aller à Dieu pour lui demander de l'implanter en nous (comme à nouveau) chaque fois qu'il est nécessaire, et si le message de l'expiation est le moyen le plus puissant à ses yeux dans ce but. L'implantation baptismale n'est pas nécessairement donnée à l'exclusion de tout don spirituel ultérieur.

c. Le credo (sermon 155)

Le credo comporte les doctrines que nous croyons être contenues dans l'Écriture. C'est lui qui par conséquent distingue le chrétien du non-chrétien. Selon les termes de l'Écriture, il y a toujours eu des credo dans l'Église, assez semblables aux nôtres. Pourquoi le catéchisme sélectionne-t-il certains articles comme principaux, à savoir ceux qui concernent les trois personnes de la Trinité ? Ce qui diffère, c'est le genre de foi impliqué dans les divers articles, et exprimé par la particule « en » qui suit le verbe « croire » appliqué à Dieu. « Croire en » veut dire « mettre sa confiance en » (*to trust*), et Newman dès lors de traduire ainsi :

> Rappelons-nous donc ce que le credo signifie : - Je mets ma confiance en Dieu le Père, Créateur du ciel et de la terre, et je mets ma confiance en Jésus-Christ Son Fils unique, notre Seigneur, je mets ma confiance dans le Saint-Esprit. Je crois qu'il y a une Sainte Église Catholique, une communion des saints, une rémission des péchés, une résurrection du corps, et une vie éternelle[415].

Se concentrant alors sur les articles principaux, Newman estime qu'il vaut la peine de rencontrer la question de l'intérêt de croire en Dieu : « N'est-ce pas la *vertu* qui est le grand objectif de notre existence ? si nous sommes des hommes bons, qu'importe ce que nous croyons ? ». Cette question rejoint, sous les termes de vertu et de bonté, sa préoccupation selon laquelle la sainteté est en effet le but de l'économie chrétienne, et donc que le reste n'a d'intérêt que s'il y contribue. Et il peut ainsi ajouter : « j'admets volontiers que si croire ne

[415] MS 155, p. 6.

fait *pas* de nous des hommes meilleurs, il ne sert à rien de croire »[416]. C'est ici qu'il utilise une illustration pour expliquer la nécessité de la foi pour la sainteté :

> Supposez que nous voulions aller de cet endroit à Londres et qu'en demandant comment y aller, on nous dise que d'abord nous devons aller à Maidstone – Nous ne verrions rien d'étrange en cette information – au contraire nous trouverions très étrange si quelqu'un y voyait à redire ou répondait qu'il veut aller à Londres, pas à Maidstone – à une remarque aussi singulière il serait bien sûr répliqué que la voie vers Londres passe par Maidstone et que nous ne pourrions pas arriver à Londres sans d'abord aller à Maidstone – De la même manière quand une personne demande quel besoin il y a d'avoir la foi pour être un homme bon, la réponse appropriée est que la foi est la seule voie pour devenir saint, que *par* la foi nous sommes *faits* saints, que nous devons croire *en vue d*'être saints[417].

Newman situe son propos dans l'ensemble du schéma de la Rédemption. Par nature, nous sommes non-saints (*unholy*). Toute l'Écriture, depuis le déluge jusqu'aux prodiges au sein du peuple d'Israël, montre combien peu d'hommes ont été attendris par les actes de Dieu avant l'envoi du Fils. « Après ces choses Il adopta une manière différente et très merveilleuse pour attendrir le cœur de l'homme et le rendre saint »[418] : l'objectif de la sainteté n'est jamais perdu de vue. L'amour de Dieu est manifeste dans l'envoi du Fils afin que nous ne périssions pas, l'amour du Fils, manifeste dans sa mort pour nous, l'amour de l'Esprit, manifeste dans sa condescendance à plaider notre cause, nous guider et nous sanctifier. C'est dans cette prise de conscience, par l'homme qui croit, que se trouve le moyen d'atteindre la sainteté :

> La foi dans la croix du Christ, dans tout ce que notre Sauveur a subi pour nous, a une tendance naturelle à éveiller nos esprits, à nous exciter à la gratitude, et à nous faire revenir dans la tristesse et l'humilité vers Celui qui a aimé les pécheurs qui ne l'aimaient pas – Et ceci est la *seule* voie par laquelle l'âme peut être éveillée aux sentiments spirituels[419].

Par là seulement, l'âme peut devenir apte à jouir de la présence de Dieu au ciel. Telle est la raison de la nécessité du credo, qui communique en substance un sens profond de ces vérités solennelles qui seules peuvent surmonter notre dureté de cœur et nous rendre spirituels.

d. Considérations ecclésiologiques

Dans ces trois conférences, comment apparaît le rôle de l'Église ? Il apparaît au moins conforme à l'idée du sermon 121 sur l'Église visible, à savoir un rôle d'enseignement. Car prêcher sur les grandes divisions du catéchisme implique une confiance générale dans cet enseignement. Or, le prédicateur montre comment l'ensemble de cet enseignement sur la prière, sur les commandements et sur le credo trouve son unité dans ce qu'il a toujours reconnu comme l'objectif même de la vie chrétienne, à savoir la sainteté nécessaire pour atteindre la béatitude future. Ainsi, vers la fin du dernier sermon, il synthétise son enseignement jusqu'ici dans la formule suivante : « Rien sinon cette foi reçue dans le cœur ne

[416] MS 155, p. 7.
[417] MS 155, p. 7-8.
[418] MS 155, p. 9.
[419] MS 155, p. 9-10.

peut nous éveiller à obéir à tous les commandements de Dieu, à vivre en esprit de prière, et à être saints comme Dieu est saint »[420].

Si la sanctification est le grand objectif chrétien ici-bas, l'Église y contribue-t-elle ? Est-elle significative de ce point de vue souverain ? Sanctifie-t-elle le chrétien ? Oui, semble-t-il, à travers son enseignement. Ainsi, en pointant vers la prière du Seigneur, le catéchisme, c'est-à-dire l'Église, nous enseigne l'état d'esprit qui devrait être habituellement le nôtre, et qui est seul susceptible de nous faire vivre avec Dieu ; en nous apprenant les dix commandements de l'ancienne alliance plutôt qu'un nouveau code complet de préceptes moraux, l'Église nous fait découvrir que Dieu nous a rendus capables, par Son Esprit, de rechercher ce qui lui plaît ; en rassemblant les vérités principales de la Révélation dans les credo, l'Église focalise notre attention sur les vérités seules à même de changer notre cœur au moyen de la foi. Elle exerce donc directement une fonction d'enseignement relativement à la sanctification personnelle, et indirectement une fonction de sanctification. Indirectement, parce que c'est grâce à son enseignement que l'esprit des fidèles est mis en présence de l'amour de Dieu pour l'homme, et que par là, sous l'influence de la grâce, le cœur peut être affecté, éveillé au désir de se tourner vers Dieu. On peut donc dire que l'Église est sanctifiante à travers son enseignement. A l'inverse, son enseignement n'a de raison d'être qu'en vue de la sanctification, puisque la sainteté est l'unique objectif de la vie chrétienne.

Le baptême joue un rôle au point de départ de la vie de grâce. Une fois que le chrétien a été de la sorte transféré dans le Royaume du Christ, le rôle de l'Église semblerait se limiter à proclamer la Rédemption, puis à laisser la grâce de Dieu faire son œuvre sur les chrétiens de façon immédiate. Nous avions déjà souligné l'absence de prédication sur le sacrement de la Cène. Or, le catéchisme parle également des sacrements de l'Église. Newman ajoute en effet une quatrième conférence sur ce sujet. Fait peut-être significatif, elle n'était pas annoncée dans les trois précédentes, comme si ces dernières avaient d'abord paru suffire. Rien dans les trois précédents sermons ne laissait entendre qu'il parlerait des sacrements. A en croire le début du sermon 152, Newman avait d'abord l'intention de ne prêcher que trois sermons :

> Je me propose de vous parler du credo, de la prière du Seigneur, et des dix commandements, dans l'ordre – tous trois étant donnés en détail dans le catéchisme, comme leur connaissance fait partie de cette instruction que l'Église requiert que tous les enfants reçoivent – ainsi que vous pouvez le voir si vous regardez, dans le service pour le baptême, la demande faite par le ministre aux parrains et marraines[421].

Ce fait pourrait être l'indice d'un développement de sa pensée à ce moment. La nouveauté d'enseignement que constitue le dernier sermon par rapport à la prédication antérieure semble le confirmer. C'est avec cette question que nous abordons ce sermon.

---

[420] MS 155, p. 11.
[421] *A.S.* I, p. 32-33.

e. Les moyens de grâce et les sacrements (sermon 156)

Newman situe d'emblée les sacrements dans l'objectif général de la sanctification du chrétien, qui unifiait les trois premières conférences. Si la religion, ou la dévotion, est bien un principe *intérieur* de prière, d'obéissance et de foi, quelle est l'utilité des rites et observances extérieures, des sacrements ou même tout simplement d'aller à l'église ? Telle est la question posée par certaines personnes, qui estiment pouvoir aussi bien lire et prier à la maison. Dans la conférence sur la prière, Newman avait dit que la raison d'espérer être entendu dans la prière était de présenter la demande par le Christ, et que le moyen d'avoir un cœur de prière était le don de l'Esprit. A la fin de la conférence sur le credo, Newman disait que le Christ envoie Son Esprit « chaque fois que vous le demandez ». Cette affirmation supposait sans doute l'intégration au corps du Christ par le baptême, reconnu comme « notre titre pour le Saint-Esprit » (sermon 118), mais la « demande » dont il s'agit semble indépendante de la prière liturgique commune. Ici, la pratique religieuse va soudain devenir nécessaire du point de vue de la réponse aux prières : si Dieu nous avait dit dans la Bible qu'il n'accorderait sa grâce que dans l'Église et dans ses sacrements, et que sa promesse de grâce ne s'étendrait pas à ceux qui les négligent, ne serait-il pas absurde d'espérer les obtenir autrement ? Newman ne prouve pas ici l'affirmation contenue dans cette question, mais il en donne une illustration pour frapper les esprits :

> Si un homme riche disait qu'il habillerait tous ses pauvres voisins qui viendraient à sa maison pour cela, et seulement eux, ne serait-il pas absurde pour quiconque de rester assis dans sa demeure, et de dire qu'il pourrait obtenir les habits aussi bien sans se déplacer parce que l'homme riche pourrait venir à lui aussi bien que lui venir au riche ? – Dire donc qu'il est inutile d'aller à l'église parce que Dieu peut écouter les prières offertes à la maison, c'est comme dire : « je n'irai pas à Dieu, qu'il m'envoie un messager »[422].

C'est alors que Newman rend raison de l'expression « moyen de grâce »[423] : « Nous voyons donc que, bien qu'un principe *intérieur* logé dans le cœur soit le seul fruit de la religion, cependant il est obtenu seulement par des observances externes – certains actes extérieurs sont les *moyens* par lesquels nous obtenons des grâces intérieures »[424]. Il n'y a pas ici à proprement parler de contradiction avec les trois conférences précédentes, mais rien ne permettait de s'attendre à cet enseignement nouveau, qui déclare des « observances externes » *nécessaires* au principe intérieur, comme en témoigne le paragraphe suivant :

> Bien sûr, je ne sous-évalue pas la prière privée et secrète, dont j'ai beaucoup parlé au sujet de la prière du Seigneur, mais je dis que quelque chose de plus est nécessaire ; et que ceux qui prient seulement en privé ne font pas tout ce que Dieu requiert, et ne peuvent pas espérer

---

[422] *A.S.* I, p. 180.

[423] L'expression elle-même lui était familière. Il l'avait déjà utilisée dans son article à l'intention des étudiants religieux fréquentant l'université, lorsqu'il expliquait les divers « obstacles à un usage efficace des moyens de grâce » (*L.D.* I, p. 153). Il incluait sous cette expression les prières liturgiques dites à la chapelle et en particulier « le plus terrible des mystères chrétiens, la communion au corps et au sang du Christ » (*id.*). Il n'entrait cependant pas dans les questions de savoir le rapport qu'il y a entre la grâce et ces moyens.

[424] *A.S.* I, p. 181.

> grâce de sa part – et s'ils n'ont pas Sa grâce, c'est-à-dire Son secours céleste, leurs âmes vont se dessécher et mourir.

Après quoi, il définit, en compréhension et en extension, ce qu'il entend au juste par moyens de grâce :

> Les *moyens de* grâce donc sont les voies que Dieu a désignées pour que nous obtenions la grâce, que nous obtenions Son secours céleste, sans lequel nous ne pouvons être spirituellement disposés (*minded*), tels que venir à l'église, prier selon la direction du ministre, écouter les Écritures et le Sermon, et participer à la Cène du Seigneur[425].

Dans cette définition, on constatera en particulier l'affirmation selon laquelle « Dieu a désigné » (*appointed*) ces moyens de grâce. Il ne s'agit pas de moyens inventés par les hommes, et dont, par conséquent, on pourrait facilement se dispenser sans dommage pour la croissance en grâce. La liturgie n'est donc pas considérée selon son côté humain et relatif, mais selon son institution divine et son caractère nécessaire.

Au terme du sermon, Newman revient sur le sujet des « moyens de grâce ». En un certain sens, tout ce qui nous arrive peut être appelé ainsi, comme la maladie, l'affliction, les événements de la vie, tout cela peut être sanctifié pour notre bien spirituel[426]. L'éducation aussi, ajoute-t-il, est moyen de grâce. Ceci n'est pas nouveau par rapport à la prédication de *Saint Clement's*. Mais, reconnaît-il dorénavant, la venue à l'église est *plus spécialement* un moyen de grâce pour l'âme :

> Dieu est en effet partout, mais Il Se manifeste plus spécialement ici – C'est Sa maison, et le Christ est ici bien que nous ne Le voyions pas, Il nous regarde et Il voit chacun de nos cœurs, et il regarde si nous sommes attentifs, et il répand Son Esprit sur tous ceux qui le Lui demandent – Il écoute ce que je dis maintenant et ce que vous en pensez – C'est le lieu de la grâce, de la force, du renouveau, de la conversion, du salut[427].

Newman montre par son insistance l'importance capitale qu'il découvre à la participation à la liturgie. Elle est le moyen de s'affermir dans la vie spirituelle :

> C'est, j'en suis sûr, la voie (*the way*) pour avoir la paix et la connaissance et l'amour de Dieu répandus en vos cœurs – c'est la voie pour être enracinés et établis en cette foi salvatrice envers laquelle par nature nos cœurs ont tellement d'aversion. Et à part ceci il n'y a pas d'autre voie révélée – de sorte que ceux qui ne fréquentent pas habituellement l'église, ou qui viennent avec légèreté et négligence, n'ont pas de bon espoir qu'ils sont membres du Christ ou héritiers de Sa gloire future[428].

Newman exprime ici une conviction sans en rendre raison. Il affirme que l'église est un lieu indispensable pour obtenir la grâce parce qu'elle est la maison de Dieu. Il en fait une « voie

---

[425] *A.S.* I, p. 181.

[426] On retrouve ici un enseignement qu'il avait déjà reçu de Walter Mayers, et dont il semble déjà avoir fait l'expérience, non seulement lors de sa conversion, mais aussi durant ses études, et après (comme les épreuves financières durables de sa famille, son échec universitaire, ou la mort de son père en octobre 1824), un enseignement qu'il a déjà transmis à *Saint Clement's* (Sermon 54, *Blessedness of affliction*).

[427] *A.S.* I, p. 185.

[428] *A.S.* I, p. 185.

révélée », et il avait dit plus haut que d'après la Bible, Dieu n'offre pas sa faveur à ceux qui ne viennent pas à sa maison, mais il ne prouve pas ces affirmations avec la Bible.

Il est intéressant de constater que Newman situe les sacrements au sein des moyens de grâce, et plus précisément au sein de la venue dans la maison de Dieu. La définition du sacrement par le catéchisme, note en effet Newman, en fait un moyen de grâce. A la question du sens du mot sacrement, l'enfant doit répondre dans les termes suivants : « je veux dire un signe extérieur et visible d'une grâce intérieure et spirituelle donnée, qui nous a été prescrit par le Christ Lui-même, comme un moyen par lequel nous recevons cette même grâce et comme un gage pour nous en assurer »[429]. Le sacrement diffère des autres moyens de grâce de trois façons.

1° Il est un signe extérieur visible de la grâce donnée : l'eau répandue sur le corps de l'enfant est signe de la grâce intérieure et invisible répandue sur l'âme de l'enfant ; et la force corporelle que donne le pain et le vin est une figure de « cette force intérieure que nos âmes doivent recevoir, si nous vivons par la foi dans le sang de notre Sauveur crucifié »[430].

2° Ils diffèrent aussi des autres moyens de grâce en étant des gages de la grâce promise. « L'acte extérieur possède un genre de langage et parle – il semble dire 'voici le gage que Dieu a donné – soyez tranquilles – Il vous aime – Il veut votre salut – Il a désigné ces signes extérieurs pour vous rappeler sa bienveillance envers vous' »[431]. Newman compare ceci à un homme qui, pour garantir une promesse extraordinaire, la met par écrit. Les sacrements sont comme l'écriture par Dieu de la promesse de la grâce. L'eau répandue est l'ombre de la grâce donnée ; le fait de manger le pain et de boire le vin est l'ombre du pardon de nos péchés.

3° Selon le sens propre du mot, qui signifie *serment*, le sacrement est aussi un engagement de notre part de servir Dieu. Dans le baptême, il y a une alliance entre le Christ qui promet les bénédictions spirituelles, et l'enfant qui doit promettre par ses parrain et marraine de renoncer au démon et à toutes ses œuvres. Dans la Cène, ceux qui communient font un vœu de fidélité au Christ.

Puisque le baptême et la Cène sont l'un et l'autre moyens de grâce, signes de grâce, gages de grâce donnée, et qu'ils comportent une offrande de nous-mêmes à Dieu, ils sont égaux en dignité, ajoute Newman, contrairement à l'habitude alors de dévaluer irrévérencieusement le baptême et de vénérer la Cène avec excès et superstition. Or, le baptême n'est pas un rite mondain, mais « un moment où le Christ prend l'enfant dans Son Église, le pardonne,

---

[429] *A.S.* I, p. 181.

[430] *A.S.* I, p. 181. On remarque ici la rupture dans le parallélisme entre les deux sacrements : la grâce est répandue dans le baptême (*as we trust*, précise-t-il) ; tandis que la grâce est conditionnelle dans le sacrement de la Cène (*if we live by faith*, etc.)

[431] *A.S.* I, p. 181-182.

l'accepte, et le bénit avec la promesse de la grâce et du secours spirituel »[432]. Et s'il est vrai que nous ne sommes pas assez bons pour la Cène, aucun enfant non plus ne l'est pour le baptême, mais Dieu prend l'enfant en pitié pour la raison même qu'il n'est pas assez bon. Ainsi la Cène du Seigneur est là pour nous « faire bons »[433]. Ceux qui craignent de communier pour la raison qu'ils se lieraient au service de Dieu, doivent se souvenir qu'ils sont déjà liés par leur baptême[434].

Newman, avant de conclure, signale un dernier moyen de grâce. Il s'agit du ministère, dont il fait lui-même partie, ainsi que celui qu'il a remplacé durant plusieurs semaines, Samuel Rickards. Concernant ce dernier, il déclare, en effet :

> Mes chers frères, voici ce que je dirai à son sujet : *chacun de vous*, *chacun*, a beaucoup à répondre concernant la manière dont il s'améliore sous son ministère. Car avoir un bon ministre est un genre de talent – un grand *moyen de grâce* et, si nous n'en profitons pas, il sera une addition de culpabilité pour nous et accroîtra notre châtiment au dernier jour[435].

Le ministère ecclésiastique donc, surtout s'il est bien accompli, apparaît comme un moyen de grâce particulier pour les fidèles. Les paroles de Newman sont fermes. Ce moyen de grâce doit améliorer les fidèles en vue du jugement, c'est-à-dire qu'il sert adéquatement la sanctification des fidèles.

Ces quatre conférences sur le catéchisme nous montrent d'abord que le principe spirituel intérieur, ou la sainteté, demeure l'essence et la fin de la religion pour Newman. Ceci confirme que l'ensemble de sa théologie se trouve polarisée par deux objectifs : la Révélation et la sainteté, le premier étant lui-même un moyen en vue du second, et le second étant lui-même un moyen en vue du bonheur du ciel. La théologie de Newman est ainsi entièrement finalisée par la pensée de l'au-delà, comme dans les premiers textes après la conversion de jeunesse. La question ecclésiologique se présente comme celle des moyens en vue de cette fin, avec les questions corollaires de leur institution divine, et de leur caractère plus ou moins utile, ou nécessaire. Ces quatre conférences apparaissent comme une première enquête dans le « système » chrétien.

Cette enquête se fait au moyen de sa découverte concernant la fonction d'enseignement de l'Église dans le projet de Dieu. Ces conférences forment, plus clairement que le sermon sur le baptême des enfants, une illustration de cette découverte. A cause de cette découverte, semble-t-il, l'attention de Newman se tourne vers les sacrements en tant que tels, qui font partie de l'enseignement de l'Église. Ils y sont situés parmi les moyens de grâce, avec une

---

[432] *A.S.* I, p. 183.
[433] *A.S.* I, p. 183.
[434] A moins qu'ils ne s'avancent au milieu de l'église, dit le prédicateur, pour renoncer au vœu que leurs parrain et marraine ont formulé pour eux, et pour ainsi s'excommunier.
[435] *A.S.* I, p. 185.

place particulière, en tant qu'institués par le Christ, signes visibles d'une grâce promise. Puisque Newman, contrairement à ses prévisions, prend la décision de prêcher un sermon sur les sacrements, nous avons posé la question de savoir si cette décision serait le signe d'un changement dans ses opinions. Or, ce qui est nouveau par rapport à la prédication de *Saint Clement's*, c'est le fait de rendre raison du mot sacrement, et de développer en quoi la Cène est un sacrement. Cette nouveauté semble infléchir la signification de l'Église visible dans le processus de la sanctification du chrétien. Alors que, dans les trois premiers sermons, comme à *Saint Clement's*, c'était par son enseignement que l'Église visible contribuait à ce grand objectif, elle le fait ici par divers moyens de grâce, et singulièrement par la venue à l'église pour prendre part à la Cène. Ainsi, parce que, en commentant le catéchisme, il met en œuvre sa découverte précédente sur l'usage de l'Église visible, Newman semble amené à une découverte ultérieure, à savoir l'importance centrale de la Cène comme moyen de grâce, c'est-à-dire de sanctification.

Son enseignement sur les sacrements reste cependant prudent. Il croit – mais nous le savions déjà – que le baptême accorde la grâce et introduit dans l'Église. Quant à la Cène, elle est moyen de grâce – mais tout peut l'être – et on ne voit pas clairement qu'elle communique la grâce. L'articulation entre le signe et la grâce n'est pas claire. A la limite, dans la Cène, la grâce est donnée indépendamment du signe. Celui-ci est un gage que Dieu donne la grâce à un moment ou à un autre à ceux qui la demandent. La communion n'est pas décrite comme le moment de la réception de la grâce, contrairement à l'acte du baptême. Ce qu'il dit sur la présence du Christ dans sa maison, qui répand l'Esprit sur tous ceux qui Le Lui demandent, confirme cette indépendance de la grâce par rapport au signe. La Cène est là pour nous rendre bons, mais au même titre que le credo. Elle est signe de la grâce donnée, oui, mais pas nécessairement de la grâce donnée par et dans le signe. Elle est gage de la grâce, mais pas en tant que les arrhes de la grâce ; plutôt comme la promesse écrite de la grâce, laquelle grâce peut être indépendante de son attestation. Alors que le propos de Newman est de relever le baptême au niveau de la Cène et d'abaisser la Cène à celui du baptême, le baptême paraît jouir d'une supériorité dans la mesure où il accomplit effectivement ce qu'il signifie.

Enfin, parmi les moyens de grâce, la venue à l'église, la « maison de Dieu », et la liturgie deviennent importants, et même « indispensables ». Le ministère est également présenté comme un moyen de grâce voulu par Dieu, puisqu'il est un genre de « talent »[436]. Dans la mesure où Newman définit les moyens de grâce comme « les voies que Dieu a désignées pour que nous obtenions la grâce », il ne sera pas étonnant que, par la suite, il continue ses

[436] La parabole des talents semble jouer un rôle important dans la pensée de Newman, dans la mesure où elle concerne le jugement final, mais aussi où elle implique l'idée que des réalités sont confiées aux chrétiens. Les moyens de grâce, le baptême, la Cène, le ministère, sont considérés à la lumière des talents, dont il faudra rendre compte.

enquêtes dans le système ecclésial. Le prochain moyen de grâce sur lequel il portera son attention sera le ministère, en tant qu'institué par le Christ.

L'Église une, catholique et apostolique (sermon 157)

Le 19 novembre 1826, Newman retourne à *Saint Clement's*, désormais son ancienne paroisse, pour y prêcher un sermon intitulé *L'Église une, catholique et apostolique*. Il veut proposer à ses anciens fidèles un enseignement sur l'article du credo de Nicée à ce sujet. Une telle « enquête » est « très importante », signale-t-il, de sorte qu'il retiendra son auditoire « plus longtemps que d'habitude »[437]. Moins d'un an auparavant, il leur avait déclaré que le terme d'Église recouvrait deux réalités bien séparées, l'une visible et l'autre invisible. Maintenant, il ne sera plus question que d'une seule Église, à la fois visible et invisible.

Le sermon se présente comme une grande démonstration de l'institution d'une Église visible destinée à durer jusqu'à la fin du monde. Au terme du sermon, le prédicateur en résume l'acquis :

> Mes frères, je pense avoir montré que c'est dans une Église visible, publique, externe, qu'une forme, un corps de christianisme fut établi par les Apôtres. J'ai également déclaré, comme un fait assez indéniable, que l'Église constituée depuis lors s'est bien continuée depuis ce temps jusqu'à ce jour. J'ai montré de plus qu'il y a de solides raisons de supposer que le Christ voulait qu'elle soit ainsi continuée et que Ses Apôtres soutinrent et même enjoignirent sa continuation ; et qu'il est certain d'après les écrits des premiers chrétiens que du moins ils comprirent qu'ils voulaient dire cela. Enfin, j'ai montré que Saint Paul interdit de se séparer de l'Église sans nécessité et qu'il blâme le schisme en termes sévères[438].

La démonstration de ces divers points se fait en deux grandes étapes. La première consiste à prouver le fait de l'institution d'une Église visible par le Christ et Ses Apôtres, ainsi qu'à manifester les traits essentiels de cette Église. La seconde partie consiste à montrer que cette même Église était destinée à continuer après la mort des Apôtres. Pour passer de l'une à l'autre partie, une définition du terme d'Église s'avérait nécessaire. Newman la donne d'emblée :

> Par l'Église, dans les credo, on signifie ce corps, cette société chrétienne visible instituée par le Christ et Ses Apôtres, professant l'unique foi de l'Evangile, gouvernée par certains officiers, et réunie par certaines lois, bien que ses membres puissent être divisés par des différences de pays, de langues, de manières ou de civilisation[439].

---

[437] MS 157, p. 2.

[438] « *My brethren, I think I have shown that in a visible, public, outward church, a form, a body of Xtianity was established by the Aps – I have stated too as a matter of fact, wh is quite undeniable, that the church from then constituted has actually continued fr. that time to the present day – I have shown moreover that there are strong reasons for supposing Xt meant it to be thus continued & that His Aps countenanced nay enjoined its continuance; and that it is certain from the writings of the first christians that they at least understood them so to mean. Lastly I have shown that St Paul* forbid *to separate from the church needlessly, and blames schism in severe terms* » (MS 157, p. 19-20).

[439] « *By the church in the creeds is meant that visible christian body and society instituted by Christ and His apostles professing the one faith of the gospel, governed by certain officers, and associated by certain laws,*

Après avoir indiqué la convenance *évangélique* d'une Église chrétienne visible[440], ainsi que sa convenance *naturelle* pour un être que Dieu a créé social[441], le prédicateur déploie le message scripturaire relatif aux divers points de cette définition de l'Église. Il montre d'abord que l'Église *ainsi définie* existait aux temps apostoliques.

a. L'institution d'une Église visible aux temps apostoliques

1. Une Église visible dans l'unité de la foi et du culte

La première partie de la définition déclare donc que « ce corps, cette société chrétienne visible » a été « instituée par le Christ et Ses Apôtres » et qu'elle « professe l'unique foi de l'Evangile ». Newman discerne une telle *institution* dans certaines injonctions de l'Écriture[442]. Toute la teneur des épîtres de Paul implique le devoir de ne former qu'un seul corps (cf. 1 Co 12, en particulier), ce qui est conforme à la prière du Seigneur pour ses disciples : « qu'ils soient un » (cf. Jn 17, 21). L'Apôtre se montre toujours insistant sur ce point.

Il ne s'agissait pas là d'une simple communion d'esprit, ajoute Newman, réfutant ainsi implicitement sa précédente doctrine de l'Église invisible :

> car des personnes unies seulement d'une manière invisible, inconnue, inconnaissable, qui croiraient secrètement dans leur cœur les mêmes choses, ou éprouveraient les mêmes sentiments, ne pourraient pas s'aider ni être d'aucun profit les unes pour les autres[443].

De plus, il fallait que les hommes sachent qu'ils étaient disciples du Christ. Newman conclut :

> Donc ce corps était *un*, non seulement en esprit, mais en profession extérieure, c'était une lumière visible dans un monde sans Dieu, c'était un composé [formant unité] avec l'Église invisible comme le corps humain l'est avec l'âme[444].

On retrouve ici l'image de la lumière, déjà rencontrée, avec d'autres comparaisons, dans le sermon 121 sur l'Église visible et dans ceux sur l'Église juive. Par contre, cette fois, l'Église visible et invisible non seulement ne devraient faire qu'un, mais ne font qu'un : elles sont unies comme le corps et l'âme. L'Épître aux Ephésiens appuye cette conclusion sur l'unité visible de l'Église : « Il y a un seul Corps et un seul Esprit (…) un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, etc. » (Ep 4, 4-6). Et le sommaire des Actes sur la communauté de

---

however the members of it may be divided by difference of country, languages, manners or civilization » (MS 157, p. 2).

[440] Les chrétiens doivent avoir souci les uns des autres et non seulement de leur propre salut (cf. Ph 2, 4).

[441] Les artisans et les négociants forment spontanément des compagnies, et les membres d'une ville s'associent en corporations.

[442] Celle du Seigneur à la Cène de faire ensemble mémoire de lui ; celle de l'Épître aux Hébreux de ne pas déserter les assemblées fraternelles (cf. Hb 10, 25).

[443] « *for persons united only in some unseen*[,] *unknown*[,] *unrecognized manner as that they in their hearts secretly believed the same things, or felt the same feelings, they c*[*oul*]*d not at all help or profit each other* » (MS 157, p. 5).

[444] « *This body then was one not only in spirit but in outward profession, it was a visible light in an ungodly world* [,] *it was the compacted with the invisible church as the body is with the soul* » (MS 157, p. 5).

Jérusalem indique que les disciples se sont bien unis « en une seule communauté visible, une seule forme de foi, une seule forme de culte »[445], selon l'intention du Sauveur et de Ses Apôtres. Les convertis en effet, « persévéraient dans la doctrine des Apôtres et la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières » (Ac 2).

2. Un système de gouvernement ecclésial aux temps apostoliques

Newman ne se contente pas d'établir l'institution d'une Église visible pour la profession et la célébration communes de la foi. Il en discerne certains traits essentiels. D'abord, comme le dit la suite de la définition, « ce corps, cette société visible et chrétienne » est « gouvernée par certains officiers », qui sont, ajoute Newman, « désignés à cet effet (*appointed for the purpose*) »[446].

a. Les Apôtres et leur commission

> Toute société doit avoir ses officiers, ainsi de l'Église chrétienne. Ses gouverneurs suprêmes à l'origine étaient bien sûr les Apôtres eux-mêmes[447] ; ils ordonnaient et régulaient toutes choses, ils étaient sa tête visible en l'absence de son Seigneur invisible[448].

La mission des Apôtres vient directement du Christ[449]. Newman traduit le sens de cette mission de la manière suivante :

> Vous êtes les fontaines et les sources de mon Esprit qui, par vous, descendra sur le corps de l'Église et vous êtes les prédicateurs de ma miséricorde au sein des menaces, pour proclamer le pardon et dénoncer la colère[450].

Newman affirme que « rien n'était fait sans la sanction de ces gouverneurs », appelés « colonnes » par Saint Paul (cf. Ga 2, 9), lui-même un Apôtre. Pour illustrer cette affirmation, le prédicateur parcourt d'abord le récit des Actes : Pierre et Jean sont envoyés chez les Samaritains (cf. Ac 8, 14-17), Barnabé l'est à Antioche (cf. Ac 11, 22-23) ; les Apôtres et

---

[445] MS 157, p. 5-6.

[446] MS 157, p. 6. Nous traduirons littéralement par « officier » le terme anglais « *officer* », désignant celui qui a reçu une charge, est responsable d'une fonction, d'un certain travail. Cette traduction a semblé préférable étant donné l'emploi par Newman de plusieurs termes plus ou moins équivalents. La connotation militaire, présente dans l'usage courant du terme français, n'est d'ailleurs pas absente du sermon, comme on le verra.

[447] L'expression de « *Supreme governors* » rappelle curieusement le titre que la reine Elizabeth s'était attribué.

[448] « *Every society must have its officers, and so has the Xtian Church – Its supreme governors in its beginning were of course the Ap*[*ostle*]*s thems:*[*elves,*] *they ordered and regulated all things, they were its visible head in the absence of its unseen Lord* » (MS 157, p. 6).

[449] Newman cite trois textes scripturaires à l'appui de cette affirmation : d'abord l'envoi des Apôtres par le Ressuscité en saint Matthieu, texte choisi d'ailleurs comme introduction du sermon (cf. Mt 28, 18-20) ; ensuite, les paroles du Ressuscité en Saint Jean : « *Peace be unto you – as my Father hath sent Me, even so send I you* » et « *Receive ye the H*[*oly*] *G*[*host*]. *Whosoever sins ye remit they are remitted unto them - & whosoever sins ye retain they are retained* » (Jn 20, 21-23) ; enfin, un verset du discours sur l'Église en saint Matthieu (cf. Mt 18, 18).

[450] « ye are the foutains & sources of my Spirit wh[*ich*] *thro*[*ugh*] *you shall descend upon the body of the Church & the are the preachers of my mercy am*[*on*] *threatenings, to proclaim forgiveness and to denounce wrath* » (MS 157, p. 6).

Anciens sont consultés sur la circoncision (cf. Ac 11, 2-4 ; 15, 2-29), Paul et Barnabé transmettent leur décision aux Églises d'Asie Mineure (cf. Ac 16, 4). Il constate ensuite le rôle de Paul concernant les collectes, et conclut : « comme de naturel, ils ne formaient pas d'œuvres de bienfaisance (*charities*) et ne levaient pas de souscriptions (*raise subscriptions*) sans lui »[451]. Enfin, l'autorité des Apôtres se manifeste par ceux qu'ils désignent, puis dirigent, comme leurs officiers et ministres.

b. Les sous-officiers, ministres des Apôtres. Leur désignation. Leur autorité

Les diacres de la communauté de Jérusalem sont les premiers de ces officiers subalternes. Newman attire l'attention sur le geste de l'imposition des mains, préalable à leur entrée en fonction. Ce geste paraît en effet d'une grande importance dans l'Église apostolique[452]. Ces divers sous-officiers, ajoute le prédicateur, étaient nombreux et de rangs variés, formant ainsi « ce que nous appelons maintenant : un système de gouvernement ecclésial (*church government*) »[453]. En connexion avec l'Église générale, chaque ville chrétienne avait ses propres ministres : prophètes, évangélistes, enseignants, anciens, diacres, surveillants (ou évêques). Malgré leur infériorité par rapport aux Apôtres, et leur diversité de rang entre eux, tous ces officiers sacrés « avaient un pouvoir spirituel sur le corps du peuple »[454]. Cela apparaît dans les épîtres à Tite et à Timothée[455], mais aussi dans les exhortations faites au peuple d'honorer leurs chefs spirituels et de se soumettre à eux[456].

3. Un droit apostolique

La définition déclarait ensuite que « ce corps, cette société chrétienne visible » était « réunie par certaines lois ». Newman ajoute que l'exécution normale (*due execution*) des lois de l'Église était dans les mains des Apôtres. Leur autorité se manifeste donc à nouveau ici. Sur

---

[451] MS 157, p. 7-8.

[452] « Saint Paul lui-même, bien qu'appelé miraculeusement à être Apôtre, ne fut pas autorisé à exercer son ministère avant d'avoir été solennellement mis à part pour sa fonction sacrée par l'Église visible, ouvertement, publiquement, formellement », et ceci, par l'imposition des mains (cf. Ac 13, 3). De plus, lorsqu'il exhorte Timothée à ne pas négliger le don qu'il a reçu, Paul lui rappelle solennellement qu'il lui a été conféré par l'imposition des mains des anciens. Enfin, l'importance de ce geste se révèle si l'on se souvient que tout ceci a lieu « même en un temps de miracles et de prophétie, alors que les formes ordinaires sont souvent supplantées » (MS 157, p. 8).

[453] MS 157, p. 9.

[454] MS 157, p. 9.

[455] Newman cite en particulier l'Épître à Tite : « *These things speak & exhort* (…) *& rebuke with all* authority » (Tt 2, 15).

[456] « *Remember them wh*[*ich*] *have the rule over you, who have spoken unto you the word of God, whose faith follows - ... obey them that have the rule over you & submit yourselves: for they watch for y*[*ou*]*r souls, as they that must give account* » (Hb 13, 7.17) ; « *We beseech you brethren, to know them with labour am*[*on*]*g you & are over you in love for their work's sake* » (1 Th 5, 12-13) ; « *Let the elders that rule* (…) *be counted worthy of double honor* » (1 Tm 5, 17). Newman explique cette dernière expression de la façon suivante : « *honor means support, provision in temporal things* » et ceci, en fonction des versets qui suivent et qui indiquent le soutien matériel que la communauté chrétienne doit aux presbytres (« *vid the following verse* »).

ce point, le prédicateur se contente de renvoyer ses fidèles à la lecture des épîtres de Paul à Timothée et à Tite :

> Observez ses règles précises concernant le bon ordre des affaires spirituelles ; la sélection [par Timothée et Tite] d'anciens et de diacres, et leur gouvernement ; leur présidence sur les œuvres de bienfaisance pour les pauvres et les infirmes ; et leur surintendance de toute l'Église[457].

Par contre, il s'arrête plus longuement sur le droit d'excommunication. Il discerne ce droit dans diverses injonctions apostoliques[458], et en particulier dans celle de Paul demandant aux Corinthiens de convoquer une assemblée[459] pour juger l'homme vivant avec la femme de son père (cf. 1 Co 5, 1-5). Le prédicateur fait de cet épisode une illustration de l'injonction du Seigneur relative aux fautes commises par un chrétien contre un autre (cf. Mt 18, 15-20)[460].

4. Les fins de ce gouvernement ecclésial

Au terme de cette preuve de l'existence d'une forme systématique de gouvernement ecclésial au temps des Apôtres, Newman aborde la question de sa finalité. Il relève quatre « *bonnes fins* » :

« (1) Préserver la religion chrétienne elle-même »

Par cette expression, Newman vise, d'une part, la préservation, la défense et l'interprétation des Écritures ; d'autre part, la prise de mesures pour l'extension de la foi. Il compare sur ce point les deux alliances :

> De même que l'Église juive avait préservé la doctrine de l'unité de Dieu dans un monde païen, ainsi l'Église chrétienne devait présenter à son tour un mémorial visible et un témoignage devant les hommes et les anges de la mort du Christ et des bienfaits que nous en recevons[461].

---

[457] « *Observe his minute rules about their due ordering of spiritual matters – their selection and government of elders and deacons – their presiding over the charities for the poor & infirm – and their general superintendance of the whole church* » (MS 157, p. 10).

[458] « *a man that is an heretic, after the first & second admonition* reject » (Tt 3, 10). Newman explique : « *i e cast out of the church, excommunicate* » (p. 11). « *if any man obey not our word by this ep:*[*istle*] *note that man & have no company with him, that he may be ashamed* » (2 Th 3, 14).

[459] Newman voit d'autres allusions à de telles assemblées dans les textes suivants, qu'il ne cite pas mais dont il donne les références entre parenthèses : « Les coupables, reprends-les devant tous, afin que les autres en éprouvent de la crainte » (1 Tm 5, 20) ; « C'est assez pour cet homme-là du châtiment infligé par la majorité » (2 Co 2, 6).

[460] De même que le Christ promet sa présence à ceux qui sont réunis *en son nom*, Saint Paul demande aux Corinthiens de convoquer une assemblée solennelle *au nom du Seigneur Jésus-Christ*. Et de même que le Christ demande de considérer le pécheur qui refuse d'écouter l'Église comme un païen et un publicain, « *i.e. a member & subject of Satan* », Saint Paul ordonne de livrer le coupable de Corinthe à Satan, « *i.e. cast him out of the Xtian church into the world, the kingdom of Satan* » (MS 157, p. 11).

[461] « *And as the jewish church had preserved the doctrine of God's unity in a heathen world, so the Xtian was to show in its turn a visible memorial & witness before men and angels of the death of Xt & of the benefits wh*[*ich*] *we receive thereby* » (MS 157, p. 12).

Par manque de temps, le prédicateur ne prouve pas ce point, qu'il estime en partie établi par certaines des citations précédentes. De toutes façons, ses anciens paroissiens doivent se souvenir de son enseignement à ce propos, d'une part, sur l'Église juive (série sur la loi juive), d'autre part, sur l'Église visible comme mémorial stable pour le monde (sermon 121). La deuxième finalité du système ecclésial renvoie également à cet enseignement.

« (2) Préserver la pureté de la doctrine »

Newman songe-t-il ici à la fonction d'enseignement de l'Église, qu'il avait établie dans le sermon 121 ? Sans doute, mais il précise cette fonction, en indiquant certaines mesures par lesquelles était garantie la pureté de la doctrine au temps des Apôtres. Ainsi, le livre des Actes montre le souci des Apôtres de convoquer des conciles et des consultations, ainsi que de fixer des décrets. Les épîtres censurent les hérétiques et les vains discoureurs. Et Saint Paul presse Timothée et Tite de maintenir une doctrine saine[462].

« (3) Préserver la piété et la sainteté chrétiennes »

Sur ce point, Newman se contente de dire : « Le clergé devait, sous la dépendance des Apôtres, exhorter et persuader, diviser la parole de vérité avec justesse, appliquer l'Évangile aux cœurs des hommes, les instruire, être tout à tous afin de construire le corps des saints (2 Tm 2) »[463].

« (4) Promouvoir l'ordre »

L'avantage que Newman voit dans l'ordre est celui de l'efficacité : une œuvre est bien mieux réalisée lorsque chaque ouvrier travaille à sa place sans empiéter sur le travail d'autrui. De la sorte, même certaines questions indifférentes quant à leur nature, comme les rites, les cérémonies, les liturgies, sont fixées par l'Église pour que les choses soient faites « décemment et avec ordre » (1 Co 14, 40).

Par ce langage des fins, en fonction desquelles le système ecclésial de gouvernement n'est dès lors qu'un moyen, on retrouve le genre de réflexion que Newman avait développé concernant l'Église juive. Il est ici appliqué, en ébauche, à l'Église chrétienne. Enfin, Newman met en lien ces quatre finalités avec l'opposition résolue des Apôtres au péché de schisme : « Il n'est pas étonnant dès lors, dans la mesure où les bienfaits de ce système établi sont aussi grands,

---

[462] Les références des textes suivants, extraits des épîtres à Timothée et à Tite, sont données entre parenthèses : « Prends pour norme les saines paroles que tu as entendues de moi, dans la foi et l'amour du Christ Jésus » (2 Tm 1, 13) ; « Pour toi, tiens-toi à ce que tu as appris et dont tu as acquis la certitude. Tu sais de quels maîtres tu le tiens » (2 Tm 3, 14) ; L'épiscope doit être « attaché à l'enseignement sûr, conforme à la doctrine ; ne doit-il pas être capable, à la fois, d'exhorter dans la saine doctrine et de confondre les contradicteurs ? etc. » (Tt 1, 9 et svts).

[463] « *Hence the clergy were under the Apostles to exhort & persuade, rightly to divide the word of truth, to apply the gospel to the hearts of men, to instruct*[,] *to be all things to all men that they m*[*igh*]*t build up the body of the saints* » (MS 157, p. 13).

que les Apôtres s'opposent de manière aussi résolue à tous les actes de désobéissance ou de schisme »[464]. Le plus grand crime des Corinthiens aux yeux de Paul semble bien être leurs péchés de division par rapport au corps de l'Église[465]. D'autres injonctions extraites des épîtres apostoliques confirment cette opposition[466].

b. La continuation de l'Église après les temps apostoliques

La seconde partie de la démonstration consiste à établir que, après les temps apostoliques, cette forme visible du christianisme ne devait pas être rejetée, mais devait continuer. Pour le prouver, Newman s'appuie d'abord sur des probabilités antécédentes, qu'il cherchera ensuite à confirmer par l'Écriture, et par les données de l'histoire. Cette preuve est moins facile à établir que la première, mais pratiquement plus importante pour ses auditeurs[467].

Probabilités antécédentes

Il est probable que l'Église devait continuer. Pourquoi en effet mettre en œuvre et établir avec tant de labeur une telle structure si elle devait être si vite dissoute ? De plus, les mêmes objets ou fins mentionnés plus haut ne sont-ils pas aussi nécessaires à tout âge qu'aux temps apostoliques ? « Pourquoi donc les moyens qui furent utilisés alors dans ce but devraient-ils être ensuite écartés ? »[468] Nous avons même davantage besoin de ces moyens que les premiers chrétiens, car :

> C'était l'époque des miracles, et si les agents humains étaient requis alors même que le bras de Dieu se montrait visiblement pour accomplir Sa volonté, bien plus (pourrions-nous penser) de tels moyens humains seraient-ils nécessaires après, quand ce pouvoir miraculeux s'est retiré de l'Église[469].

La réflexion de Newman occasionnée par la rédaction de son article sur les miracles trouve ainsi place dans l'argument en faveur de la permanence de l'Église visible. Nous avions déjà constaté chez lui l'idée que l'Église visible viendrait prendre le relais du miracle. Celui-ci

---

[464] « *No wonder then, when the benefits of this established system were so great, that the Ap*[*ostles*] *sh*[*oul*]*d so decidedly oppose thems:*[*elves*] *to any acts of disobedience or schism* » (MS 157, p. 13).

[465] Newman a écrit « *in (from) the body of the church* », comme s'il ne savait pas quelle expression était la plus correcte : s'agit-il de partis séparés au sein de l'Église, ou de partis qui s'excluent de l'Église ? Peut-être cette hésitation exprime-t-elle la difficulté de répondre à la question de Paul : « le Christ est-il divisé ? » (1 Co 1, 13). La problématique du début de cette Épître est présente à sa pensée. Il cite en effet, juste après, les versets 10 et 11 de ce même chapitre ; et il cite ensuite le troisième chapitre de la même Épître (cf. 1 Co 3, 1-3).

[466] Cf. 2 Th 3, 6 ; 1 Th 5, 14 ; Rm 16, 17 ; Jc 3, 1.

[467] Concernant la première partie, consistant à « montrer qu'une telle société religieuse, qu'un tel corps existait au temps des Apôtres, étant établi par eux », Newman disait que c'était « un point si évident que la preuve en est presque superflue » (MS 157, p. 3-4). L'enjeu est donc pour lui la seconde partie. Il déclare en effet qu'elle est celle « qui nous concerne le plus » (MS 157, p. 14).

[468] MS 157, p. 15. Newman soulève ici une question ecclésiologique capitale, celle du caractère nécessaire ou non des moyens ecclésiaux en vue des fins de l'économie évangélique. Nous y reviendrons.

[469] « *that was the age of mir:*[*acles] – and if human agency was requisite then, even tho' God's arm was visibly present to work His will, much more (we m*[*igh*]*t think) w*[*oul*]*d such human means be necessary afterwards, when His miraculous power was withdrawn from the church* » (MS 157, p. 14).

ayant pour effet d'exciter l'attention en vue de la foi, celle-là suffirait par la suite à soutenir la foi. Ici, l'idée est un peu différente. Si certains « moyens humains » ont été requis à l'époque même des miracles, c'est-à-dire à une époque où ils peuvent *paraître* superflus, *a fortiori* sont-ils requis lorsque ce pouvoir miraculeux n'est plus présent pour soutenir le témoignage rendu à l'Evangile[470]. L'idée sous-jacente à ce raisonnement se trouve aussi dans l'article sur les miracles, à savoir l'invraisemblance d'un agir superflu dans la providence de Dieu pour son Église.

D'autre part, nous sommes sous la même économie (*dispensation*) que les Apôtres. Nous nous estimons toujours liés par leurs préceptes relatifs à la miséricorde, à la justice, à la vérité :

> Pourquoi alors ne sommes-nous pas aussi liés lorsqu'ils parlent d'ordre, de discipline, de l'ordination des ministres, de la soumission du peuple à ceux-ci dans les réalités spirituelles, du mal et du péché des divisions et des schismes, et de l'unité de tout le corps des chrétiens en une seule Église visible, aussi nombreuses que soient ses parties ?[471]

L'objection selon laquelle les successeurs des Apôtres ne pourraient avoir l'autorité des enseignants inspirés qu'étaient les Apôtres ne diminue en rien, signale Newman, la probabilité générale qu'une telle organisation, une fois établie, doive continuer, à moins qu'on ne puisse avancer des raisons contraires.

Confirmations scripturaires

Plusieurs passages des épîtres pastorales confirment entièrement cette supposition raisonnable. Newman cite un passage de la seconde Épître à Timothée : « Ce que tu as appris de moi sur l'attestation de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs, capables à leur tour d'en instruire d'autres » (2 Tm 2, 2). Il commente ensuite :

> L'Apôtre ne quitte pas le monde sans faire en sorte, autant qu'il en a le pouvoir, que la succession de ministres ordonnés continue après sa mort. Il avait ordonné Timothée ; Timothée aurait à en ordonner d'autres, et eux (comme il semble probable), à leur tour d'autres, transmettant la parole de vie et le ministère de réconciliation aux époques ultérieures[472].

---

[470] Le même argument a été utilisé plus haut en faveur du rite particulier de l'imposition des mains : Saint Paul lui-même, dont l'appel est par excellence miraculeux et exceptionnel, est pourtant introduit dans son ministère par l'imposition des mains. Ce fait plaide en faveur du caractère normatif de ce rite dans l'Église après les Apôtres.

[471] « *Why then are we not also bound when they speak of order, discipline, the ordination of ministers, the subjection of the people to them in spiritual things, the evil & sin of divisions & schisms & the unity of the whole body of Xtians in one visible Church, however numerous its parts?* » (MS 157, p. 15).

[472] « *The Ap*[*ostle*] *does not leave the world without providing, as much as lay in his power, that the succession of ordained ministers sh*[*oul*]*d be continued after his death – He had ordained Tim:*[*othy;*] *Tim:*[*othy;*] *was to ordain others – and (as seems probable) they in their turn others, handing down the word of life & ministry of reconciliation to distant times* » (MS 157, p. 16).

De même, Timothée se doit d'être prudent dans le choix des personnes, et Tite doit assurer la présence de ministres dans les diverses villes[473].

Ainsi peut-on comprendre la parole obscure du Ressuscité : « Je suis avec *vous* pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20). Les Apôtres ne devaient pas vivre jusqu'à la fin du monde. Cependant :

> ils n'ont pas quitté ce monde avant d'avoir nommé des successeurs et des représentants ; c'est donc à ceux-là que la parole de la promesse doit appartenir, à ceux-là qui, d'âge en âge, transmettent la torche sacrée de la vérité, tandis que dure l'Église chrétienne. Que la bénédiction du Christ demeurera sur eux, le Christ lui-même l'a dit ; qu'ils doivent se suivre en une ligne de succession par l'imposition des mains, l'Apôtre du Christ l'a impliqué. Christ est avec eux toujours ; là où ils sont, là se trouve une Église, toujours jusqu'à la fin du monde[474].

Par ce dernier texte, il apparaît que la « succession par l'imposition des mains » est la condition d'existence de l'Église comme telle. Là où sont les « successeurs » et « représentants » des Apôtres, « là se trouve l'Église ».

Donnée historique

Les disciples des Apôtres avaient-ils bien compris cela ainsi ? Seule l'histoire peut répondre à cette question. Or, il y a ici un fait remarquable :

> Aussi loin que le corps chrétien soit allé dans l'erreur, aussi graves que soient leurs incompréhensions doctrinales, leurs chutes pratiques, ils ont au moins préservé cette discipline externe, ce système ordonné de religion que leur Seigneur en quittant ce monde avait sanctionné et un Apôtre à l'approche de la mort avait expliqué. Ils ont clairement compris que l'Église devait être un seul corps pour de nombreuses générations ; qu'elle avait été fondée unique, et qu'ils n'avaient aucun droit à la fonder à nouveau ; que les individus n'avaient aucun droit à élever par leurs propres moyens une communauté chrétienne nouvelle ou séparée ; aucune autorité pour se faire d'eux-mêmes enseignants ; ou pour décréter d'eux-mêmes des cérémonies, se rendant eux-mêmes dépendants des serviteurs ordonnés de Dieu[475].

---

[473] « *Lay hands suddenly on no man* » (1 Tm 5, 22 ; cf. Tt 1, 5).

[474] « *they did not leave life till they appointed successors & representators – to these then must the word of promise belong, to them who age after age hand down the sacred torch of truth, while the Xtian church endureth – That the blessing of Xt will rest on them Xt Hims:*[*elf*] *has said – that they are to follow in a line of succession by the laying on of hands the ap*[*ostle*] *of Xt hath implied. Xt is with them always ; where they are, there is a church, even unto the end of the world* » (MS 157, p. 17).

[475] « *Much as the Xtian body went into error, grievous as were their misapprehensions in doctrine, their failings in practice, at least they preserve that outward discipline, that orderly system of religion wh*[*ich*] *their departing Lord had sanctioned and a dying Apostle explained – They clearly understood that the church was to be* one *body thro' many ages – that it had been founded one, and they had no r*[*igh*]*t to* re*found it – that individuals had no r*[*igh*]*t to set up of their own device any new or separate Xtian community, no authority to make thems:*[*elves*] *teachers, or of thems:*[*elves*] *appoint ordinances, make thems:*[*elves*] *independent of the ordained servants of God* » (MS 157, p. 18).

Actualité de cette Église et théorie des branches

Enfin, cette Église existe jusqu'à ce jour, comme c'était prédit d'après la promesse du Christ, citée peu avant, d'être avec ses Apôtres jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 28, 20). Ceci pose inévitablement la question de ses divisions actuelles. Newman y répond en parlant des branches de l'Église. Il y en a une en Angleterre, d'autres en Ecosse et en Irlande, d'autres également en France, en Espagne, à Rome, en Grèce, « toutes membres et descendantes de l'Église primitive pour laquelle les Apôtres donnèrent leurs vies »[476]. Le fait que les branches divisées entre elles soient déclarées « membres et descendantes » de l'Église primitive atteste qu'il professe implicitement ce que l'on appelle la théorie des branches, même s'il n'en déploie pas ici les implications théoriques. L'insistance sur la succession des ministres, depuis les Apôtres, par l'imposition des mains, comme condition de l'Église, implique que les branches sont pour lui des corps possédant cette succession.

Ainsi, pour Newman, ces Églises nationales font toutes partie de l'unique Église. Les erreurs doctrinales et les schismes n'ont-ils donc pu affecter leur caractère ecclésial ? La descendance apostolique par l'imposition des mains est-elle une garantie suffisante de ce point de vue ? Newman aborde cette difficulté, et lui donne une solution :

> Il est trop vrai que beaucoup de ces branches sont lamentablement déchues de la foi du Christ, et ont prêté l'oreille à des fables. Cependant, la promesse et les privilèges de l'Evangile leur appartiennent toujours, l'Esprit Saint leur est toujours promis comme un guide, illuminateur, sanctificateur et consolateur, et chaque fois qu'ils invoquent Dieu sincèrement au nom du Christ, l'aide salvatrice de la grâce de Dieu et la lumière de son visage leur est garantie (tout comme à nous). Nous-mêmes (hélas) avons été corrompus, comme certaines d'entre elles le sont toujours ; mais Dieu nous a visités de l'esprit de la Réforme et nous avons confiance qu'en temps voulu Il les visitera aussi, de sorte que toutes les différences contre nature entre les membres du Christ disparaîtront et que nous serons réunis dans l'unité d'Esprit, de foi et de discipline[477].

Certaines Églises peuvent donc être « déchues de la foi du Christ », sans être pourtant irréformables. Les termes employés par Newman nous rappellent sa position relative aux privilèges baptismaux. Il y a un parallèle. De même que les baptisés jouissent de certains privilèges en vertu desquels l'Esprit Saint leur est promis s'ils le demandent, ainsi, la qualité de « branche » d'une Église nationale semble « garantir » à cette Église « l'aide salvatrice de la grâce de Dieu et la lumière de son visage », si elle le demande, ainsi que, semble-t-il, la possibilité de se réformer pour surmonter ses corruptions. Une promesse divine – celle de la

---

[476] MS 157, p. 19.

[477] « *Too true it is that many of these branches have lamentably fallen fr*[*om*] *the faith of Xt, & given heed unto fables – Yet theirs are the promise and privileges of the gospel still*[,] *to them is the H*[*oly*] *S*[*pirit*] *pledged as a guide, enl*[*igh*]*tner*, *sanctifier & comforter – and whenever they call on God sincerily in Xt's name, to them is guaranteed (as to us) the saving help of God's grace & the l*[*igh*]*t of His countenance. We (alas) ours:*[*elve*]*s were once corrupted, as some of them are still – but God has visited us with the Spirit of reformation & we trust that in His good time He will visit them too – so that all unnatural differences betw*[*een*] *the members of Xt shall be at an end & we shall be joined together in unity of Spirit, faith & discipline* » (MS 157, p. 19).

présence du Ressuscité – accompagne ces Églises. Or, cette promesse, disait Newman, accompagnait les Apôtres, et leurs successeurs par le rite d'imposition des mains. Ce qui conduit à l'idée que cette promesse s'applique aux branches pour la raison qu'elles possèdent la succession apostolique. Si cela est vrai, le rite d'imposition serait aux Églises nationales ce que le baptême est aux individus. Quant au dommage causé aux Églises dites « déchues », il n'est pas évalué. C'est une question ultérieure à celle que Newman envisage par priorité ici.

c. Evaluation

Le sermon 157 apparaît comme l'expression d'un changement ecclésiologique déterminant. Il s'agit de bien évaluer ce qui en constitue la nouveauté.

1. Pas d'Église invisible réellement séparée de l'Église visible

Sur la première page du manuscrit, Newman écrira, le 10 décembre 1859 : « Ceci est une de mes premières, peut-être ma première déclaration des principes de la Haute Église ». Sept ans plus tard, dans une note destinée aux lecteurs francophones de l'*Apologia*, il définira ce terme de « Haute Église » de la manière suivante :

> Le nom de doctrine de haute Église désigne (…) l'enseignement qui s'applique à faire ressortir les prérogatives et l'autorité de l'Église ; mais non pas tant ses pouvoirs invisibles, que ses privilèges et ses dons comme corps visible[478].

Newman serait-il devenu de tendance *High Church* à partir de ce moment ? Est-ce là la nouveauté de ce sermon ? Il ne semble pas. Sur le même manuscrit, en effet, il ajoutera, en dessous de la note précédente, mais sans mentionner de date « Voir cependant le sermon sur l'Église Visible, une année auparavant ». Il s'agit du sermon 121 qui, nous l'avons vu, reconnaissait déjà l'institution divine d'une Église visible dotée d'un ministère. Mais cette Église coexistait avec une Église invisible réellement séparée d'elle. Désormais, la seule véritable Église est le composé visible et invisible. Il n'est plus question d'une Église invisible comportant d'autres membres que ceux de l'Église visible. Ce changement semble pouvoir être attribué à plusieurs causes.

D'abord, le sermon sur le baptême des enfants (Sermon 144), en plaçant le principe de la sainteté au moment du baptême, a supprimé la justification sur laquelle Newman avait placé la distinction entre les deux Églises. Huit mois plus tard, la conséquence ecclésiologique de sa nouvelle position sur le baptême est donc acquise. Dans l'intervalle, d'ailleurs, nous n'avons plus vu trace d'une prédication des deux « Églises » ou des deux « régénérations ».

Pour que cette conséquence ecclésiologique soit pleinement établie, il a fallu mener une enquête scripturaire dont le sermon manifeste le résultat. Plusieurs motifs peuvent expliquer

---

[478] *Ap.* (fr.), p. 391. L'original de cette note a été publié dans le *Month* de décembre 1866 (*id.*, p. 392, n. a).

le fait que Newman se soit penché à ce moment sur le sujet de l'Église visible. D'abord, la nouvelle règle de la foi de Newman a pu jouer un rôle. La récente conférence d'Ulcombe sur le credo traitait seulement des articles se rapportant aux trois personnes divines. De là à prolonger l'enquête aux autres points du credo, et en particulier au point difficile mais important de l'Église, il n'y avait qu'un pas. La dernière conférence d'Ulcombe, consacrée aux sacrements, affirmait par ailleurs le caractère « nécessaire » des moyens visibles de la grâce, en ce compris le ministère ecclésiastique. Une enquête scripturaire relative à l'institution divine de l'Église et des ministères était dès lors naturelle.

Ensuite, la longue enquête sur l'Église juive, menée avec la conscience d'un parallélisme avec l'Église chrétienne, semblait appeler une enquête plus systématique sur celle-ci en termes de moyens et de fins.

Enfin, il se peut que Newman ait pris conscience d'un effet pervers d'un certain discours sur une Église invisible séparée de l'Église visible[479]. En janvier 1825, il constatait la tendance fatale d'une croyance en la régénération séparée du baptême à porter des jugements manquant de charité envers les autres. Maintenant, il semble qu'il ait constaté la tendance non moins fatale d'une croyance en l'Église invisible à jeter un mépris sur l'Église visible. Or, il reconnaissait déjà l'institution divine et l'importance de cette Église visible (sermon 121). Un tel mépris, dans la mesure où il se manifeste de façon habituelle, peut jeter le soupçon sur l'opinion qui en est la cause et amener à reconsidérer, par un examen de l'Écriture, la validité des motifs de distinguer deux Églises. En tout cas, le constat du dénigrement de l'Église visible, qui va jusqu'à la constitution de communautés séparées est, d'après le prédicateur lui-même, la raison pastorale pour laquelle il a prêché ce sermon :

> Je vais maintenant vous dire pourquoi j'ai discouru sur ce sujet. C'est parce que, comme j'y ai fait allusion lorsque j'ai commencé à m'adresser à vous, les gens en général ne le comprennent pas. Parce que je vois le schisme de tous côtés : pas simplement séparation de l'Église, mais schisme sans scrupule, inconsidéré, par volonté propre, sans nécessité ; parce que j'en vois beaucoup qui n'appartiennent à aucune communauté de chrétiens et se vantent même d'appartenir à toutes. Ils voient beaucoup de sectes appelées chrétiennes, et pensent avoir un droit de choisir la leur - mais Dieu ne leur a pas donné un tel droit. Il n'a pas créé beaucoup de sectes ; Il n'a fondé qu'une seule Église, l'épouse du Christ[480].

Si donc la conviction de l'institution d'une Église visible par le Christ et Ses Apôtres n'est pas nouvelle, bien qu'elle se trouve établie au moyen d'une preuve scripturaire en bonne et due

---

[479] Même si l'Écriture ne peut soutenir l'appellation d'*Église invisible*, encore fallait-il répondre à l'argument de Sumner déclarant utile cette distinction pour un motif pastoral, à savoir de rappeler aux fidèles la tendance du monde à corrompre la vie spirituelle des chrétiens.

[480] « *And now I will tell you why I have discoursed upon this subject. – It is because, as I hinted when I began to address you, people in general do not understand it. Because I see schism on all sides,- not merely separation from the church, but l*[*ight*]*thearted, th*[*ough*]*tless, self-willed, needless schism – because I see many who belong hardly to any one community of Xtians, & even boast that they belong to all – They see many sects called Xtian, and think they have a r*[*igh*]*t to choose their own – but God has given them no such r*[*igh*]*t – He did not make many sects, He founded but one church, the spouse of Xt* » (MS 157, p. 20).

forme, ce sermon manifeste clairement le rejet d'une Église invisible qui se superposerait à l'Église visible et justifierait un mépris de cette dernière.

2. Les fins de l'Église et le devoir de soumission à ses pasteurs

C'est la première fois que nous voyons Newman blâmer le schisme envers l'Église visible. Cette nouveauté provient de l'importance accrue qu'il accorde dorénavant à cette Église. En cela il pense suivre l'exemple de Saint Paul et des Apôtres. S'ils condamnaient la désobéissance et le schisme, c'était en particulier à ses yeux parce que le système de gouvernement ecclésial était le moyen institué dans le but d'atteindre certaines fins[481]. Or, ces fins sont au cœur de ce que le Nouveau Testament révèle comme essentiel. Si donc l'Église visible est bien le moyen divinement institué pour la poursuite de ces fins, il y a un grave devoir pour le prédicateur de magnifier et de défendre une telle institution, de même que, au contraire, tout acte qui affaiblit l'efficacité de cette Église portera le caractère du péché. Aussi, de même que Saint Paul, le prédicateur chrétien qu'est Newman fustigera-t-il le schisme en termes sévères[482].

Bien que les quatre finalités reconnues au ministère apostolique interviennent dans le raisonnement de Newman comme un argument *a priori* en faveur de la continuation de l'Église, elles ne sont pas fort explicitées dans ce sermon, comme si elles étaient supposées évidentes. Le sermon 121, il est vrai, en avait déjà reconnu deux, celle de rendre au monde un témoignage permanent de la Rédemption, et celle d'enseigner la doctrine aux fidèles. Le sermon 157 y ajoute celles de favoriser la sainteté de l'ensemble des fidèles et de promouvoir l'ordre dans l'Église. Sans doute, les citations scripturaires faites dans la première partie du sermon suffisaient-elles en bonne partie à manifester que le ministère était bien le moyen de poursuivre ces fins. De même, ces finalités sont juxtaposées plus qu'articulées l'une avec l'autre, alors que dans les sermons sur le système juif, Newman cherchait à manifester une hiérarchie des moyens et des fins.

Ces fins de l'Église visible apparaissent assez spontanément comme l'embryon d'une réflexion sur le système de l'Église. La première peut être considérée comme une finalité *ad extra*, le ministère ayant pour rôle de soutenir l'Église dans son témoignage face au monde. Les trois autres fins apparaissent davantage comme des finalités des ministres de l'Église *ad*

---

[481] Rappelons ce passage de Newman après l'énoncé des fins du système ecclésiastique : « Il n'est pas étonnant dès lors, dans la mesure où les bienfaits de ce système établi sont aussi grands, que les Apôtres s'opposent de manière aussi résolue à tous les actes de désobéissance ou de schisme » (MS 157, p. 13).

[482] Le passage suivant suffit à nous montrer la gravité de cette faute à ses yeux à ce moment. Après avoir rappelé que, dans une armée, les soldats qui décideraient de combattre l'ennemi en désobéissant aux ordres de leurs généraux sont punis comme des traîtres, il écrit : « *what is the church but a spiritual army?, and what seceders from it but traitors to the body of Xt, disturbers of the godly order wh*[*ich*] *the Ap*[*ostle*]*s enjoined, weakeners of the cause of the gospel and friends (yes, friends however unwittingly)* friends[,] *allies of God's enemies?* » (MS 157, p. 22).

intra, pour que les chrétiens professent la pure doctrine, pour qu'ils observent la piété et la sainteté, pour qu'ils se maintiennent dans l'unité qui promeut l'ordre et l'efficacité de leur mission. En raison de l'importance que semble revêtir le système ecclésial dans sa pensée, on peut s'attendre à des développements futurs à ce sujet.

Pour l'instant, en tout cas, l'enquête de Newman relativement au ministère apostolique et à sa continuation l'a donc surtout convaincu du devoir de soumission aux ministres ordonnés dans la succession des Apôtres. Telle est la raison d'être du sermon. De même que rien ne se faisait dans l'Église primitive sans les Apôtres, de même rien ne doit se faire aujourd'hui indépendamment de leurs successeurs[483]. Alors que le sermon 121 manifestait le devoir chrétien de se laisser enseigner par les ministres de l'Église visible, le sermon 157 manifeste en outre le devoir d'obéissance envers eux. Telle semble bien être la portée pratique de la nouveauté d'opinion dont témoigne le sermon 157 relativement à l'Église visible.

3. La preuve de la continuité de l'Église visible

Si l'existence d'une Église visible au temps des Apôtres n'est pas difficile à démontrer, l'enjeu du sermon dépend de la validité de la démonstration que cette Église *devait* continuer après ce temps. Non pas seulement qu'elle a continué de fait, mais que sa continuation était voulue par le Christ et Ses Apôtres. Dans le cas contraire, le devoir d'unité autour des pasteurs actuels de l'Église ne serait pas fondé théologiquement, mais ne le serait que d'après une raison d'opportunité[484]. Ce devoir évangélique avait cours autrefois, au temps des Apôtres, mais ne s'adresserait plus à nous de façon absolue. L'établissement de cette preuve paraît donc important.

A la fin du *Tract 11*, publié le 11 novembre 1833, Newman, son auteur anonyme, déclare :

> Il y a quelque temps, j'ai dressé une esquisse de la preuve scripturaire de la doctrine de l'Église Visible ; avec votre permission, je vais la transcrire ici. Vous observerez que je n'argumente pas pour telle ou telle forme de politique, ou pour la succession apostolique, mais simplement pour les devoirs d'ordre, l'union, les dons ecclésiastiques, et l'obéissance ecclésiastique ; je me limite à ces points, étant persuadé que, lorsqu'ils sont concédés, les autres finiront par suivre[485].

L'esquisse dont il s'agit reprend en substance l'argumentation du sermon 157. Comme celui-ci, elle comporte deux parties, ayant pour titres : « I. Qu'il existait une Église Visible au

---

[483] Nulle part, Newman n'indique qu'il s'agit des évêques. Son argumentation scripturaire ne permet pas, semble-t-il, d'établir ce point. Et de fait, il inclut l'Église presbytérienne d'Ecosse parmi les branches descendantes de l'Église primitive (tout en ajoutant : *as we trust*).

[484] C'est ici que se trouve sans doute l'originalité de la découverte de Newman par rapport aux positions ordinaires des *evangelicals* de son temps qui étaient favorables à l'ordre ecclésial. Les débats tournaient autour de la question de l'opportunité pour la cause de l'Evangile d'obéir ou non à l'Église établie. Newman soumet la question de l'opportunité à celle du devoir. Si l'Evangile nous fait un devoir d'obéir aux pasteurs de l'Église visible, alors, malgré d'éventuelles apparences contraires, cette obéissance doit être la plus favorable à la cause de l'Evangile.

[485] *Tract 11*, p. 7.

temps des Apôtres » et « II. Que l'Église Visible, ainsi instituée par les Apôtres, était destinée à continuer ». La première partie est un ensemble de références scripturaires, classées selon les titres suivants : 1. Textes généraux ; 2. Organisation de l'Église ; (1.) Diversité de rangs ; (2.) Gouverneurs ; (3.) Dons ; (4.) Ordre ; (5.) Ordination ; (6.) Obéissance ecclésiastique ; (7.) Règles et discipline ; (8.) Unité. Ce classement ne correspond pas exactement aux divisions de la première partie du sermon, mais la plupart des citations scripturaires sont communes aux deux textes. Quant à la deuxième partie, en cinq points, elle reprend presque littéralement l'argumentation *a priori* et scripturaire de la seconde partie du sermon 157 :

> 1. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi ? Le poids de la preuve se trouve chez ceux qui nient cette position. Si les doctrines et les préceptes déjà cités sont obsolètes aujourd'hui, pourquoi pas les textes suivants ? p. ex. 1 P 2, 3 ; ou p. ex. Mt 7, 14 ; Jn 3, 3.
> 2. Est-il vraisemblable qu'un système aussi élaboré soit établi, sans aucune intention cependant de le continuer ?
> 3. Les objets qui devaient être obtenus par lui sont aussi nécessaires maintenant qu'alors. (1.) Préservation de la foi. (2.) Pureté de la doctrine. (3.) Edification des chrétiens. (4.) Unité d'opération. Voir les épîtres à Tim. & Tit. passim.
> 4. Si un système était nécessaire à une époque de miracles, c'est bien plus le cas maintenant.
> 5. 2 Tm 2, 2 ; Mt 28, 20 ; &c.[486]

Ce constat sommaire suffit à indiquer que l'argumentation du sermon 157 a satisfait Newman de manière durable. Présentée dans le 11e *Tract* comme une preuve personnelle, cette argumentation n'a probablement pas été trouvée toute faite dans un manuel d'apologétique *High Church*, mais serait plutôt le fruit d'une recherche dans l'Écriture, sans doute inspirée de l'enseignement anglo-catholique. Le sermon 157, par conséquent, est le témoignage d'une conviction vérifiée personnellement, offert d'abord à ses paroissiens, et plus tard à tous les lecteurs des *Tracts for the Times*. En d'autres termes, dès novembre 1826, une des convictions centrales du mouvement d'Oxford se trouve acquise et fondée dans l'Écriture, celle du devoir d'ordre et d'obéissance ecclésiastique.

Contrairement au sermon 157, le schéma du *Tract 11*, cependant, ne fait pas allusion au *fait* de la continuité de l'Église. Or, il y avait là un argument d'un type nouveau. Si certains préceptes de l'Écriture ne sont pas assez explicites pour empêcher toute incertitude sur leur sens, la manière dont les disciples des Apôtres ont compris leurs paroles peut permettre d'enlever les doutes à ce sujet. Ainsi, le fait que l'ensemble des chrétiens, malgré leurs erreurs et leurs corruptions, n'aient pas estimé avoir le droit de fonder un nouveau système ecclésial, atteste qu'ils ont bien compris l'importance que les Apôtres attachaient à ce système. La question n'est pas ici de discuter la validité de cet argument dans la question particulière du ministère, mais de constater son emploi par Newman, apparemment pour la première fois. Ce type d'argumentation ne pouvait être admis que sur base de la reconnaissance de la validité d'un enseignement oral préalable et contemporain à la rédaction des Écritures, ainsi que la

[486] *Tract 11*, p. 8. Dans le sermon 157, les arguments se suivent dans l'ordre suivant : 2, 3, 4, 1, 5. Mais ceci ne constitue aucune différence quant au fond de l'argumentation.

dissertation de Hawkins en avait convaincu Newman. Puisqu'il était voulu, et donc inévitable, qu'un enseignement oral soit donné aux disciples, il est normal de supposer que ce qu'ils ont tous compris de la même façon malgré leurs divisions sur d'autres points vient d'un enseignement apostolique délivré sans ambiguïté, même si l'Écriture ne suffit pas seule à nous en assurer[487].

D'autre part, se profile aussi l'idée que l'ecclésialité d'une branche donnée dépend de sa de la présence en elle d'un ministère, remontant par l'imposition des mains aux Apôtres eux-mêmes dans une succession ininterrompue. Là où se trouvent de tels ministres, là se trouve l'Église, et une Église nationale gouvernée par de tels ministres jouit de la promesse du Christ, de même que par le baptême, le Christ se liait au chrétien individuel par une alliance.

Conclusion

Le sermon 157 est le fruit de deux années de réflexion et de prédication sur la grâce, sur la doctrine, sur la Révélation. Dans l'ordre de la grâce, la reconnaissance progressive du rôle du baptême (janvier 1825) a ouvert la voie à une considération positive de l'Église visible, devenue finalement à ses yeux l'unique Église en plusieurs branches. Sur le plan doctrinal, la reconnaissance d'une tradition enseignante dans le plan divin, mise en lumière par la dissertation originale de Hawkins, a accru l'importance accordée à cette Église (décembre 1825). L'ample réflexion sur la Révélation, inspirée de l'évêque Butler, a conduit Newman à voir en l'Église la lumière des nations, et dans le ministère la garantie de son efficacité. L'attention au système de l'Église juive l'amène à regarder semblablement l'Église chrétienne dans la perspective d'un système de moyens divinement institué en vue des fins de l'économie évangélique, et destiné à durer jusqu'à la fin du monde.

Deux années durant, il avait exposé à ses fidèles la doctrine scripturaire et les avait avertis de la nécessité d'une vie sainte pour jouir de la béatitude future. Il leur a manifesté le privilège qui était le leur de bénéficier d'une Révélation et le devoir de travailler à sa propagation. Il découvre maintenant qu'un grand moyen a été pourvu par Dieu Lui-même pour la poursuite harmonieuse de ces diverses fins, à savoir l'Église apostolique. En d'autres termes, dorénavant, la cause de l'Evangile s'identifie avec celle de l'Église. La finalité demeure celle de l'évangélisation des païens et de la sanctification des chrétiens[488]. Mais le moyen prévu par Dieu dans ce but n'est autre que l'unique corps ecclésial visible gouverné par les Apôtres à

[487] Il ne s'agit pas en ceci d'une reconnaissance de l'autorité divine d'une Tradition comme telle, mais d'un argument de critique historique. Si tous les disciples d'un maître prétendent, en paroles ou en actes, que le maître a professé telle doctrine, si ces disciples divergent sur d'autres points, et si cette doctrine contrarie leurs tendances naturelles ou leurs intérêts, alors, dans certains cas, il n'est pas besoin d'une tradition divinement garantie pour être convaincu du fait que le maître en question a bien professé cette doctrine, même si aucun de ses écrits ne l'atteste.

[488] C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner de la persistance d'une prédication sur la croissance personnelle en grâce, qui était à l'époque surtout le propre des prédicateurs *evangelicals*.

l'origine, et par leurs successeurs ensuite. Le devoir d'unité avec les pasteurs que Dieu a établis sur l'unique corps ecclésial est la grande découverte de ce sermon 157. Déjà, un des premiers accents du futur mouvement d'Oxford semble être en place. Mais il reste encore près de sept années de maturation ecclésiologique avant que ne retentissent les premiers *Tracts*.

Chap. 4. Les années 1827-1830. La médiation de l'Église. Linéaments d'une ecclésiologie tractarienne

A la fin de l'année 1826, Newman a affirmé avec force, dans le cadre limité de son ancienne paroisse, le devoir d'unité avec la branche de l'Église catholique et apostolique qui se trouve en Angleterre (sermon 157). Le caractère tranchant de cette prédication, ainsi que la progression antérieure de sa pensée, donnent le sentiment qu'il s'agit là d'une conviction ferme. Elle semble, de plus, lourde de développements ultérieurs. Un vaste champ de recherches relatives à cette Église visible, divinement mandatée pour des finalités aussi considérables, semble se profiler.

Newman est *Tutor* de son collège depuis Pâques 1826, fonction qui continuera d'occuper le plus clair de son temps, avant qu'il ne l'abandonne en 1832. Durant ces quelques années, il assumera diverses autres fonctions ecclésiales et universitaires. La plus importante pour notre propos est celle, commencée au début de l'année 1828, de curé de la paroisse *Saint Mary the Virgin's*, où sa célèbre prédication se poursuivra jusqu'en 1843. La prédication demeurera une des sources importantes à partir de laquelle nous pourrons évaluer son évolution ecclésiologique durant les années 1827-1830.

Cette période ne comporte pas, en effet, d'œuvre assez ample pour permettre seule d'évaluer systématiquement son ecclésiologie à telle date ou à telle époque particulière. Davantage encore que pour la période précédente, nous devons recourir à de nombreux petits écrits, qui n'ont pas nécessairement été rédigés dans un but synthétique par leur auteur. Outre cette difficulté, le thème choisi pour cette étude, l'ecclésiologie, comporte de nombreux aspects, qui, parfois, semblent évoluer indépendamment les uns des autres, parfois, s'entrecroisent et rejaillissent les uns sur les autres. D'où la difficulté considérable d'adopter un point de vue unifié. Cette remarque, valable déjà pour la période précédente, vaut plus encore ici. Dès lors, il semble parfois souhaitable d'isoler un thème ou une problématique pour en suivre l'évolution à travers des écrits divers ; parfois, la logique propre de certains écrits oblige à traiter ensemble ses divers thèmes ecclésiologiques. Pour cette période de maturation, tout en gardant une perspective généralement diachronique, nous mettrons davantage l'accent sur l'évolution (ou la permanence) de thèmes ecclésiologiques particuliers – avec l'inconvénient de devoir revenir à plusieurs reprises sur l'un ou l'autre écrit au risque d'en perdre l'unité propre – ; parfois, soit parce que des thèmes sont difficilement séparables dans un texte ou un ensemble de textes, soit en raison de leur importance synthétique, nous choisirons de les traiter ensemble – avec le risque de faire perdre de vue l'évolution propre de ces divers thèmes.

Parfois encore, et c'est peut-être le point le plus délicat, afin de rendre raison de l'idée d'Église qui émerge peu à peu des écrits, nous ne pourrons éviter, ici ou là, de mettre des rapports entre certains thèmes là où Newman ne les a pas mis explicitement. Dans chacun de

ces cas, rares en fait, cela n'a cependant pas été fait, nous l'espérons, sans garanties sérieuses de ne pas déformer la pensée réelle de notre auteur.

I. L'Église, à la fois visible et invisible

La grande découverte de la période précédente est celle de l'institution divine d'une Église visible. Cela ne veut pas dire qu'il se contentera de parler des aspects visibles de l'Église désormais. L'enseignement relatif aux aspects invisibles de l'Église semble trouver son articulation principale dans le thème scripturaire du Royaume médiateur du Christ. En conséquence, la question du rapport organique entre…

1. L'Église invisible, c'est-à-dire le Royaume médiateur[489]

Le thème du Royaume médiateur, déjà à l'origine du premier grand changement d'opinion de Newman, trouve une place centrale dans sa théologie pour les années 1827-1831. L'importance de ce thème se déduit déjà de la fréquence de ses apparitions dans la prédication. Ainsi, à la Noël 1826, un mois après le sermon 157, Newman prêche, à la chapelle *Saint George* à Brighton, un sermon intitulé *Sur le Royaume médiateur* (n. 158). Il prêchera ce même sermon 158 un mois plus tard, le 28 janvier 1827, à son ancienne paroisse de *Saint Clement's*, signe qu'il estimait important de revenir sur ce sujet chez ses anciens paroissiens[490]. Appelé à prêcher le sermon de Pâques 1827, le 15 avril, à la chapelle d'Oriel, il choisit, pour cette occasion solennelle, de composer un nouveau sermon portant le même titre (n. 160).

Le 7 septembre 1828, devenu depuis peu curé de *Saint Mary's*, Newman prêchera un nouveau sermon sur ce thème, *Sur le Royaume médiateur (en général)* (n. 175). Il en fait le sermon principal d'une série sur les fonctions (*offices*) du Christ. Désigné par le Dr Howley, évêque de Londres, comme prédicateur à Whitehall pour la fin 1828, Newman y prêchera, le 28

[489] L'expression de « *mediatorial Kingdom of Christ* » ne peut être traduite de façon univoque. Le terme *Kingdom* peut en effet se traduire en français par « règne », ou par « royaume ». Le « règne » désigne plutôt la relation elle-même entre un roi et ses sujets, et en ce sens le « règne médiateur » désignera la médiation royale, ou la royauté médiatrice, du Christ envers le peuple transféré à sa juridiction. Le « royaume » désigne, quant à lui, le peuple lui-même qui est en rapport de sujétion par rapport à son roi, ou le milieu global (géographique, social, culturel, politique,…) dans lequel ce peuple évolue. Le « royaume médiateur » signifiera dès lors le peuple lui-même sur qui la médiation du Christ s'exerce, et le « milieu global ». Lorsque le contexte permet les deux sens, nous avons choisi de privilégier cette seconde traduction. Mais, comme Newman lui-même dans ces sermons, nous n'insistons pas tellement sur la différence comme telle entre ces deux sens, qui s'impliquent toujours l'un l'autre. Il n'y a pas de règne sans royaume, ni de royaume sans règne (cf. les traductions des paraboles du Christ sur le Royaume des cieux).

[490] Il est rare que Newman revienne, à *Saint Clement's*, sur un sujet déjà prêché. Témoin, le seul cas de sermon prêché deux fois, est le sermon 2, *Espérer en Dieu*. Il le prêche le 4 juillet 1824 et le 15 octobre 1826. A *Saint Mary's*, il se donnera d'ordinaire le délai minimal de trois ans avant de prêcher à nouveau un même sermon, peut-être pour la raison que le baccalauréat durait environs trois ans.

décembre, parmi l'un ou l'autre de ses sermons favoris de l'époque[491], le même sermon 175. Peu après, le 11 janvier 1829, il le délivrera une nouvelle fois à Brighton, où il avait déjà prêché le sermon 158 sur le même thème deux ans auparavant. Il prêche encore deux fois le sermon 175 dans la période que nous abordons, le 11 avril 1830, pour Pâques, à Carfax, et le 13 février 1831, à *Saint Mary's*, où il se trouve repris tel quel comme sermon principal de la série sur les fonctions du Christ, série pourtant modifiée sur d'autres points par rapport à celle de 1828. Le sermon ne sera plus prêché qu'une seule fois après cette période, à la Noël 1836. Ce fait indique au moins que le théologien n'a pas réfuté consciemment cet enseignement avant cette date[492]. Peut-être a-t-il estimé que, pour l'une ou l'autre raison, ce thème n'était plus aussi pertinente[493].

Outre la fréquence de son apparition entre 1828 et 1831, certaines remarques explicites confirment l'importance de ce thème. Ceci apparaît particulièrement dans le sermon 160, davantage technique, adressé aux étudiants et aux *Fellows* du collège d'Oriel le jour de Pâques 1827. L'introduction nous montre que ce thème répond à trois préoccupations chez le prédicateur :

> Parmi les nombreux sujets qui s'offrent en lien avec la présente fête, j'ai été conduit à choisir celui-ci, non seulement par son importance pratique dans le système de la doctrine chrétienne ; mais aussi parce que les articles de notre Église, aussi abondants et précis qu'ils soient dans leur exposé des vérités caractéristiques de la Révélation, ne les arrangent pas dans la forme simple et claire que cette doctrine suggère. Une occasion, de plus, me sera donnée d'expliquer dans leur véritable connexion plusieurs textes ayant trait à la *personne* de notre Seigneur, à ses attributs et à sa fonction, que le chrétien en recherche trouve parfois difficiles à harmoniser avec la teneur générale de la doctrine révélée[494].

Bien que ce sermon soit d'ordinaire référé à la troisième de ces préoccupations, les deux premières raisons ne sont pas moins importantes pour notre propos. Newman cherche à manifester l'ensemble de la doctrine chrétienne, sous une forme plus « simple et claire » que ne le font les articles de religion, c'est-à-dire comme un « système », dont « l'importance pratique », en outre, peut être reconnue. Manifestement, le jeune *Tutor* est à la recherche d'une vision synthétique de l'économie révélée. Si l'on met ces affirmations en rapport avec

---

[491] Il y donne aussi le sermon 101, *On sins against conscience*, prêché sept fois entre août 1825 et juillet 1831 ; et le 114, *The world, a discipline of moral character*, prêché neuf fois entre novembre 1825 et septembre 1830.

[492] L'éditeur mentionne la « curieuse coïncidence » suivante : dans les *Letters and correspondance* d'Anne Mozley, « Harrison est mentionné comme prêchant à *St Mary's* le 11 décembre 1836 sur 'le Royaume médiateur du Christ en général', i.e. quinze jours avant le sermon de Newman sur le même sujet dans la même chaire' » (p. 258, n. 1). Newman aurait-il estimé que le sermon de Harrison était déficient et a-t-il procédé à une rectification ?

[493] L'expression de « Royaume médiateur » semble en effet disparaître dès lors. Déjà, le 6 janvier 1836, sa nouvelle introduction au sermon 164 ne fait plus mention de cette expression alors que l'introduction du 4 mai 1828 l'utilisait. Les termes « Église », « Église catholique » et Royaume du Christ lui sont apparemment préférés (cf. *A.S.* II, p. 331-332). Nous verrons cependant plus loin que ce terme de « Royaume médiateur » réapparaît dans un sermon important, mais avec un nouveau sens, à l'approche de la conversion de Newman à l'Église catholique.

[494] *A.S.* I, p. 331.

les indications de l'année 1826 relativement aux divers « systèmes » divins, et le rôle qu'y occupait l'Église visible, juive, puis chrétienne, il est difficile de ne pas pressentir leur signification ecclésiologique. Le terme de « système » revient plus loin dans le sermon, dans un passage de même portée, rappelant aussi l'importance « pratique » de ce thème, et par contraste avec les Articles. Après avoir exposé succinctement ce qu'il entend par les doctrines relatives au Royaume médiateur, il ajoute :

> Il n'y a sans doute aucun détail de cette présentation du schéma chrétien qui ne puisse être trouvé quelque part dans les articles de l'Église – la nature, le caractère, et la fonction du Christ, Son amour envers Son Église élue, et les privilèges dont jouissent Ses sujets y sont distinctement énoncés – Cependant ces doctrines sont énoncées en tant que faits isolés plutôt que comme des parties d'un système général, comme des vérités reliées les unes aux autres et s'illustrant l'une l'autre, comme l'histoire d'une alliance entre Dieu et l'homme, comme ayant une portée pratique sur nous-mêmes et impliquant des devoirs corrélatifs de notre part résultant de ces doctrines[495].

Newman continuera, par la suite, à placer ce thème au centre de sa pensée. L'introduction du sermon 175, utilisée pour chacune des six prédications de ce sermon entre septembre 1828 et février 1831, déclare en effet :

> La fonction médiatrice du Christ est, dis-je, la doctrine principale de toute révélation – vue en connexion avec les vérités qui en découlent, je puis dire qu'elle est la doctrine prééminente, l'unique doctrine[496].

La « fonction médiatrice » du Christ est la « doctrine prééminente » en tant que « vue en connexion avec les vérités qui en découlent », et qu'il explore dans ces trois sermons. Ces simples constats indiquent, avant même l'enquête sur le contenu, qu'il s'agit d'un thème central de sa théologie pour la période 1827-1832.

a. Description du thème

1° Nécessité de la médiation du Fils

Pour l'essentiel, le contenu des trois sermons consacrés à ce thème (158, 160, 175) est identique, et ceci, malgré des changements d'opinions sur d'autres points, qui seront traités dans les chapitres suivants. C'est l'idée de la distinction entre les deux règnes du Christ, dont parlaient déjà les sermons de Noël 1824. Les introductions de ces sermons s'inscrivent dans l'idée générale de la nécessité de la sainteté pour le ciel. La médiation du Fils a pour raison d'être la corruption du cœur humain, et l'incapacité conséquente, pour l'homme, de se réjouir de la présence de Dieu dans l'au-delà. Dans le sermon 158, Newman prête au Fils les paroles suivantes adressées au Père avant l'incarnation :

> Cette race humaine est pécheresse, c'est vrai, et en danger de périr – ils sont impurs (*unholy*) et incapables de jouir des plaisirs purs du ciel, même s'ils y étaient conduits. – Mais place-les

[495] *A.S.* I, p. 332
[496] *A.S.* I, p. 259.

> dans mes mains – je vais les prendre en charge – je vais les soigner et les relever – je vais leur enseigner, tout rebelles qu'ils soient, Ta volonté – je vais implanter un principe nouveau et saint dans leurs cœurs – je vais les créer à nouveau par mon Esprit et les rendre aptes pour Ton service sur terre et la joie de Ta présence dans l'au-delà[497].

Ces quelques lignes peuvent être considérées comme un échantillon de la « vision » sotériologique sous-jacente à toute la théologie de Newman. Il ne faudra pas la perdre de vue si l'on veut percevoir l'unité qui rassemble les développements ecclésiologiques ultérieurs. On y trouve clairement, comme on vient de le dire, l'idée que nul, sans la sainteté, ne verra le Seigneur. L'Église trouvera ici sa raison d'être principale.

Comme dans les précédents sermons sur le même sujet, « ce soin immédiat et exclusif du Fils de Dieu », auquel l'humanité est « transférée », précède l'incarnation[498]. Et de même, c'est seulement après sa mort qu'Il obtint « un Royaume sur les pécheurs qu'Il a rachetés et que le Père a miséricordieusement placés entre Ses mains pour leur salut final »[499].

Le sermon 160 offre le même enseignement, décrit de façon concise :

> L'Écriture nous informe que, l'humanité étant (comme en effet l'expérience l'atteste) dans un état de grande obscurité religieuse et de péché, et par conséquent sous la colère de Dieu, Quelqu'un appelé le Fils de Dieu et Lui-même Dieu s'interposa auprès du Père en faveur de cette race sans défense et malheureuse, qu'Il entreprit de la restaurer au rang de l'échelle des êtres dont elle était déchue, et, lorsqu'il le parut nécessaire pour cet objectif gracieux, qu'Il prit même la nature humaine et souffrit et mourut pour eux, et qu'ainsi Il les acheta comme Son propre peuple particulier, Ses sujets, devant être transférés de leur place naturelle dans le Royaume universel du Créateur de toutes choses vers Sa propre juridiction extraordinaire et spéciale et, afin de pouvoir convenablement défendre leurs intérêts, un pouvoir particulier sur le monde invisible, dont la nature n'est pas révélée, Lui fut en même temps donné[500].

L'introduction du sermon 175 développe plus amplement la nécessité de ce Royaume médiateur. Elle insiste lourdement sur le drame de notre état de pécheur, puis avance la réponse de l'Écriture en ces termes :

> L'Écriture nous informe de ce dont la raison naturelle ne pourrait jamais nous informer, que Dieu nous a pris en pitié, que, tandis que la race humaine est déchue, Il a gracieusement conçu des moyens pour son recouvrement. Elle nous révèle Quelqu'un qui a condescendu à nous prendre sous Sa protection spéciale en vue de notre délivrance de la malédiction d'Adam et de la culpabilité et de la pollution du péché, qui nous a pardonnés gratuitement, a commencé notre recouvrement spirituel et nous a procuré le salut[501].

Le contexte global de l'ecclésiologie de Newman apparaît donc être cette « protection spéciale » ou « juridiction extraordinaire » du Fils envers un « peuple particulier ». Ce Fils possède un « pouvoir particulier » afin de pouvoir défendre les intérêts de ses sujets, et

---

[497] *A.S.* I, p. 295.

[498] Cela semble du moins se déduire de l'affirmation suivante : « il fut résolu à cet objectif grand et miséricordieux avec tant de sérieux que (lorsqu'il l'estima nécessaire) Il vint même sur terre dans la chair humaine etc. » (*A.S.* I, p. 295).

[499] *A.S.* I, p. 295.

[500] *A.S.* I, p. 331.

[501] *A.S.* I, p. 261.

d'opérer leur « recouvrement spirituel » en vue de leur « salut ». Nous avons déjà vu que, pour lui, le transfert vers le soin particulier du Fils se produit au moment du baptême, et que, à ce moment, réellement, le Fils « implante un principe nouveau et saint dans les cœurs ».

2° Caractéristiques scripturaires du Royaume médiateur

De plus, en chacun de ces sermons, Newman prend soin d'indiquer les diverses caractéristiques scripturaires de ce Royaume[502]. Le sermon 158 en établit six, que le sermon 160 intègrera selon un autre plan[503]. Le sermon 175 les reprendra presque littéralement du sermon 158[504]. Les six caractéristiques du Royaume sont les suivantes :

1. Ce Royaume est « distinct du Royaume général et universel de Son Père ». C'était déjà l'affirmation du sermon 46, à la Noël 1824. Newman en voit désormais la preuve dans la prière du Christ avant sa passion, et surtout dans ces versets : « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés (…) J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés en les prenant dans le monde. Ils étaient à toi et tu me les as donnés » (Jn 17, 9.6). Cette prière affirme clairement, dit Newman, « que le Christ a pris certains hommes, à savoir Son Église, des corps chrétiens, *en dehors* du Royaume de Dieu, et en a fait Ses sujets d'une façon très particulière, à savoir comme leur Sauveur du péché et leur Guide vers le ciel »[505]. Le reste de la prière du Christ indique que son objectif fut d'obtenir pour eux la sainteté, l'unité et la gloire éternelle.

2. « Le Royaume du Christ est appelé un *Royaume médiateur* – parce qu'Il l'a gagné (*gained*) en faisant médiation (*by mediating*), en intercédant pour nous auprès de Dieu »[506]. Voilà pourquoi le nom du Christ est très souvent ajouté à celui de Dieu dans les épîtres apostoliques, « comme si nous n'avions pas la permission de penser à Dieu sans penser à Celui qui est la voie (*medium*) et le canal (*channel*) de la miséricorde de Dieu pour nous [507].

---

[502] Newman les présente plutôt comme la preuve scripturaire des affirmations précédentes : « Je vais prouver ces affirmations par l'Écriture » (sermon 158, *A.S.* I, p. 295) ; « Telle est la substance de la révélation chrétienne ; mais avant de me mettre à montrer par l'Écriture qu'il en est ainsi, il y a une mise en garde etc. » (sermon 175, *A.S.* I, p. 262).

[503] Le sermon 160 répartit la matière du sermon 158 de la façon suivante : 1. *Le Règne médiateur du Christ est distinct du Règne absolu et éternel de Dieu le Créateur*, où sont refondus les points 1, 2, 3 et 4 du sermon 158 ; 2. *Le Fils de Dieu, en tant que Médiateur, est inférieur au Père*, où le point 5, fort développé, et le point 6 sont repris.

[504] Newman l'écrit en effet sur le manuscrit du sermon 175, au moment d'énoncer les caractéristiques du Royaume médiateur : « (Jusqu'à la fin du sermon, c'est presque textuellement repris du n° 158) » (*A.S.* I, p. 263, note 9). Il n'y a en effet que de légères modifications, sans grande incidence. L'ordre est légèrement modifié : successivement les points 2, 1, 3, 4 et 6. Le point 5, sur l'infériorité du Fils par rapport au Père, n'est pas repris. Nous en donnerons plus loin la raison probable.

[505] *A.S.* I, p. 296.

[506] Le sermon 160 indique que l'expression de Royaume médiateur n'est pas propre à Newman : « Son Royaume médiateur, comme on l'appelle d'ordinaire » (*A.S.* I, p. 331).

[507] *A.S.* I, p. 296. Plusieurs textes sont cités : « Dieu est unique, unique aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même » (1 Tm 2, 5) ; « pour nous, en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et de qui nous sommes, et un seul Seigneur Jésus Christ, par qui tout existe et par qui

Dans le sermon 175, où ce point est le premier, sera ajoutée une série de textes scripturaires sur la médiation.

3. « Ce Royaume du Christ est appelé un Royaume de *grâce*, c'est-à-dire de miséricorde, procédant du grand amour du Père et du Fils pour nous, qui nous ont sauvés selon ce schéma de salut ». Pour faire ressortir que ce règne est règne « de réconciliation, de réparation, de mise en ordre juste, de recouvrement, de restauration », le prédicateur distingue le rôle du Fils dans le règne éternel et absolu de Dieu, où il « écoute les louanges et accepte l'obéissance de ses créatures saintes », et son rôle dans le règne médiateur sur les pécheurs, qui est « d'éclairer, convertir, renouveler, sanctifier, faire passer (*recovering*) du péché à la sainteté »[508].

4. Ce règne a encore un autre objectif d'après l'Écriture, celui de « révéler la personnalité (*character*) glorieuse de Dieu »[509]. Et le prédicateur de citer les textes montrant que le Christ, Roi du règne médiateur, est l'image du Roi du règne éternel[510].

5. « Le Fils de Dieu, en tant que Tête de ce Royaume, comme homme, est *inférieur au* Père. Il a condescendu à prendre une fonction inférieure, à prendre sur lui la nature humaine, et à défendre les intérêts humains ». Il justifie cette infériorité par la fonction de médiateur : « celui qui fait médiation, intercède, auprès d'un autre, celui qui vient comme envoyé par un autre doit, comme tel, Lui être inférieur »[511]. Cette caractéristique est le principe du long développement christologique du sermon 160, considéré par Whately comme arianisant. Il en sera question plus loin. Newman ne reprendra pas cette caractéristique dans le sermon 175.

6. Newman reprend également au sermon 46 l'affirmation selon laquelle le Règne médiateur du Christ n'est pas éternel, mais pour un temps seulement, et pour un but particulier : un recouvrement. Ce recouvrement accompli, à la fin du monde, « alors le Royaume du Médiateur cesse ». Il mentionne le paradoxe que lorsque le règne du Christ aura accompli l'objectif pour lequel il a été instauré, il cessera. Il l'explique en ces termes :

---

nous sommes » (1 Co 8, 6) ; les introductions des épîtres apostoliques : « Grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ » ; « A Celui qui siège sur le trône, ainsi qu'à l'Agneau, la louange, l'honneur, la gloire et la puissance dans les siècles des siècles » (Ap 5, 13) ; « C'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde » (2 Co 5, 19).

[508] *A.S.* I, p. 296. La mission confiée par le Christ à son ministre, Paul, « d'ouvrir les yeux aux nations païennes, afin qu'elles reviennent des ténèbres à la lumière et de l'empire de Satan à Dieu, et qu'elles obtiennent, par la foi en moi, la rémission de leurs péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés » (Ac 26, 18), manifeste ces diverses fonctions du règne. Notons déjà la compatibilité entre le caractère immédiat du règne du Christ et le fait que l'Apôtre soit ministre de ce règne.

[509] *A.S.* I, p. 297.

[510] « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils (…) l'a fait connaître » (Jn 1, 18) ; « Il est l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15) ; « Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance » (Heb 1, 3) ; « l'Evangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu » (2 Co 4, 4) ; « Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : 'Montre-nous le Père' ? » (Jn 14, 9).

[511] *A.S.* I, p. 297. Suivent deux passages de l'évangile de Jean, choisis, dit-il, parmi beaucoup d'autres possibles : « le Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28) ; « le Fils ne peut rien faire de lui-même qu'il ne le voie faire au Père ; ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement » (Jn 5, 19).

> Bien que les effets de Sa médiation, le Salut de Ses Saints, sera (comme le texte nous en assure) pour toujours, cependant le système particulier, les moyens particuliers par lesquels ils ont été conduits à la gloire, seront écartés (*done away*), et il n'y aura plus ce Royaume second et additionnel, temporaire et occasionnel, curatif (*remedial*) qui fut fourni pour une circonstance critique (*emergency*), ce Royaume dans un Royaume, ce Règne médiateur du Christ, qui existe à présent[512].

b. Portée ecclésiologique de ce thème

La portée ecclésiologique du thème du Royaume médiateur se laisse percevoir à partir de cette dernière citation. Relativement au Royaume médiateur, Newman distingue une réalité temporaire, ou provisoire, d'une réalité définitive. D'une part, les effets de la médiation du Christ doivent durer « pour toujours »[513]. D'autre part, « le système particulier, les moyens particuliers par lesquels [les Saints] ont été conduits à la gloire, seront écartés ». Ainsi que l'indiquaient ses remarques générales sur le thème du Royaume médiateur, Newman semble poursuivre son enquête sur le système de la nouvelle alliance, en termes de moyens et de fins. Il n'explique pas, dans la dernière citation, ce qu'il entend concrètement par le « système » et les « moyens » particuliers. Il semble difficile, à la lumière de son évolution antérieure, d'y voir autre chose que le système ecclésial visible. La conclusion du sermon 158 implique en effet l'idée que le Royaume médiateur et l'Église visible, celle composée des baptisés, ne sont que deux faces d'une même réalité[514]. Les sujets du Royaume, en effet, ne sont pas un groupe invisible de convertis, mais bien tous les baptisés, comme ceux à qui Newman s'adresse :

> Mes frères, vous êtes sujets de ce Royaume. Vous êtes du nombre de ceux que le Christ a pris sous son soin spécial. Lui, qui fut mort, vit maintenant pour vous bénir et vous protéger. C'est votre privilège et votre grand avantage. Vous avez donc une bénédiction que la plus grande partie de l'humanité n'a pas. Le monde entier, il est vrai (comme le texte nous en assure) sera un jour inclus dans Son Royaume – 'tous les peuples, nations et langues Le serviront' – Cependant pour le moment ce n'est pas accompli. L'Église chrétienne est petite, nous tous donc qui sommes en elle sommes bénis plus que les autres (p. 298).

Les « sujets de ce Royaume » sont bien les membres de « l'Église chrétienne ». Le sermon 175 associera plus clairement encore le Royaume médiateur et l'Église visible. Newman y emploiera également la formule : « Mes frères, vous êtes sujets de ce Royaume » (p. 266).

---

[512] *A.S.* I, p. 297-298. Le « texte » dont il s'agit est celui choisi en introduction du sermon, sur le Fils de l'homme : « Son empire est un empire éternel qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit » (Dn 7, 14). La citation du chapitre 15 de l'Épître aux Corinthiens vient à l'appui de ces affirmations.

[513] Dans le sermon 46, la rupture entre le temporaire et le définitif était davantage marquée. Le « pour toujours » dont parle l'Écriture (Is 9, 7) pour le Royaume signifiait seulement « jusqu'à la fin » (cf. *A.S.* I, p. 326). Ici, il est interprété comme la permanence de ses *effets*, non seulement jusqu'à la fin, mais pour l'éternité.

[514] Dans les sermons sur le Royaume médiateur, Newman semble éviter d'utiliser l'expression « d'Église invisible ». Nous ne retrouvons d'ailleurs pas cette expression avant certains sermons de la période du mouvement d'Oxford (p. ex. « *The Church visible and invisible* », *P.P.S.* III, 16, prêché pour la première fois le 25 octobre 1835), comme s'il estimait dangereux, ou ambigu, de l'utiliser. Dans un texte manuscrit de février 1827, dont il sera question plus loin, on trouve le passage suivant, destiné à réfuter la conception de l'Église invisible en tant qu'Église des convertis, qui semble indiquer qu'il utiliserait les deux expressions comme équivalentes, étant donné la référence au baptême qui s'y trouve : « *'but', it may be said 'Scr*[*ipture*] *does seem to connect baptism with the invisible church, with spiritual privileges' - (...). I reply this only would show that infants, if baptized, are grafted into that invisible church : the very point I should contend for* » (*R.I.B.*, p. 57).

Mais auparavant, il aura identifié explicitement le « système particulier » et les « moyens particuliers », dont parlait le sermon 158, avec l'Église visible :

> et bien que le salut de Son peuple racheté soit pour toujours, cependant le système particulier, les moyens par lesquels ils ont été conduits à la gloire, l'Église et toutes ses ressources attenantes (*the Church and all its attendant provisions*) seront écartés (p. 266).

Cette vision du Royaume médiateur semble bien adaptée pour unifier les découvertes précédentes relatives à l'Église. L'idée que l'Église est l'ensemble des moyens par lesquels s'effectue la médiation du Christ sur les fidèles est affirmée en germe dès le sermon 158, c'est-à-dire un mois après le sermon sur le devoir d'unité avec l'Église catholique et apostolique. A strictement parler, il n'est pas nouveau pour Newman de reconnaître des moyens à l'action divine. Cependant, il parle dorénavant d'un « système *particulier* », de « moyens *particuliers* par lesquels ils ont été conduits à la gloire ». La question sera de voir ce qu'il faut mettre derrière le terme de « particulier » ici utilisé. En tout cas, ces expressions ouvrent la voie à des modalités ordinaires de la médiation du Christ qui ne se réduisent pas à celle qui fait *entrer* dans ce Royaume, à savoir le baptême. L'Église n'est-elle pas un système de médiations ? Tel est l'un des grands enjeux de cette période.

2. Premières articulations. Les sermons occasionnels de 1827

Durant l'année 1827, Newman n'a pas de responsabilités paroissiales, ce qui lui permet, comme l'année précédente, d'accepter des invitations à prêcher ici ou là. Des quatre sermons composés au cours de l'année 1827, deux furent prêchés pour récolter des dons. Ils manifestent, chacun à leur manière, le rapport établi par le prédicateur entre les dimensions visible et invisible de l'Église, sa recherche d'une articulation adéquate du système chrétien et l'importance croissante des pasteurs de l'Église visible qui en résulte.

a. Sermon 159. L'aumône d'après les principes chrétiens (21 janvier 1827)

1° Circonstances du sermon

Le 21 janvier 1827, Newman se rend à *Balham Hill Chapel*, près de Clapham, un centre *evangelical* célèbre, dont les membres sont de condition aisée, voire riches et politiquement influents. Il y prêche un sermon intitulé *L'aumône d'après les principes chrétiens* (n. 159). La circonstance y est décrite. Suite à une calamité nationale au début de l'année 1826, une souscription avait été levée pour soulager des multitudes privées d'emploi[515]. Certaines régions demeurent fort touchées par la famine et le manque de vêtements. Devant l'urgence de cette situation, le roi a publié une lettre « autorisant des collectes dans nos églises et nos

[515] Newman y fait allusion plus loin en ces termes : « Nous ne pouvons pas oublier ce choc terrible par lequel il a plu à la providence de visiter la nation entière il y a un an, qui semblait presque secouer les fondations de la société en secouant cet échange entre commerce et confiance mutuelle par lequel toute communauté politique est surtout maintenue ensemble » (MS 159, p. 21).

chapelles à travers le pays en faveur des districts en détresse, une procédure à laquelle il a rarement recours, et seulement pour des occasions grandes et importantes »[516].

2° L'Église du Christ est autonome

Newman s'est imprégné de la pensée des *Letters on the church by an episcopalian* de Whately. Le sermon indique clairement sa conscience de la séparation des pouvoirs. Nous sommes ici deux mois après le sermon 157, et l'on se souvient de l'appellation des Apôtres comme *supreme governors* dans ce sermon, et du fait que les premiers chrétiens ne formaient pas d'œuvres de bienfaisance sans eux. Le présent sermon en tire les conséquences.

D'abord, si l'ordre du roi peut être suivi, ce n'est pas parce qu'il s'agit du roi, mais en vertu du caractère évangélique de la demande. Newman tient à le signaler :

> C'est seulement pour des motifs chrétiens que j'ai quelque droit ou titre à vous exhorter à cet acte d'amour. Si ceci était un cas sans connexion avec les devoirs que le Christ a placés sur nous, je ne serais pas tenu, je n'aurais aucune autorité pour m'adresser à vous. Le pupitre, mes frères, ne peut être abaissé jusqu'à être le simple organe du magistrat civil, et recommander des mesures que la politique civile peut rendre nécessaires. Mais il n'y a rien de contradictoire avec cette révérence envers les ministres de Dieu qu'un roi chrétien doit ressentir, et d'un autre côté rien de dérogatoire à la dignité de cette Église qui dans les affaires spirituelles a le Christ seul pour Seigneur et Sauveur, lorsque le pouvoir civil nous appelle comme des sujets soumis à nous stimuler pour une œuvre qui est non seulement productive de ces intérêts temporels qui sont le souci particulier de ce pouvoir, mais aussi suprêmement chrétienne, et qui convient spécialement à la fonction de ceux qui sont mis à part de leurs frères pour de saints services[517].

Newman tire une conséquence de sa découverte relative au gouvernement de l'Église (sermon 157), en prenant ses distances par rapport à l'érastianisme, c'est-à-dire le principe selon lequel l'Église serait un simple instrument au service de l'État[518].

3° La communion des saints en un seul corps visible

Le « motif chrétien » dont il s'agit ici est de venir en aide à des frères dans la foi :

---

[516] MS 159, p. 14.

[517] « *It is only on Christian principles that I have any right or title to exhort you on this deed of love. If this were a case unconnected with the duties which Christ has enjoined upon us, I should not be bound, I should have no authority, for addressing you. – The pulpit, my brethren, may not be lowered so far, as to be the mere organ of the civil magistrate, and to recommend any measures which civil policy may render necessary. But there is nothing inconsistent with that reverence towards the ministers of God which a Christian King must feel, and nothing on the other hand derogatory to the dignity of that Church which in spiritual things has Christ alone for its Lord and Savior, when the civil power calls upon us as dutiful subjects to stir ourselves in a work which is not only conducive to those temporal interests which are its peculiar concern, but also preeminently Christian, and especially suitable to their office who are set apart from their brethren for holy services* » (MS 159, p. 16).

[518] Dans une des notes qu'il rédigera pour la traduction française de l'*Apologia*, celle consacrée à décrire l'Église d'Angleterre, Newman explique, en effet : « Nous avons dit plus haut que le grand principe de l'Église anglicane était sa confiance dans la protection du pouvoir civil et sa docilité à le servir, ce que ses ennemis appellent son Erastianisme » (*Ap.* (fr.)., p. 565).

> Je plaide pour ceux qui ont expérimenté la même miséricorde gratuite et imméritée que vous, qui ont été consacrés au Christ dans le même saint baptême, qui ont été dotés du même Esprit de grâce et de réconfort, vos frères, envers lesquels vous devriez avoir des sentiments tels que si vous étiez affligés vous-mêmes, que vous devriez aimer bien que vous n'avez jamais vu leurs visages dans la chair, aux nécessités desquels vous devriez être désireux et avides de pourvoir[519].

De tels propos ne seraient pas évidents dans la perspective d'une Église invisible séparée de l'Église visible. Si la communion des saints devait concerner seulement un cercle plus restreint que l'Église visible, comme Newman le pensait auparavant, il devrait fonder autrement le devoir de secours en cette affaire. Ici, il insiste sur la solidarité qui doit inspirer des « frères » unis par un même « saint baptême »[520]. Or, Newman prêche à la chapelle privée de la secte de Clapham, un important centre du mouvement *evangelical*. Il s'adresse à des personnes familières avec l'idée d'Église invisible, et probablement enclines, non seulement à distinguer celle-ci de l'Église visible, mais à identifier la véritable Église avec les cercles *evangelical*. On comprend dès lors que la première partie du sermon soit consacrée à appliquer soigneusement la doctrine du corps du Christ à l'Église visible.

Newman résume d'abord l'ensemble de la première Épître aux Corinthiens, d'où il tire son texte d'introduction[521]. Il mentionne les « nombreuses irrégularités à la fois de pratique et de discipline » en lesquelles les Corinthiens étaient tombés. La plus triste était « leur oubli de cette affection fraternelle et de la bonne volonté que leur Sauveur avait déclarée être le test même pour tous les hommes qu'ils sont Ses disciples »[522]. A partir de là, Newman explicite la

---

[519] « *I am pleading for those who have experienced the same free unmerited mercy as you have – who have been consecrated to Christ in the same holy baptism – who have been gifted with the same Spirit of grace and comfort – your brethren, for whom you should feel as if you were afflicted yourselves, whom you should love though you never saw their faces in the flesh, for whose necessities you should be willing and eager to provide* » (MS 159, p. 17).

[520] On peut se demander si la simple solidarité humaine n'aurait pas suffi à justifier ce devoir. De fait, certains passages pourraient donner à penser qu'un tel motif est insuffisant. Par exemple, après avoir cité des témoignages liés aux situations de détresse en question : « *There is enough in these extracts to move our natural compassion towards fellow creatures so deplorably destitute of the very first necessaries of life – Enough too to rouse our attention, as anxious for the political prosperity of our country – but in neither of these lights, not from political motives, no not even from feelings of philanthropy and natural generosity, right and praiseworthy as these motives and feelings are in their proper place, do I stand forward to plead their cause* – I plead for Christians to Christians » (MS 159, p. 15-16). En réalité, le prédicateur ne veut pas nier que la simple solidarité humaine soit un motif valable pour tous les chrétiens. Un passage antérieur sur la différence entre relations naturelles et relations chrétiennes l'indique. Parlant de chrétiens dans un pays païen, il ajoute : « *though still bound certainly to honor and obey and love their parents by nature and earthly relations who were* not *Christians, would have doubtless a much stronger and more glorious tie of relationship among themselves though perhaps they might by natural birth be strangers to each other* » (MS 159, p. 9). Les propos de Newman pourraient donc se comprendre comme indiquant simplement que la fraternité chrétienne est un motif principal et plus contraignant, et que c'est à ce titre qu'il estime avoir un droit de les appeler à la solidarité comme ministre du Christ. D'ailleurs, en Angleterre, les divers motifs se superposent, puisque, « *in a Christian land indeed, (…) we are all baptized members of Christ's Church* » (MS 159, p. 9).

[521] « *God hath tempered the body together, having given more abundant honor to that part which lacked: that there should be no schism in the body, but that the members should have the same care one another – and whether one member suffer, all the members suffer with it: or one member be honored, all the members rejoiced with it. Now ye are the body of Christ, and members in particular* » (1 Co 12, 24-27).

[522] MS 159, p. 3.

« doctrine de la communion des saints en un seul corps[523] », qu'il fonde de la manière suivante :

> L'amour chrétien est fondé sur l'unité chrétienne. L'unité chrétienne sur cette communion (*fellowship*) d'avantages dont les chrétiens jouissent[524].

La preuve de cette dernière affirmation se fait au moyen de citations scripturaires indiquant à la fois la miséricorde dont bénéficient les chrétiens, et les privilèges qui en découlent. Il s'agit des trois privilèges évangéliques dont il avait parlé déjà à *Saint Clement's*. L'insistance du prédicateur est sur l'égalité fondamentale entre tous les chrétiens et l'unité de tous qui en résulte :

> Ensuite, ces privilèges d'acceptation par Dieu, de promesse de la grâce divine et d'espérance du ciel sont présentés comme répandus de façon semblable sur tous les membres de l'Église chrétienne. Tous les chrétiens sont placés sur le même pied, sur pied d'égalité. Ils sont tous fils de Dieu, tous rachetés, tous favorisés. Cette égalité même donc sous le regard de Dieu les lie ensemble en un, comme étant tous participants d'une seule et même miséricorde, pardon, grâce et salut[525].

Plusieurs textes de Paul sont cités à l'appui de cette affirmation, et Newman conclut :

> En effet il représente cette égalité comme si complète, cette participation à des privilèges si universelle dans l'Église, que les Chrétiens doivent la regarder comme leur particularité même au-dessus des autres distinctions, comme le vêtement même par lequel ils doivent être caractérisés, que dans le baptême ils prennent sur eux une profession si terrible, et reçoivent des dons si hauts et spirituels que toutes les relations naturelles de la vie, tous les liens du sang et de la famille sont pauvres et insignifiants comparés avec cette fraternité chrétienne[526].

En d'autres termes, l'unité fondamentale et décisive n'est pas, d'après l'Écriture, celle qui unirait une élite spirituelle, mais celle fondée sur l'appartenance à l'élection et sur les privilèges qui découlent pour tous du « saint baptême ». Newman transmet donc aux *evangelicals* de Clapham certaines de ses propres découvertes scripturaires, au moment où des frères chrétiens, membres du même corps du Christ qu'eux, ont besoin de leur soutien financier. Il énonce ensuite, à partir de l'Écriture, les dispositions spirituelles d'amour qui découlent naturellement de cette considération. Il conclut, concernant en particulier des citations tirées des épîtres de Paul :

---

[523] Newman a rayé ici les termes « mystique ou figuratif », peut-être pour ne pas donner l'impression de parler d'une Église autre que l'Église visible lorsqu'il parle du corps du Christ.

[524] MS 159, p. 4-5.

[525] « *In the next place these privileges of acceptance with God, the promise of divine grace and the hope of heaven are represented as bestowed alike on all members of the Christian Church – All Christians are put on the same footing, a footing of equality – they are* all *sons of God, all redeemed, all favored. This very equality then in the sight of God binds them together in one – as being all partakers of one and the same mercy, pardon, grace, and salvation* » (MS 159, p. 7-8).

[526] « *Nay he represents this equality as so complete, this participation of privileges so universal in the church, that Christians are to regard it as their very peculiarity above other distinctions, as the very dress by which they are to be characterized – that in baptism they take upon them a profession so* awful*, and receive gifts so high and spiritual that all the natural relations of life, all the ties of kindred and family are poor and insignificant compared with this Chritian brotherhood* » (MS 159, p. 8-9).

> Elles sont l'illustration maximale de l'image contenue dans mon texte du corps entier de l'Église qui est animé par une seule âme, vie et sentiment, de sorte qu'une blessure infligée à la partie la plus éloignée et la plus insignifiante frissonne à travers le système entier et trouble tous les membres d'une peine simultanée[527].

Ainsi, l'idée du corps du Christ apparaît-elle comme importante dans la pensée de Newman à ce moment. Elle convient particulièrement à ses yeux pour signifier doctrinalement les privilèges communs qui découlent du baptême, face à des chrétiens conscients de certaines supériorités visibles par rapport à la masse des chrétiens. Elle manifeste ainsi que l'Église est à la fois visible et invisible. Elle trouve une application pratique en offrant un motif supérieur de charité et de solidarité envers des chrétiens en détresse[528].

b. Sermon 162. Sur l'éducation générale en tant que reliée à l'Église et à la religion (19 août 1827)

1°Une synthèse ecclésiologique

Ce sermon a été écrit à l'occasion d'une collecte pour le système d'éducation nationale (*National School*), alors que Newman se trouvait à Hampstead, *Well Walk Chapel*. Cette occasion lui permet d'appliquer au sujet de l'éducation certaines découvertes antérieures concernant l'Église visible[529]. En ce sens, il permettra de vérifier l'emprise sur son esprit de ces découvertes. Ainsi, d'abord, comme lors de la collecte pour les sinistrés de la calamité nationale, au mois de janvier précédent, ici aussi, le devoir de soutenir l'éducation nationale est fondé sur l'appartenance au corps du Christ :

> Que chacun ici présent se considère comme membre de l'Église dont le devoir est, comme corps, de fournir l'instruction à chacun des membres les plus petits. Vous êtes appelés à une œuvre d'amour, à administrer à la nécessité des saints, de la jeune famille de Dieu, ceux qui ont été faits chrétiens au baptême et qui ont besoin de votre assistance pour que la grâce reçue par le baptême ne soit pas éteinte et perdue[530].

---

[527] « [*They*] *are the fullest exemplification of the image contained in my text of the whole body of the church being so animated by one soul*[,] *life and feeling – that a wound inflicted upon the remotest and most significant part thrills through the whole system and distresses all the members with a simultaneous pain* » (MS 159, p. 13).

[528] Au moment où il passe de la partie doctrinale à l'application pratique, Newman reprend l'image du corps : « Et maintenant laissez-moi requérir votre attention pour le sujet le plus immédiat de cette adresse. Une portion de notre *corps* chrétien en ce pays a été grièvement blessé, et je ferai appel à vous comme à leurs frères et cohéritiers avec eux de la grâce de Dieu » (MS 159, p. 13 ; nous soulignons).

[529] La manière dont il parle de la collecte en indique la dimension ecclésiologique : « je dois défendre le système d'instruction adopté par cette branche de l'Église Universelle implantée dans ce pays, et recommander à votre soutien une école particulière en dépendance d'elle » (MS 162, p. 7).

[530] « *Let every one then here present consider himself as a member of the Church whose duty it is, as a body, to provide for the instruction of every of its meanest member. – You are called to a work of love – to administer to the necessity of saints – of the young household of God, those who have been made Christians in baptism and who need your assistance that the grace received through baptism may not be quenched and lost* » (MS 162, p. 21). Ce même devoir commun du corps des chrétiens est exprimé dans un passage qui fonde le devoir de l'instruction sur la promesse baptismale : « Vous ne faites pas un acte de libéralité libre et non contraignante en soutenant des écoles de ce genre. Vous payez une dette que vous avez contractée en tant que

Cette fois, cette doctrine de l'appartenance à l'unique corps du Christ par le baptême se trouve explicitement jointe à la doctrine de l'Église catholique telle qu'exposée dans le sermon 157 : « Le sujet immédiat pour lequel je vais maintenant attirer votre attention ne me permettra pas d'entrer dans la preuve scripturaire de ces articles de notre foi, 'la sainte Église catholique, et la communion des saints' »[531]. Cependant, alors que, dans ce sermon, les divers objectifs de l'Église se trouvaient comme juxtaposés les uns à côté des autres, le présent sermon nous les présente de manière hiérarchisée, contribuant ainsi à articuler quelque peu le *système* ecclésial.

2° L'objectif de la sainteté

Newman prend soin de situer son propos au cœur de la nécessité de la sainteté, qui demeure la visée principale de l'économie évangélique, et qui inscrit ce sermon dans la perspective du Royaume médiateur. Le début du sermon se présente comme une pédagogie de la sainteté. Il commence par ces mots :

> Cette sainteté de cœur, qui est une condition si nécessaire pour que nous jouissions de la future présence de Dieu, et en laquelle nous devons être changés en cette vie, n'est pas un sentiment transitoire, mais un état du cœur […] c'est un état de changement, il est vrai, mais de changement progressif qui doit commencer dans l'enfance et continuer jusqu'à la mort[532].

Toutes les circonstances extérieures de la vie semblent adaptées à notre avancement spirituel, pour autant que nous soyons dans un état d'esprit approprié. C'est à ce point que l'exigence d'instruction intervient. Celle-ci a pour objectif l'acquisition de l'état d'esprit nécessaire à faire de tous les événements de la vie un avancement en sainteté. Un tel état d'esprit s'acquiert en effet seulement, avec l'aide intérieure de la grâce de Dieu, « par une instruction judicieuse dès le début de la jeunesse »[533]. Newman résume :

> Ainsi, l'aide intérieure, l'instruction extérieure, les deux sont nécessaires pour apprendre à bien réaliser notre objectif (*act our point*) ici-bas, pour profiter des événements de la vie, et être par eux préparés pour le ciel[534].

---

membres de l'Église. L'Église je le répète a baptisé les enfants dont je suis en train de défendre la cause. Elle les a admis comme membres du Christ sous la promesse expresse et la condition devant le Seigneur à qui elle les présentait qu'ils devraient être éduqués. Baptiser et ne pas éduquer est un péché grave. C'est éteindre la grâce. C'est comme profaner la Cène du Seigneur en y venant indignement. Le ministre avant de baptiser requiert un gage solennel de la part de ceux qui amènent l'enfant qu'il sera éduqué 'vertueusement pour mener une vie religieuse et chrétienne'. Et il n'a aucune autorité pour baptiser sans ce gage. En tant que corps donc, nous avons admis ces enfants au baptême, en tant que corps nous pécherons si nous négligeons leur éducation » (MS 162, p. 21-22).

[531] MS 162, p. 6.

[532] « *That holiness of heart, which is so indispensably requisite for our enjoying the future presence of God, and into which we are in this life to be changed, is no mere transient feeling, but a state of heart (...) it is a state of heart indeed, but of gradual change intended to begin in childhood and continue till death* » (MS 162, p. 1).

[533] MS 162, p. 2.

[534] « *Thus inward help, outward training, both are necessary for learning to act our point well here, for profiting by the events of life, and being by them prepared for heaven* » (MS 162, p. 3).

3° Rôle de l'Église dans l'instruction et dans la grâce

La question revient alors à se demander comment procurer aux enfants, et cette « aide intérieure », et cette « instruction extérieure ». C'est ici que se situe le rôle de l'Église. Newman utilise une formule de style, de mode conditionnel, que nous pensons pouvoir attribuer à la lecture de Joseph Butler. Elle sert à signifier le lien entre le règne médiateur et l'Église visible :

> Maintenant sans aucun doute Christ pourrait donner Sa grâce intérieure et nous conférer une instruction externe indépendamment de tout système ou arrangement observable. Il pourrait impartir les influences de Son Esprit sans considération pour aucun système d'opération que la compréhension humaine puisse suivre, et encore il aurait pu n'enjoindre aucune régulation expresse sur le sujet de l'éducation, laissant le devoir incomber aux individus seulement, sans référence à un plan général de procédure[535].

L'enseignement sur le Royaume médiateur n'abordait cette question inévitable qu'en appendice. Ici, il affirme avec clarté qu'il y a un système, que le Christ agit par des moyens :

> Mais dans Sa sagesse il en a déterminé autrement. Ici, comme en toute œuvre de la nature, Il a fait usage de moyens (*means*) ; moyens de grâce intérieure, moyens d'enseignement extérieur. Il a fondé une Église, en laquelle Il a logé à la fois la grâce et l'enseignement. A l'Église du Christ appartiennent les moyens de grâce, tels que les sacrements, les rites, et le culte hebdomadaire de Dieu, et à l'Église appartiennent les moyens d'instruction, tels que les écoles et autres places d'éducation[536].

Ainsi, Newman affirme clairement que « dans Sa sagesse, Dieu en a déterminé autrement ». Dieu a fondé une Église où se trouvent les moyens de grâce et d'enseignement. Plus précisément, par la liturgie et l'enseignement, l'Église contribue à la sanctification des fidèles, car elle leur communique l'état d'esprit par lequel tous les événements de la vie deviennent des occasions de « grandir en une ressemblance de plus en plus grande avec les attributs et la volonté de Dieu »[537]. Les sermons sur le Royaume médiateur affirmaient l'agir médiateur du Christ sur les fidèles ; le présent sermon indique le comment de cette action, le moyen, à savoir par l'Église.

---

[535] « *Now doubtless Christ might give His inward grace and injoin upon us outward training independent of any observable system or arrangement – He might impart the influences of His Spirit without regard to any system of operation which human understanding can follow – and again He might have injoined no express regulations on the subject of education, the duty being left incumbent upon individuals only, no reference being had to a general plan of procedure* » (MS 162, p. 3-4).

[536] « *But in His wisdom He has otherwise determined. – Here, as in every work of nature, He has made use of means. – means of inward grace, means of outward teaching. He has founded a Church, with whom He has lodged both grace and teaching. – To the Church of Christ belong the means of grace, such as the sacraments, ordinances, and the weekly worship of God – and to the Church belong the means of instruction, such as schools and other places of education* » (MS 162, p. 4).

[537] MS 162, p. 1.

4° Rôle des pasteurs de l'Église

Seulement, Newman ne se contente pas d'une belle doctrine, il veut en indiquer la conséquence pratique, à savoir que les ministres de l'Église dès lors, doivent présider non seulement aux moyens de grâce, mais aussi à l'organisation de l'instruction :

> Que c'est dans l'Église que sont placés les sacrements et les rites de la grâce intérieure, peu d'entre nous en doutent peut-être. Mais les moyens extérieurs par l'éducation et l'instruction, que ceux-là selon la volonté de Dieu doivent être fournis par l'Église, et que les ministres du Christ en tant que pasteurs et nourriciers du troupeau doivent présider sur toutes les écoles et places de connaissance religieuse et générale, ceci, bien que, j'en suis persuadé, la plupart des personnes réfléchies l'admettraient après considération, est très fréquemment oublié[538].

Encore faut-il définir le terme d'Église. Newman en donne à peu de choses près la définition du sermon 157, prêché neuf mois plus tôt :

> Par 'l'Église' on veut dire le corps public des chrétiens associé selon certaines règles et gouverné par certains responsables (*officers*) et quand on dit que les moyens de grâce et d'instruction appartiennent à l'Église, on veut dire que Dieu n'a pas promis sa grâce dans les sacrements ou sa bénédiction sur l'enseignement aux individus privés se tenant par eux-mêmes en séparation et indépendamment des autres chrétiens ; qu'Il a voulu que Ses disciples soient un seul corps, que Ses promesses leur sont faites en tant que corps, et donc que tous les moyens de grâce, tous les plans chrétiens d'instruction doivent être publics, ne prenant pas leur origine d'individus isolés, mais étant le fait du corps général[539].

Il semble ici que Newman mette ensemble deux doctrines ecclésiologiques, d'une part, celle du gouvernement ecclésiastique, d'autre part, celle de la limitation des promesses au seul corps des disciples (« Ses promesses leur sont faites en tant que corps »). En réalité, comme au mois de janvier lorsqu'il s'est rendu à Clapham, le corps est premier. C'est parce qu'il y a un corps qu'il y a des gouverneurs.

Newman manifeste en effet un ordre dans la médiation. L'objectif est la sanctification des fidèles, et tout lui est subordonné. Dès lors, d'une part, la grâce intérieure, communiquée par la liturgie, semble prioritaire par rapport à l'enseignement extérieur. A son tour, le

---

[538] « *That with the church are deposited the sacraments and ordinances of inward grace few among us perhaps doubt. But the outward means through education and instruction, that these according to the will of God are to be provided by the church, and the ministers of Christ as pastors and nourishers of the flock are to preside over all schools and places of religious and general knowledge, this, though I am persuaded most thinking men among us would on consideration admit it, is very frequently forgotten* » (MS 162, p. 7). Tel est en effet l'objet premier que le sermon veut établir sur le plan des principes : « Si donc il est expédient, et même un devoir, que les hommes soient éduqués à voir toutes choses dans une lumière religieuse, il est sans aucun doute expédient et selon la volonté du Christ que l'Église préside sur toute éducation, et que ceux qui sont mis à part pour les fonctions religieuses soient mis en lien avec les institutions non seulement de connaissance directement religieuse mais aussi de connaissance générale » (MS 162, p. 9).

[539] « *By 'the Church' is meant the public body of Christians associated according to certain rules and governed by certain officers – and when it is said that the means of grace and instruction belong to the Church, it is meant that God has not promised grace in the sacraments or his blessing on teaching to private individuals standing by themselves separating from and independent of other Christians – that He has willed His followers to be one body – that His promises are made to them as a body – and hence that all means of grace, all plans of instruction must be public – not selforiginating from isolated individuals, but the deed of the general body* » (MS 162, p. 4-5).

gouvernement de l'Église est ordonné à la bonne communication de ces moyens. Les responsables président pour que les moyens d'instruction et de grâce soient communiqués de façon juste aux fidèles pour leur sanctification. C'est ainsi que les gouverneurs sont mentionnés *après* la communauté, et que Newman signale que le terme d'Église ne se rapporte pas d'abord à eux :

> Toute communauté doit avoir des gouverneurs (*governers*), et le Christ a désigné des surveillants pour Son Église, Ses ministres. C'est à eux qu'Il a donné (pour le bien de tous) la fonction de présider sur tous les moyens de grâce, et c'est pourquoi, étant les instruments (*instruments*) les plus immédiats de la miséricorde de Dieu, ils sont parfois appelés exclusivement l'Église, mais proprement l'Église est l'ensemble du corps des Chrétiens, et eux ne sont que des bergers du troupeau[540].

Ce double mouvement convergent, le devoir d'unité avec le corps visible des chrétiens, et la présidence des gouverneurs sur ce corps, découle aussi de la preuve scripturaire avancée par Newman :

> Je m'arrête juste pour vous rappeler que Saint Paul mentionne rarement le don du Saint Esprit sans l'attacher au corps du Christ, auquel les individus prennent part en tant que membres ; et de l'autre côté qu'il parle de formation religieuse non comme d'un travail privé mais comme procédant de cette Église qui avait des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des enseignants, pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, pour la construction du corps du Christ [cf. Ep 4, 11-12][541].

Dans l'esprit de Newman, le gouvernement ecclésiastique de l'Église n'est pas un en soi. Il se trouve subordonné à la communication des moyens de grâce et d'instruction, pour la sanctification des chrétiens. Les ministres chrétiens trouvent leur place dans le système du Royaume médiateur, et Newman revendique clairement cette place, mais pour la raison qu'elle sert l'objectif médiateur du Christ.

Ainsi, le sermon sur l'éducation indique que la réflexion de Newman sur le système ecclésial se poursuit et se précise. La finalité principale demeure la sanctification, comme c'était le cas depuis sa conversion, mais les dispositions générales de la providence afin de conduire les sujets du Royaume médiateur vers la sainteté nécessaire au bonheur futur, les médiations visibles et concrètes de ce Royaume, sont peu à peu reconnues et articulées les unes aux autres. Peu à peu, ces éléments deviennent indissociables, comme des conditions nécessaires.

---

[540] « *Every community must have governors – and Christ has appointed overseers to His Church – His ministers – to these He has given (for the good of all) the office of presiding over all the means of grace – and hence, as being the more immediate instruments of God's mercy, they are sometimes called exclusively the Church – but properly the church is the whole body of Christians – and they but shepherds of the flock* » (MS 162, p. 5).

[541] « *I only stop to remind you that Saint Paul seldom mentions the gift of the Holy Spirit without attaching it to the body of Christ, of which individuals partake as being members. – and on the other hand that he speaks of religious training as no private work but as proceeding from that church which had apostles, prophets, evangelists, pastors and teachers, for the perfecting of the saints, for the work of the ministry, for the building up of the body of Christ <Eph 4>* » (MS 162, p. 6-7).

Le devoir d'unité avec le corps visible des chrétiens est une pierre capitale. C'est dans cette unité que le Christ accorde la grâce et bénit l'instruction. Et il a désigné des surveillants, des gouvreneurs, afin de présider non seulement aux moyens de grâce, mais aussi aux moyens d'instruction.

L'enseignement n'est plus le moyen principal de sanctification, contrairement aux trois premiers sermons d'Ulcombe sur le catéchisme l'année précédente. Conformément à la nouveauté du quatrième sermon de cette série, les « moyens de grâce » ont une place importante dans le processus de sanctification, bien que cette place ne soit pas considérée avec précision.

L'intérêt de ce sermon est de révéler la jonction naturelle, dans l'esprit de Newman, entre la problématique du Royaume médiateur et celle du devoir d'unité. L'Église trouve sa raison d'être dans le fait qu'elle est un moyen général en vue des fins essentielles de l'économie chrétienne. En ce sens, malgré sa portée pratique et circonstancielle, ce sermon fait figure de synthèse des découvertes ecclésiologiques antérieures de son auteur.

II. Pères de l'Église ou libéralisme ?

L'année 1827 témoigne d'un autre enjeu ecclésiologique décisif. Un document intitulé *Remarks on Infant Baptism*, terminé le 14 février 1827, atteste un développement résultant de la doctrine admise en décembre 1825, selon laquelle, si la Bible est donnée pour *prouver* la doctrine, c'est l'Église visible qui était destinée à l'*enseigner*. Cette affirmation élémentaire est au principe de la réflexion ultérieure de Newman sur la fonction prophétique de l'Église. Aussi évidente qu'ait pu paraître au jeune Newman cette affirmation, reçue du sermon de Hawkins, la perception de tout ce qui s'y trouve réellement impliqué semble cependant avoir été moins évidente. S'il est vrai que, comme Newman s'en souviendra, le sermon de Hawkins produisit sur lui « une très sérieuse impression », et qu'il « pose un principe évident par lui-même, aussitôt formulé, pour ceux qui ont tant soit peu examiné le style de l'Écriture », il n'est pas moins vrai que « cette opinion, très juste dans ses grandes lignes, très féconde dans ses conséquences, ouvrit un large horizon à [ses] pensées »[542].

Nous avons déjà cru repérer une conséquence de ce principe dans le choix de prêcher, à Ulcombe, sur les grandes divisions du catéchisme, et une autre dans la justification du baptême des enfants. Nous abordons maintenant la question de l'autorité doctrinale des Pères de l'Église, si importante pour l'évolution future de Newman. Par cette enquête, nous espérons éclairer quelque peu une question au sujet de laquelle Newman lui-même confessera une ignorance dans l'*Apologia* :

> Je ne sais pas quand j'ai appris pour la première fois à considérer que l'Antiquité était le véritable interprète (*exponent*) des doctrines du christianisme et la base de l'Église d'Angleterre ; mais je tiens pour acquis que les œuvres de l'évêque Bull, que je lus à cette époque, furent mon introduction majeure à ce principe. Le cours des lectures que je poursuivais durant la composition de mon ouvrage fut directement adapté à le développer en mon esprit[543].

L'ignorance dont parle Newman concerne deux propositions : la première est que l'Antiquité est « le véritable interprète des doctrines du christianisme », la seconde, qu'elle est « la base de l'Église d'Angleterre ». Fait étonnant, il les regroupe comme s'il s'agissait d'un seul « principe ». Or, strictement, les deux propositions peuvent être tenues de manière indépendante : il est possible de considérer l'une sans l'autre. On peut croire que l'Antiquité est le véritable interprète des doctrines du christianisme sans savoir qu'elle est la base de l'Église d'Angleterre, et vice-versa, savoir qu'elle est la base de l'Église d'Angleterre sans pour autant croire que l'Antiquité est le véritable interprète. Cependant, si Newman ignore le moment où il s'est mis à considérer l'Antiquité comme faisant autorité, il se peut qu'il soit convaincu que chez lui, l'un n'a pas été sans l'autre. Dire que l'Antiquité est la base de l'Église d'Angleterre exprime une option théologique : le reconnaître, c'est adopter la

[542] *Ap.*, p. 9-10.
[543] *Ap.*, p. 26.

position des théologiens anglo-catholiques du XVIIe siècle. Nous traiterons cet aspect de la question quand nous aborderons l'ouvrage dont parle Newman, qui est : *Les Ariens du quatrième siècle* (1832). Ici, nous nous concentrerons sur la première proposition, en nous demandant quand il a, pour la première fois, considéré que l'Antiquité était le véritable interprète des doctrines du christianisme.

On pourrait penser que la seconde partie de la citation, concernant la lecture de l'évêque Bull, est une réponse à la question. C'est-à-dire qu'il suffit de savoir quand il a fait cette lecture pour savoir quand il a reconnu l'autorité doctrinale des Pères. Or, l'époque dont il s'agit, celle de la rédaction de son ouvrage, est comprise, on le verra, entre mars 1831 et le 31 juillet 1832. Cependant, il ne dit pas que le grand théologien anglican est sa *seule* introduction à ce principe, ni sa *première*, mais l'introduction *majeure* (*chief*). Ce texte n'exclut donc pas que l'autorité des Pères ait pu être admise auparavant, au moins partiellement, et comme principe.

Cette citation suffit par ailleurs à montrer l'importance de la présente enquête pour notre propos. Il s'agit de découvrir le chaînon problématique qui relie l'intuition de Hawkins admise par Newman concernant la tradition avec la place centrale des Pères non seulement pour son évolution ultérieure, mais pour le mouvement d'Oxford. En outre, nous espérons contribuer de la sorte à éclairer quelque peu une période de sa vie difficile à interpréter, étant donné les diverses influences auxquelles il se trouve exposé. Il ne s'agit ici que d'une hypothèse d'interprétation des diverses pièces du dossier de cette époque, à la lumière des souvenirs de Newman. En cherchant à résoudre la question incluse dans la dernière citation, nous sommes en fait amenés à découvrir divers facteurs ayant empêché l'influence patristique de se faire sentir plus tôt, et les raisons pour lesquelles, finalement, elle put apparaître.

Il faut d'abord se demander pourquoi l'influence des Pères de l'Église ne s'est pas fait sentir jusqu'ici. Newman, en effet, au cours de l'automne 1815, avait eu un premier contact heureux avec les Pères à la lecture de l'*Histoire de l'Église* de Joseph Milner[544]. Il avait même déjà mis en pratique, sans le savoir, le principe de la dissertation de Hawkins sur la Tradition, avant même d'en avoir reconnu la vérité théorique, puisque, vers cette époque, il avait « dressé une série de textes à l'appui de chaque verset du symbole d'Athanase »[545]. Le sermon intitulé *Nature et Histoire du Royaume médiateur*, prêché le 2 janvier 1825, attestait, en contraste avec l'époque ultérieure, un regard plutôt favorable porté sur l'Église primitive dans sa phase de première expansion[546]. Seulement, il se peut que cette admiration première était

---

[544] « Je lus l'*Histoire de l'Église* de Joseph Milner, et fus littéralement subjugué par les longs extraits de Saint Augustin, Saint Ambroise et des autres Pères que j'y trouvai. Je les lus comme étant la religion des premiers chrétiens » (*Ap*., p. 7).

[545] *Ap.*, p. 5. Ce fait ne signifie toutefois pas une reconnaissance de l'autorité de ce symbole *pour la raison* qu'il vient de l'Antiquité, mais, à en juger par la correspondance avec Mayers, plutôt pour la raison qu'il a été reçu par les réformateurs anglais.

[546] « Si nous étendons notre regard au-delà des limites de l'histoire inspirée, nous trouvons toujours l'Église s'étendant et fleurissant en plein milieu du feu. En dépit de tout effort pour la contrecarrer, elle croissait

comme neutralisée par la vision sombre de l'histoire de l'Église qu'offrait l'interprétation des prophéties de Thomas Newton. Quoi qu'il en soit, sa première règle doctrinale, selon laquelle l'Écriture était, dirions-nous, le seul « lieu théologique », ne l'invitait pas à rechercher l'avis des Pères à l'appui de la doctrine chrétienne. Et cette raison suffit à expliquer leur quasi absence dans les écrits théologiques de Newman jusqu'ici[547].

Par contre, après avoir reconnu explicitement, dans le sermon *Sur l'Église visible*, prêché le 4 décembre 1825, le principe selon lequel l'Église visible existe pour enseigner la doctrine, on aurait pu supposer de la part de Newman un *a priori* positif à l'égard de la doctrine des Pères, qui, tout de même, étaient les enseignants légitimes dans l'Église des premiers siècles. Or, l'article sur les miracles, auquel il travailla intensivement dans les mois qui suivirent ce sermon, et qu'il termina le 29 avril 1826, ne comportait aucune mention qui soit favorable aux Pères et à l'Église primitive. Au contraire. Tel est le premier paradoxe du dossier.

1. L'article sur les miracles de l'Écriture

Une remarque de l'*Apologia* nous met sur la piste d'une explication à cette difficulté :

> En écrivant sur les miracles de l'Écriture en 1825-1826, j'avais lu Middleton sur les Miracles de l'Église primitive, et m'étais pénétré d'une partie de son esprit (p. 14).

Cet ouvrage de Conyers Middleton (1653-1750), ecclésiastique de tendance latitudinaire (ou, selon le terme que Newman utilisera bientôt pour la même tendance à son époque : « libérale »), est défavorable aux Pères dans leur rapport aux miracles de l'Église primitive. Or, Newman en fait la lecture, en effet, peu après son sermon sur l'Église visible, précisément entre fin décembre 1825 et début janvier 1826[548]. D'où l'hypothèse que cette lecture ait pu empêcher un développement apparemment légitime de son nouveau principe ecclésiologique.

a. L'influence de Middleton

Un examen attentif des passages de l'article faisant mention de l'Église primitive révèle en effet que Middleton est sa source principale d'inspiration à ce sujet. A en juger par les

---

– jusqu'à ce que, finalement, elle triomphe complètement des religions corrompues qui avaient prévalu à travers l'Empire romain. En suivant plus loin son histoire, nous trouvons toujours accomplie merveilleusement la prédiction que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle (Mt 16) » (*A.S.* I, p. 282).

[547] Newman mentionne une exception : une preuve du devoir sabbatique (repos dominical) à partir de textes de Saint Jean Chrysostome et d'autres Pères, en 1823 (cf. *A.W.*, p. 83). Peut-être s'agit-il d'une étude menée pour le cours du Dr Lloyd, auquel il assiste en effet de 1822 à 1824, et par conséquent d'un exercice scolaire plutôt que d'un projet personnel.

[548] Les seules mentions de Middleton dans le journal appartiennent à cette période, ce qui laisse entendre que ce furent les jours où Newman l'étudia sérieusement pour lui-même. La première mention date du 3 janvier 1826 : « occupé avec le *Free Inquiry* de Middleton et Lowman sur le rituel » (*L.D.* I, p. 271). Et le 4 janvier : « fini Middleton – et Lowman (pour autant que nécessaire) » (*Ibid.*). Cette étude de Middleton n'a pas pu commencer beaucoup de jours auparavant. Le 24 décembre 1825, en effet, il se consacrait à d'autres sujets : « Survolé les évangiles apocryphes, Lavington sur les papistes et les méthodistes pour les miracles » (*Ibid.*). Les 26, 27 et 28 décembre, il n'est pas impossible qu'il ait commencé à lire Middleton, car pour chacun de ces jours, il écrit, simplement : « continué l'essai » (*Ibid.*).

quelques mentions de cet auteur dans l'ensemble de l'article, Newman lui reprend l'opinion que les prétentions aux miracles dans l'Église primitive ont les apparences contre elles. D'abord, de façon générale, les miracles de l'Église primitive diffèrent sous plusieurs rapports de ceux de l'Écriture, et principalement quant à leurs auteurs :

> Cela constitue quelque objection à la masse des miracles de l'Église primitive, lorsque considérée comme continuation du don originel, qu'ils diffèrent tellement en manière, dessein, et circonstances, de ceux rapportés dans l'Écriture. « Nous voyons, dit Middleton concernant les âges subséquents à l'ère chrétienne, une économie de choses attribuées à Dieu, fort différente de celle que nous rencontrons dans le Nouveau Testament. Car en ces jours le pouvoir d'accomplir des miracles était confié aux seuls Apôtres, et à quelques-uns des plus éminents d'entre les autres disciples, qui étaient particulièrement chargés de propager l'évangile et de présider à l'Église du Christ. Mais, concernant le prétendu réveil des mêmes pouvoirs dans les époques suivantes, nous trouvons leur administration confiée, non à ceux qui avaient reçu la charge du gouvernement de l'Église, non aux successeurs des Apôtres, les Evêques, les Martyrs, ni aux champions principaux de la cause chrétienne ; mais à des garçons, à des femmes, et par dessus tout, à des laïcs privés et obscurs, de tempérament non seulement inférieur, mais même parfois mauvais » (p. 42-43).

La deuxième objection reprise à Middleton est que les miracles de l'Église primitive sont essentiellement limités à deux catégories, les exorcismes et les guérisons. Or, ces deux genres de miracles sont professés par d'autres religions à l'époque :

> Et, pour la même raison, [les prétendus miracles] qui sont professés par diverses religions sont en quelque mesure improbables ; parce que l'on peut attendre, d'un Agent divin, des spécimens distincts et particuliers d'agir divin. Dès lors, les revendications de pouvoir surnaturel dans l'Église primitive sont en général douteuses, en tant qu'elles reposent sur l'exorcisme de mauvais esprits, et la guérison de maladies ; des œuvres, non seulement moins satisfaisantes que d'autres, en tant que preuve d'intervention miraculeuse, mais suspectes, de par la circonstance qu'elles étaient exhibées aussi par les juifs et les gentils de la même époque[549].

Une autre circonstance défavorable s'attache en particulier à l'exorcisme, « qui est le plus fréquent miracle dans l'Église primitive » (p. 63). Pour Newman, à la suite de Middleton, le fait qu'une autorité humaine, celle de l'Église, ait pu en empêcher l'occurrence ultérieure par un décret plaide contre ce prétendu miracle :

> La même objection s'applique au don prétendu d'exorciser les démoniaques dans l'Église primitive ; qui fut graduellement perdu après que le décret du concile de Laodicée en ait limité l'exercice à ceux qui en avaient reçu licence de l'évêque[550].

L'influence de Middleton est également perceptible dans le reproche fait à certains Pères de manquer de précision dans le rapport des circonstances d'un miracle. Ceci vaut de manière

---

[549] *Mir.*, p. 32. Newman renvoie à cet endroit à la note suivante : « *Middleton, Stillingfleet, Orig. Sacr. ii. 9, Sec. I* ».

[550] *Mir.*, p. 44-45. A cet endroit, une note indique que la source de cette idée est à nouveau l'ouvrage de Middleton : « Il avait été jusque là dans les mains de la sorte la plus médiocre du laïcat chrétien. Après ce temps, 'peu ou personne dans le clergé, ni en effet parmi les laïcs, ne fut plus capable d'expulser les démons ; de sorte que le vieil exorcisme chrétien ou la prière pour les possédés dans l'Église commença peu après à être omise comme inutile' Whiston, dans Middleton » (note d, p. 45).

générale, comme l'indique la note suivante : « Le caractère vague des récits d'interventions miraculeuses donnés par les Pères est indiqué par Middleton (Free Inquiry, ii. p. 22) »[551].

Middleton ne croit pas aux miracles de l'Église primitive. Newman, à sa suite, ne laisse transparaître aucun argument positif en leur faveur[552]. Il avance d'ailleurs des objections supplémentaires, liées à la nature ou à l'objet du prétendu miracle. Celui-ci sera parfois d'une nature indigne d'un Auteur Très Sage[553]. Parfois, son objet sera insignifiant ou superflu[554].

b. Reproche doctrinal

Une conséquence sans doute inévitable de son opinion relative aux prétendus miracles primitifs sera un regard défavorable sur l'enseignement doctrinal des Pères. Le fait que ces derniers considèrent les fables rapportées ci-dessus comme des miracles ne peut en effet que jeter le discrédit sur leur jugement en matière d'opinion. A tout le moins, les Pères apparaissent crédules[555]. Cette conséquence sur le jugement de Newman envers la doctrine

---

[551] *Mir.*, p. 79, n. r. Cette remarque s'applique en particulier aux miracles de Grégoire le Thaumaturge (cf. *Mir.*, p. 79). En tant qu'elle relève de circonstances insuffisantes pour un examen précis, elle s'applique aussi aux miracles de simultanéité, à cause de l'incapacité de vérifier une coïncidence dans le temps. C'est le cas de la « prétendue révélation faite à St Basile, qui est dit avoir été miraculeusement informé de la mort de l'Empereur Julien au moment même où elle eut lieu » (*Mir.*, p. 57). Cette dernière objection est à nouveau attribuée à Middleton (cf. *Mir.*, p. 57, note p).

[552] La seule porte laissée ouverte apparaît à la fin de son exposé des divers genres de défauts contenus dans les récits miraculeux, dans une remarque qui, toutefois, s'applique à toutes les prétentions miraculeuses, et pas seulement à celles de l'Église primitive : « Telles sont les plus évidentes objections à la probabilité antécédente des récits miraculeux. Il sera observé cependant qu'aucune d'elles ne va jusqu'à priver le témoignage qui leur est rendu du privilège d'être écouté » (*Mir.*, p. 45).

[553] « Sous ce titre d'exceptions tombent beaucoup des miracles relatés par les Pères ; p. ex. celui du pain consacré se transformant en charbon ardent dans les mains d'une femme, qui est venue à la Cène du Seigneur après avoir offert de l'encens à une idole ; celui de la colombe quittant le corps de Polycarpe à son martyre ; de la pétrification d'une poule dressée par une personne ayant fait vœu d'abstinence ; de l'exorcisme du chameau démoniaque ; des pierres répandant des larmes devant la sauvagerie des persécutions ; des inondations s'élevant jusqu'aux toits des églises sans entrer par les portes ouvertes ; et de pièces d'argent, à l'état neuf, jetées du ciel dans les poches de moines italiens » (*Mir.*, p. 29).

[554] Comme exemples de miracles insignifiants, Newman avance les suivants : « Le récit de la vision de Tertullien d'un Ange prescrivant à une femme la longueur exacte et la mesure de son voile, ou l'avertissement divin que Cyprien prétend avoir reçu de mêler de l'eau au vin dans l'Eucharistie, afin de la rendre efficace » (*Mir.*, p. 37). Comme exemple de miracle superflu, Newman mentionne celui de ceux qui confessaient la foi de Nicée, bien que leurs langues eussent été coupées : « Sur cette base une objection a été soulevée concernant le miracle accompli en faveur des Athanasiens sous la persécution d'Hunneric, mentionnée ci-dessus ; dans la mesure où ce miracle a simplement pour prétention d'autoriser un commentaire sur le texte sacré, *i.e.*, sanctionner une vérité déjà connue, à moins que l'Écriture ne soit obscure » (*Mir.*, p. 41). La dernière réserve révèle une hésitation chez Newman concernant la pertinence de cette objection (il dit d'ailleurs qu'une objection « *a été soulevée* », comme s'il prenait distance par rapport à l'affirmation), d'autant plus que, nous l'avons déjà vu, il reconnaît la présence dans l'Écriture de textes qui semblent donner raison à l'arianisme. Ce texte révèle cependant que Newman considère la doctrine athanasienne comme évidemment scripturaire.

[555] Au registre de la crédulité des Pères semblent appartenir plusieurs passages de l'article. Ainsi, les miracles primitifs sont douteux parce que leurs témoins – ajoutons : et ceux qui les croient – admettent à l'avance la grande probabilité de leur occurrence : « Un récit de miracles en confirmation de leur propre religion sera toujours reçu favorablement par des hommes dont le credo les a déjà conduits à attendre de telles interventions de la part d'êtres supérieurs. Cette considération rend invalide à la fois le témoignage présenté pour les miracles païens et papistes, et en un degré qui n'est pas faible celui pour les miracles de l'Église primitive » (*Mir.*, p. 87). Témoins aussi d'une crédulité générale, les prétendus miracles qui sont plus probablement dus à la

patristique est en effet présente, sinon de façon explicite, du moins implicitement, dans le passage suivant, où en cautionnant les miracles de leur Église, les Pères cautionneraient assez souvent de fausses doctrines :

> pas mal (*not a few*) des prétendus miracles de l'Église primitive, qui sont accomplis pour sanctionner des doctrines opposées non seulement à la vérité scripturaire, mais à la lumière de la nature (p. 39).

Le seul exemple de ces doctrines erronées donné par Newman, en note, parmi « pas mal des prétendus miracles » de l'Église primitive, paraît pourtant maigre : « P. ex., pour établir le monachisme, etc. » (p. 39, note r). Par le contraste qu'elle offre avec le souci d'illustrations dont témoignent la majorité des affirmations de l'article, cette note donne l'impression que l'affirmation de Newman repose sur une évidence générale *a priori*. Elle indique, de plus, l'option doctrinale que poursuit Newman. Les Pères ne sont pas les garants de la doctrine. C'est plutôt la doctrine, tirée, non des autorités ecclésiales traditionnelles, mais de la lumière naturelle de la raison et de l'Écriture, qui permet de juger la valeur du témoignage des Pères. Ceux-ci ne jouissent d'aucun *a priori* favorable, au contraire de l'Écriture, ainsi qu'il ressort, par contraste, du passage suivant :

> Il faut noter ici plusieurs passages de l'Écriture, dans lesquels un don miraculeux semble à première vue être exercé pour satisfaire des sentiments de vengeance, et qui sont, dès lors, reçus sur le crédit du système (p. 39-40).

Ainsi, l'Écriture, au contraire de la parole des Pères, est supposée vraie, et par conséquent les miracles douteux en eux-mêmes sont admis pour la raison même qu'ils sont rapportés par l'Écriture.

c. Manque de droiture

Les textes mentionnés jusqu'ici peuvent s'accommoder de l'accusation générale de crédulité et d'erreurs doctrinales chez les Pères qui rapportent les miracles primitifs. Un passage témoigne cependant d'une véritable méfiance relative à l'honnêteté de l'Église primitive. La comparaison qui est faite de cette dernière avec l'Église de Rome atténue cependant la force de cette accusation :

> la fausseté notoire et les fraudes de l'Église de Rome en d'autres choses sont en elles-mêmes suffisantes pour jeter un lourd discrédit sur son témoignage en faveur de ses propres miracles. L'Église primitive est en quelque degré susceptible d'une accusation de nature semblable (p. 77).

Newman n'avance ici aucun exemple précis de fraude, ce qui plaide à nouveau en faveur de l'idée qu'il admet sans preuve une évidence générale, probablement reçue ici de la lecture de

---

force de l'imagination : « par exemple, les transes de Montan et ses disciples, les visions rapportées par certains des Pères, et celles des saints romains » (*Mir.*, p. 64-65). Le même verdict de crédulité apparaît encore face à la croyance en des miracles réalisés à l'aide d'un instrument dont on sait qu'il peut parfois produire l'effet obtenu : « Les guérisons de blessures par Hilaire, mentionnées par Jérome, étaient accompagnées par l'application d'huile consacrée » (*Mir.*, p. 66).

John Hey[556]. Le seul exemple d'une éventuelle déficience morale chez les Pères est une tendance à faire des exorcismes un objet de curiosité pour les païens[557].

2. Dérive libérale ?

Nous pouvons ainsi nous rallier entièrement au jugement de l'*Apologia*, selon lequel Newman utilise dans cet article un « langage inconsidéré (*flippant language*) à l'encontre des Pères »[558]. Ce criticisme peut s'expliquer de diverses façons. D'abord, les arguments de Middleton satisfont bien la thèse générale de son article selon laquelle les miracles de l'Écriture se distinguent nettement de tout autre récit miraculeux. Il est probable que cette thèse lui semble seule capable de préserver l'autorité de la Révélation scripturaire, ainsi que l'implique ce qui a été dit plus haut concernant la preuve d'une révélation divine. Si Newman avait fait des concessions à d'autres récits miraculeux, il aurait semblé cautionner un relativisme doctrinal, soit en obscurcissant la preuve que constituent les miracles scripturaires, soit en admettant que des lettres divines de créance aient pu être accordées à d'autres enseignements qu'à ceux de l'Écriture. Ensuite, le fait que l'autorité de Middleton ne rencontre chez Newman aucune résistance témoigne chez celui-ci d'une connaissance insuffisante de leurs écrits, comme l'indiquaient certaines accusations très générales envers les Pères. L'*Apologia* suggère en effet l'idée que Newman, au moment de la rédaction de son article, connaissait mal les Pères : « ([les anciens Pères] concernant lesquels je connaissais peu de choses à l'époque, sauf ce que j'avais appris enfant de Joseph Milner »[559]. Dans une lettre à Edward Smedley, datée du 10 février 1826, il parle en effet de « la matière importante que l'histoire de l'Église primitive contient et de laquelle je n'ai à présent qu'une maigre connaissance »[560].

Une cause plus difficile à cerner, mais non moins fondamentale, nous est donnée par l'*Apologia* dans le terme de « libéralisme » :

> La vérité est que je commençais à préférer l'excellence intellectuelle à l'excellence morale ; je dérivais dans la direction du libéralisme de l'époque. A la fin de l'année 1827, je fus brusquement éveillé de mon rêve par deux coups terribles : la maladie et le deuil[561].

---

[556] A la fin de la dernière citation, Newman renvoie en note à cet auteur : « *Hey, Lectures, book i. ch. xii. sec. 1*…[deuxième chiffre illisible] » (note p). Les deux seules mentions de cet auteur dans le journal sont datées du 27 juillet 1825 (« lu Hey et Leland sur les miracles *a priori* » ; *L.D.* I, p. 248), et du 1er septembre 1825 (« lu Hey » ; *id*, p. 255), ce qui laisse supposer que Newman pouvait être prévenu contre les Pères avant même la lecture de Middleton.

[557] « Les invitations triomphantes que certains des Pères font à leurs opposants païens de prendre part à leurs exorcismes excitent un sentiment déplaisant dans l'esprit, en tant que dégradant un spectacle solennel en une simple exhibition populaire » (*Mir.*, p. 38).

[558] Cf. *Ap.*, p. 14.

[559] *Ap.*, p. 14.

[560] *L.D.* I, p. 276.

[561] *Ap.*, p. 50.

a. Dimension morale

Ce passage lapidaire suggère l'idée que le « libéralisme de l'époque » serait une réalité d'ordre moral. Il s'agit en effet de la confession d'une faute, à savoir que son dédain envers l'Antiquité chrétienne aurait pour cause une préférence pour « l'excellence intellectuelle » par rapport à « l'excellence morale ». De cette dérive, il fut comme délivré par un double choc existentiel. La « maladie » en question est son effondrement, dû à l'épuisement, alors qu'il faisait passer les examens de l'université, le 26 novembre 1827. Quant au « deuil », il s'agit de la mort inopinée de sa plus jeune sœur, Mary, survenue le 4 janvier 1828[562]. La conséquence de ces deux chocs pour son attitude à l'égard des Pères est exprimée plus loin dans l'*Apologia*, de manière somme toute approximative :

> Au fur et à mesure que je me dégageai de l'ombre du libéralisme qui avait obscurci ma route, revenait ma dévotion aux Pères de l'Église, et durant les grandes vacances 1828, je commençai à les lire systématiquement, débutant par saint Ignace et saint Justin[563].

Il est sans doute difficile de mesurer le degré de vie spirituelle de Newman et en quel sens le libéralisme influence chez lui la dimension morale. Mais Newman traite aussi par ailleurs du libéralisme en tant que réalité proprement doctrinale.

b. Dimension doctrinale

Newman s'explique sur ce point dans la note A à la fin de l'*Apologia*[564]. L'enjeu apparaît être celui du rapport entre la raison et l'autorité dans l'assentiment religieux :

> La liberté de pensée est en elle-même un bien ; mais elle ouvre la voie à la fausse liberté. Or, j'appelle libéralisme la fausse liberté de pensée, ou l'exercice de la pensée sur des sujets, en lesquels, du fait de la constitution de l'esprit humain, la pensée ne peut parvenir à un résultat positif, et n'est dès lors pas à sa place. Parmi ces sujets se trouvent les premiers principes de tous genres ; et parmi les plus sacrés et insignes de ceux-ci, il faut reconnaître les vérités de la Révélation. Le libéralisme est donc l'erreur consistant à soumettre au jugement humain ces doctrines révélées qui sont de par leur nature supérieures et indépendantes par rapport à celui-ci, et à prétendre déterminer sur des fondements intrinsèques la vérité et la valeur de propositions qui reposent pour leur réception simplement sur l'autorité externe de la Parole divine[565].

L'article sur les miracles est-il donc libéral dans ce sens du terme ? Manifeste-t-il une tendance à « soumettre au jugement humain » les « doctrines révélées » ? La raison occupe en

---

[562] L'attachement de Newman pour sa plus jeune sœur peut se mesurer à partir du souvenir suivant, écrit peu après le 21 février 1828, relatif à « l'affliction la plus lourde par laquelle la bonne main de Dieu m'ait jamais visité » : « Depuis quelque temps j'avais un pressentiment plus ou moins fort que nous perdrions notre chère Mary. Je fus amené à cette pensée du fait de son extrême beauté de tempérament, et du fait de ma grande affection à son égard. Je pensais que je l'aimais trop, et n'ai jamais osé vraiment jouir pleinement de sa chère compagnie. Ce doit être en octobre 1826, tandis que je la regardais, belle comme elle était, que je semblais me dire en moi-même, non pas tellement 'vivras-tu ?', mais plutôt 'comme il est étrange que tu sois toujours vivante !' (*A.W.*, p. 213).

[563] *Ap.*, p. 156-157.

[564] Cf. *Ap.*, p. 285-297.

[565] *Ap.*, p. 288.

effet une place prépondérante à travers l'ensemble de l'article. Cependant, cette tendance à tout soumettre au jugement de la raison doit être attribuée ici en priorité au caractère apologétique de l'article. Ce jugement est finalement en *faveur* des Écritures, dont l'autorité n'est jamais mise en question. C'est même, on l'a dit, dans l'intention de protéger la vérité de l'Écriture que Newman refuse le témoignage patristique rendu aux miracles de l'Église primitive.

Or, la fin de la citation précise que le libéralisme prétend « déterminer sur des fondements intrinsèques la vérité et la valeur » des propositions de la Révélation. La différence entre les notions de « vérité » et de « valeur » est peut-être pertinente pour notre question. Comme nous l'avons vu, dans l'article, il excluait formellement l'idée de juger de la « vérité » de la Révélation. Par contre, qu'en est-il de son attitude concernant la « valeur » des vérités révélées ?

Vers la fin de cette même note A, Newman rapporte une liste de 18 propositions, typiques de celles qu'il dénonçait et combattait au cours du mouvement d'Oxford. Après quoi, il ajoute une note personnelle :

> Toutes ces propositions, ainsi que beaucoup d'autres, m'étaient familières il y a trente ans, comme figurant parmi les doctrines du libéralisme, et, tandis que je n'avais donné des gages à aucune d'entre elles sinon à la n° 12, et peut-être à la n° 11, et en partie à la n° 1, avant que je ne commence à publier, ainsi par la suite j'écrivis contre la plupart d'entre elles à un endroit ou l'autre de mes œuvres anglicanes[566].

La proposition 12 s'énonce comme suit : « Le pouvoir civil n'a aucun devoir positif, dans un état normal de choses, de maintenir la vérité religieuse »[567]. Si Newman l'a admise un temps, on devine en ceci l'influence des *Letters on the church by an episcopalian*, où l'auteur, Whately, distingue nettement la sphère civile et la sphère religieuse. La proposition 11 déclare : « Il n'existe rien de tel qu'une conscience nationale ou étatique »[568]. Aucune de ces deux propositions n'a de rapport direct avec notre question présente. Par contre, la proposition 1 semble l'éclairer. Elle s'énonce comme suit : « Aucune affirmation religieuse n'est importante, à moins que la raison ne montre qu'elle le soit ».

Newman ne vise plus ici la raison comme critère d'évaluation de la « vérité » des énoncés religieux, mais comme critère de leur « importance », ce qui rejoint la notion de « valeur ». Celui qui a pour mission d'exposer les doctrines chrétiennes doit opérer un tri parmi elles, et juger celles qu'il convient d'enseigner par priorité. Ensuite, ce que Newman dénonce dans cette proposition n'est pas le fait que la raison ait un rôle à jouer dans le discernement de l'importance d'une affirmation religieuse, mais qu'elle ait toujours le rôle décisif à cet égard : « *aucune* affirmation religieuse n'est importante, *à moins que* la raison ne montre qu'elle le

---

[566] *Ap.*, p. 296.
[567] *Ap.*, p. 296.
[568] *Ap.*, p. 295.

soit ». Ainsi, l'enjeu de cette proposition est celui du *rapport entre la raison et la tradition ecclésiale dans le discernement des sujets prioritaires de l'enseignement chrétien*.

Les deux exemples qui illustrent cette proposition 1 confirment que telle est la pensée de Newman :

> Dès lors, p. ex. il ne faut pas insister sur la doctrine du credo athanasien, à moins qu'elle ne tende à convertir l'âme ; et il faut insister sur la doctrine de l'expiation si elle convertit l'âme[569].

Le verbe « insister » est important. Il ne s'agit pas d'une négation doctrinale comme telle, mais ce verbe indique un questionnement relatif à la pertinence d'enseigner explicitement ou non telle doctrine, supposée vraie.

c. Influence libérale des noétiques

Il reste encore un sens en lequel Newman pourrait être dit « dériver vers le libéralisme de l'époque ». C'est celui en lequel il peut être dit recevoir les influences du cercle de ceux qu'il reconnaîtra plus tard comme la source du libéralisme d'Oxford, à savoir la « clique » d'Oriel, et en particulier ses amis Hawkins, Whately et Blanco White[570]. Il doit en bonne partie aux deux premiers, ne l'oublions pas, d'avoir surmonté ses opinions calvinistes sur la régénération, et ceci, en effet, non pas grâce à un enseignement traditionnel, mais par l'application d'un raisonnement rigoureux[571]. Quant au troisième, Blanco White, il a rejoint le *common room* d'Oriel à la fin de l'année 1826[572]. Par le terme d'*influence*, entendons ici l'admission explicite que leur jugement sur les questions doctrinales fait autorité.

d. Application

Ces distinctions peuvent nous servir à mesurer, non seulement dans l'article sur les miracles, mais dans les divers écrits des années 1826 à 1828, le caractère plus ou moins libéral de la pensée de Newman. La question reviendra donc surtout à se demander si, pour lui, la raison constitue le juge ultime pour décider ce qu'il est important d'enseigner. Si, au contraire, il délivre un enseignement comme important pour la raison que l'autorité ecclésiale (patristique,

---

[569] *Ap.*, p. 294.

[570] Sur les raisons de l'influence de l'école d'Oriel sur le jeune *evangelical* qu'il était, Newman s'est lui-même expliqué (cf. *A.W.*, p. 73-74).

[571] Concernant Hawkins, l'*Apologia* indique : « *He was the first who taught me to weigh my words, and to be cautious in my statements. He led me to that mode of limiting and clearing my sense in discussion and in controversy, and of distinguishing between cognate ideas, and of obviating mistakes by anticipation* » (*Ap.*, p. 8). Concernant Whately, de même : « *He, emphatically, opened my mind, and taught me to think and to use my reason (...). He had done his work towards me or nearly so, when he had taught me to see with my own eyes and to walk with my own feet* » (*Ap.*, p. 11).

[572] Joseph Blanco White, ancien prêtre catholique converti à l'anglicanisme, a fait une vive impression sur Newman, ainsi qu'il apparaît dans cette note de son journal à la date du 21 février 1827 : « *Blanco White has joined our common room party. He is a very well-read, ardent, ingenious, warm hearted, simple minded, pious man. I like him much* » (*A.W.*, p. 210).

en l'occurrence) le présente comme tel, c'est sans doute que son libéralisme ne l'empêche plus de tirer la conséquence, relativement aux Pères, de la doctrine selon laquelle l'Église a pour raison d'être d'enseigner la doctrine. Ce qui n'empêche pas que l'influence doctrinale des noétiques d'Oriel continue d'opérer sur son jugement.

En ce qui concerne l'année 1826, à laquelle appartient l'article sur les miracles, on peut faire les constats suivants. En décembre 1825, dans son sermon *On the use of the Visible Church*, Newman *semblait* reconnaître le rôle de l'Église à enseigner la doctrine. L'article sur les miracles, d'avril 1826, en questionnant l'autorité des Pères, donnait cependant l'impression, sinon que Newman faisait marche arrière concernant ce rôle, du moins que celui-ci n'était que purement indicatif[573]. Les Pères ne sont jamais, considérés en eux-mêmes, une autorité doctrinale, ni concernant la vérité d'une doctrine, ni concernant son importance, alors même qu'ils sont les enseignants de l'Église primitive. La raison reste supérieure au jugement des docteurs de l'Église primitive. Les sermons d'Ulcombe, durant les grandes vacances 1826, ainsi qu'on la vu, enseignent des doctrines tirées de la tradition catéchétique de l'Église, ce qui *semblait*, à nouveau, être le signe que le sermon sur l'Église visible portait ses fruits. C'est vrai jusqu'à un certain point. Même là, pourtant, on peut observer, par exemple, que les doctrines du credo se recommandaient, non par leur ancienneté, ou par leur caution par l'Église, mais plutôt, en effet, par leur efficacité pratique à convertir l'âme[574]. Et cela sera mesuré par la raison. Les dix commandements enseignés par le catéchisme se recommandaient, non pas du fait que l'Église les propose, mais du fait que le Nouveau Testament les a rappelés[575] ; ce dont juge la raison. Il faut donc, semble-t-il, que la raison, appliquée aux données de l'Écriture, *confirme* l'opinion de la tradition sur l'importance d'une doctrine. C'est dire qu'elle en est le juge ultime. De tels indices plaident en faveur de l'hypothèse d'une tendance au libéralisme doctrinal chez Newman durant l'année 1826, qui ne favorise pas dès lors la reconnaissance d'une autorité doctrinale de l'Église ancienne à laquelle aurait pu conduire le sermon de décembre 1825. Avant de passer à l'année 1827, il reste à éclairer une difficulté qui résulte de ce constat.

---

[573] Derrière la différence entre « vérité » et « importance » (ou « valeur ») des doctrines révélées, on peut retrouver en substance, en effet, la distinction reprise par Newman à la dissertation de Hawkins, selon laquelle l'Église est destinée à *enseigner* la doctrine, c'est-à-dire opérer un tri entre doctrines *importantes* et doctrines moins importantes, tandis que l'Écriture est donnée pour la *prouver*, c'est-à-dire pour établir sa *vérité*. La question alors est de savoir si la raison ne reste pas malgré tout le juge *ultime* de l'importance des doctrines traditionnelles de l'Église. Les deux idées, bien que conflictuelles, ne sont pas absolument incompatibles. Le conflit théorique entre la raison et la tradition ecclésiale est de savoir laquelle des deux instances est le juge ultime de ce qui est important dans la Révélation.

[574] Comme l'indique, par exemple, cette affirmation du sermon sur le credo : « J'admets volontiers que si la foi ne fait pas de nous des hommes meilleurs, il est inutile de croire » (MS 155, p. 4).

[575] A la question « Pourquoi lit-on les dix commandements à l'Église, pourquoi sont-ils enseignés dans le catéchisme, s'ils appartiennent aux Juifs, et non à nous ? », Newman répond : « La réponse est évidente – 'parce que le Christ et Ses Apôtres les ont sanctionnés' » (*A.S.* I, p. 39).

3. Projet d'écrire sur les Pères des second et troisième siècles

a. Un projet paradoxal

Un second paradoxe se présente au début de l'année 1826. Au moment même où, en rédigeant l'article sur les miracles, Newman traite les Pères, pour la première fois, de façon aussi cavalière, il projette, comme l'indique le *Mémoire autobiographique*, « d'écrire pour l'*Encyclopaedia Metropolitana* une histoire des trois premiers siècles du christianisme »[576]. On trouve une mention d'un tel projet dans une lettre à Edward Smedley datée du 27 janvier 1826, donc peu après sa lecture de l'ouvrage de Middleton. A première vue, l'initiative est venue de Smedley, et elle concernait d'abord les Pères du deuxième siècle :

> En pensant à votre proposition relative à l'article sur les Pères du second siècle, je ne peux que craindre que ce serait une entreprise trop vaste pour le temps que je pourrais lui consacrer en un an, ce qui était à peu près le temps que vous permettiez pour sa composition[577].

Par contre, si l'idée fut lancée par Smedley, elle n'avait pas l'air de déplaire à Newman, car, dans la même lettre, il lui fait la proposition, plus vaste, de traiter ensemble les second et troisième siècles :

> Puis-je m'aventurer à demander s'il conviendrait à vos dispositions que j'entreprenne les Pères des second et troisième siècles en un seul document, c'est-à-dire, en fait, les Pères anténicéens, en m'engageant à vous l'envoyer dans deux ans ? La période entre les Pères apostoliques et le Concile de Nicée serait alors traitée comme un tout, embrassant les opinions etc. de l'Église, avec autant de platonisme et de gnosticisme qu'il puisse être nécessaire pour élucider son histoire[578].

Smedley n'accepta pas l'offre de Newman à cause de son ampleur, bien qu'il en vît les avantages. La lettre suivante, adressée par Newman en réponse au même Smedley, indique que sa proposition correspondait bien à un désir personnel :

> Je dois confesser que j'avais une raison égoïste pour l'offrir, l'espoir de gagner plus de temps pour considérer la matière importante que contient l'histoire de l'Église primitive et dont je n'ai à présent qu'une faible connaissance[579].

b. Un projet libéral

Pourquoi ce désir d'étudier les Pères, pourtant victimes de crédulité, sinon de malhonnêteté, dans leurs rapports aux miracles ? Il sait qu'il y a du bon chez eux. La lecture de Milner l'en a convaincu de façon durable[580]. Cependant, il est conscient de ne connaître les Pères

---

[576] *A.W.*, p. 83.
[577] *L.D.* I, p. 274.
[578] *L.D.* I, p. 274.
[579] *L.D.* I, p. 276.
[580] Newman n'a pas oublié cette lecture au moment où il rédige l'article sur les miracles. Il le mentionne en effet dans une note : « *See the whole evidence in Milner's Church History, Cent. V. Ch. Xi ; who, however, strongly defends the miracle* » (*Mir.*, p. 87, note f).

qu'indirectement. Il veut sans doute pouvoir juger par lui-même de ce qu'il en est. Il n'est pas vraisemblable, en tout cas, après l'effet de la lecture de Middleton, que son projet soit de se mettre à l'école des Pères, comme s'ils constituaient *a priori* une autorité doctrinale. Il serait plutôt de se constituer juge, de pouvoir séparer le bon grain de l'ivraie chez les Pères. De ce point de vue, son projet est plutôt libéral. Il n'a rien de contradictoire avec l'esprit de l'article sur les miracles.

Une lettre écrite à sa sœur Jemima le 1er mai 1826, confirme cette première impression. Il n'a pas abandonné son projet d'écrire sur les Pères. Au contraire, ce projet s'est encore considérablement amplifié. Newman annonce en effet à sa sœur sa décision d'entreprendre un travail qui pourrait lui prendre dix années, voire même vingt. La description qu'il en fait indique que son but est bien de se constituer juge doctrinal de l'histoire de l'Église, davantage que de se faire disciple des Pères :

> Mais après tout quel en est le sujet ? Il est de repérer les sources à partir desquelles les corruptions de l'Église, surtout la romaine, ont dérivé. Cela comprendrait par conséquent la lecture de tous les Pères – 200 volumes au moins (…) tout sur les principaux platonistes, Philon, Plotin, Julien etc. – une enquête dans le gnosticisme – la littérature rabbinique – et je ne sais quoi d'autre – peut-être beaucoup, beaucoup plus[581].

Newman espère pouvoir trouver pourquoi, dans l'histoire, l'Église s'est laissé corrompre. A en juger par le contenu des lectures envisagées, les « sources » de ces corruptions se trouveraient déjà sans doute à l'époque des Pères de l'Église. Ceci n'a rien d'étonnant. Newman vient d'envoyer à l'éditeur, il y a deux jours à peine, son essai sur les miracles.

Ce projet considérable témoigne pour le moins de la confiance de Newman en ses propres capacités, signe supplémentaire que l'esprit d'Oriel le travaille à cette époque[582].

c. L'influence de Lloyd

Ces indices confirment l'idée que le projet de Newman est, au moins en partie, inspiré du libéralisme[583]. Cependant, on trouve dans ce projet un intérêt passionné pour l'histoire qui ne

---

[581] *L.D.* I, p. 285.

[582] On trouve un signe semblable de ce sentiment de supériorité à l'égard des traditions doctrinales à Oriel chez Samuel Rickards, *Fellow* d'Oriel de 1819 à 1822, puis curé de Ulcombe de 1822 à 1832. Alors que Newman, le 26 novembre 1826, lui avait écrit pour l'inviter à écrire une synthèse de la pensée des théologiens anglicans, Rickards lui répond, dans une lettre datée du 9 janvier 1827 : « Il me semble qu'en ces jours la voie pour attirer l'attention et se rendre utile, est de posséder soi-même la matière de ces vieux hommes vénérables, plutôt que de s'appuyer sur leurs noms ; de prendre avantage de leur fertilité et de leur plénitude, et de leur ajouter la clarté de conception et la méthode stricte mais lumineuse du raisonnement, en laquelle, je pense, nous avons le pouvoir de les surpasser complètement » (*L.D.* I, p. 311-312).

[583] Un extrait d'une lettre de Whately, datée du 27 septembre 1825, s'apparente au projet de Newman par une semblable volonté de maîtriser les erreurs doctrinales, et en particulier les erreurs romaines : « Comme vous admirez beaucoup mon sophisme, je vous ferai l'honneur de vous communiquer un très bon moyen de classer les erreurs des Romanistes ; à savoir selon l'énumération d'Aristote, dans la Poétique, des manœuvres accomplies sur les mots : certains sont raccourcis, certains élargis, certains altérés, certains inventés, certains empruntés de l'étranger, certains transférés d'un sens à un autre, certains cloués là où on ne les veut pas, et certains confondus l'un avec l'autre » (*L.D.* I, p. 260).

semble pas provenir des libéraux d'Oriel. Comment comprendre en effet que Newman, *deux jours après avoir sanctionné son jugement expéditif à l'égard des Pères*, envisage de leur consacrer jusqu'à *vingt ans* de sa vie, si ce projet ne lui tient pas à cœur ?

Il semble que Newman, lorsqu'il rédigea le troisième chapitre du *Mémoire autobiographique*, ait pris conscience, sans le dire, du fait que ce désir d'étudier les Pères paraissait contradictoire avec ce qu'il avait écrit dans l'*Apologia*. Alors que les lettres de l'époque exprimant son désir d'étudier les Pères sont écrites au beau milieu de sa phase la plus clairement libérale, l'*Apologia* déclarait, nous l'avons vu, que sa dévotion envers les Pères était revenue à mesure qu'il se *dégageait* du libéralisme, et semblait placer ce retour aux Pères en l'année 1828. Dans le *Mémoire autobiographique*, comme pour rendre raison de cette difficulté et justifier son projet de 1826, Newman invoque le fait que, depuis la lecture de Milner, l'Antiquité était son « *beau idéal* »[584] :

> Une dévotion imaginative envers eux et leur époque avait été l'effet permanent sur lui de la lecture à l'école d'un compte-rendu sur eux et d'extraits de leurs ouvrages dans l'*Histoire de l'Église* de Joseph Milner, et même quand de temps à autre il se permettait, comme en 1825, des critiques à leur égard, les premiers siècles étaient son *beau idéal* du christianisme. Même alors, ce qu'il composait était plus ou moins dirigé vers cette période, et, bien que son temps puisse être plus ou moins occupé, ou son humeur plus ou moins disposée à la dévotion, il n'était jamais réticent à entreprendre un travail, dont ils étaient la matière[585].

Cette explication, aussi vraie soit-elle, semble minimiser l'influence libérale, mise à juste titre en évidence dans l'*Apologia*. Elle donne l'impression que son intérêt pour les Pères était de même nature à toutes les époques. En mettant en avant, à juste titre sans doute, la « dévotion imaginative » reçue de sa jeunesse, elle risque d'obscurcir le fait que le projet d'étudier les Pères était peut-être, en 1826, différent de ce qu'il sera plus tard, à partir de 1828. L'explication ne semble pas suffisante pour rendre raison du fait que, malgré l'influence libérale évidente, il désire consacrer vingt ans de sa vie à étudier les Pères.

Une autre influence a dû jouer un rôle, peut-être celle des enseignements du professeur Lloyd, du collège de Christ Church. L'*Apologia* ne mentionne pas cette influence pour la raison que Newman n'est pas conscient de lui devoir aucune opinion religieuse[586]. Cependant, il semble naturel de supposer que la personnalité théologique de Lloyd ait favorisé chez lui l'étude

---

[584] L'expression *beau idéal* est alors utilisée couramment, en français dans le texte, au sens de « bel idéal » ou simplement « d'idéal ».

[585] *A.W.*, p. 83.

[586] Sur une lettre du 4 juin 1829, écrite à Harriett au sujet de la mort de Lloyd quelques jours auparavant, il ajoutera un N.B. : « Je ne l'ai pas mentionné dans mon *Apologia*, car j'y ai tracé le parcours de mes opinions religieuses, et mentionné les personnes qui ont contribué à les former. De ce point de vue, je ne suis pas conscient de devoir quoi que ce soit au Dr Lloyd. J'ai quitté sa classe de conférences en 1824 comme j'y suis entré en 1822, en calviniste » (*L.D.* II, p. 146). Dans le *Mémoire*, il écrira : « il n'était pas homme à exercer une influence intellectuelle sur M. Newman ou à laisser une marque sur son esprit, comme Whately l'avait fait » (*A.W.*, p. 71). La première de ces deux notes n'exclut pas qu'une influence ait pu se faire sentir après 1824, même si elle n'a pas directement porté sur ses opinions proprement dites, mais seulement sur son intérêt pour l'histoire des doctrines.

systématique des Pères que promettait son attirance première envers eux. Le *Mémoire autobiographique*, d'ailleurs, met sur la piste de cette explication, par la manière dont Newman y fait contraster les personnalités de Whately et de Lloyd[587]:

> Lloyd était un érudit et Whately ne l'était pas ; Whately avait la réputation spéciale d'être un penseur original, ce dont Lloyd n'avait aucune ambition ; Lloyd faisait partie de l'école *high and dry*, bien qu'avec des vues bien plus larges que celles communes alors, tandis que Whately regardait de haut les Églises haute et basse, appelant les deux partis respectivement de sadducéens et de pharisiens. Lloyd déclarait tenir à la théologie, et insistait beaucoup sur une norme doctrinale, sur un enseignement autoritaire et traditionnel, et sur l'histoire ecclésiastique ; Whately appelait les Pères « certains vieux théologiens », et d'après Swift ou quelqu'un d'autre, appelait l'orthodoxie « la propre doxie de quelqu'un », et l'hétérodoxie, « la doxie d'un autre »[588].

Alors que Whately ne l'a sûrement pas encouragé à se consacrer aussi intensivement à l'étude de ces « vieux théologiens », la méthode de théologie positive de Lloyd était certainement adaptée à favoriser chez Newman le désir d'un contact étroit avec le texte des Pères[589]. Newman se souvient d'ailleurs d'un encouragement de Lloyd à ce propos en 1827, alors que celui-ci était devenu évêque d'Oxford : « l'évêque apprit son intention de se consacrer à l'étude des Pères et en exprima une approbation chaleureuse »[590]. Dès 1828, Newman fera la lecture chronologique des écrits des Pères. Or, un souvenir ultérieur de Newman suggère l'idée que l'influence de Lloyd a prévalu sur ce point, même s'il le déplore après coup :

> L'évêque Lloyd avait l'habitude de recommander de commencer par le commencement. J'ai découvert que ceci fut dans mon cas un échec[591].

A l'appui de l'hypothèse d'une influence de Lloyd, il faut faire remarquer que Newman reprit contact avec lui durant l'époque précise où il réfléchissait à l'offre de Smedley. Le 5 janvier 1826, le lendemain de sa lecture de Middleton, Newman s'était rendu chez Smedley[592]. Il est probable que Smedley lui ait fait alors sa proposition d'article sur les Pères (peut-être d'ailleurs suite à une discussion sur l'ouvrage de Middleton). Le 24 janvier suivant, Newman écrit dans son carnet : « rendu visite à Lloyd »[593]. Il semble inconcevable que cette visite n'ait pas eu, au moins pour l'un de ses objets principaux, cette étude des Pères des premiers siècles.

---

[587] « C'était un curieux hasard qui amena Newman à être remarqué de façon immédiate par des théologiens d'écoles si contraires. A cette époque il y avait une rivalité assez naturelle entre Christ Church et Oriel ; Lloyd et Whately étaient les représentants respectifs des deux sociétés et de leur antagonisme » (*A.W.*, p. 69-70).

[588] *A.W.*, p. 70.

[589] Les cours de Lloyd se caractérisaient par une étude minutieuse des textes (cf. *A.W.*, p. 71). Le témoignage de Pusey concernant la manière dont Lloyd étudiait la lettre aux Romains le confirme : « Il n'expliquait jamais plus de trois ou quatre versets dans l'heure. Mais d'abord il épuisait l'histoire de chaque lecture douteuse, de chaque mot, de chaque construction, la place de chaque proposition et de chaque argument par rapport au contexte ; et puis il passait en revue l'histoire du passage dans la théologie chrétienne ; son influence sur la doctrine chrétienne ; la place qu'il tenait, ou devrait tenir, dans la pensée de l'Église vivante » (cité dans P. VAISS, *Newman. Sa vie, sa pensée et sa spiritualité*, p. 163).

[590] *A.W.*, p. 72.

[591] *K.C.*, p. 197.

[592] Cf. *L.D.* I, p. 271.

[593] *L.D.* I, p. 273.

En effet, c'est trois jours plus tard qu'il écrit sa première lettre de réponse à Smedley, où il lui propose un projet plus vaste. De plus, Newman renoue, comme élève, avec les conférences de Lloyd, le 31 janvier[594]. A la date du 9 février, il écrit : « lettre de Smedley ; retiré pour le terme des conférences de Lloyd »[595]. La lettre dont il s'agit est celle par laquelle Smedley décline la proposition de Newman de traiter ensemble les deuxième et troisième siècles. Curieusement, le jour même, Newman se retire des conférences de Lloyd, comme si elles n'étaient plus opportunes pour lui. Il n'est plus question ensuite de Lloyd dans les écrits de Newman avant une année, dans une lettre du 1er février 1827 à sa mère, dans laquelle il lui dit que Lloyd est pressenti pour succéder à l'évêque défunt d'Oxford[596]. Le 21 février suivant, dans son journal, il écrit :

> Lloyd est le nouvel évêque d'Oxford. Il est très gentil, et manifeste un grand intérêt pour mon plan de lecture des Pères ; mais il dit que nos systèmes théologiques ne s'accordent pas. Ils s'accordent plus que lorsque j'étais dans sa classe, mais je ne le lui dis pas. Je ressens profondément sa gentillesse[597].

Cet ensemble convergent d'indices nous semble attester, en l'absence d'une preuve directe, le rôle de Lloyd dans le désir de Newman de se consacrer à l'étude des Pères, désir qui resterait difficilement compréhensible à cette époque sans cette influence.

d. La question de l'autorité doctrinale des Pères

La sympathie habituelle de Newman pour l'époque patristique, telle que la décrit le *Mémoire autobiographique*, ne signifie nullement donc que les Pères constituent une autorité doctrinale à ses yeux. Son projet de base, nous l'avons vu, est inspiré du libéralisme d'Oriel, et nous pouvons croire le témoignage de Newman lorsqu'il affirme que Lloyd, pour qui un « enseignement autoritaire et traditionnel » a de la valeur, n'a pas eu d'influence directe sur ses opinions. Lloyd ne lui a pas communiqué, durant les années où il suivit ses cours, en 1823 et 1824, l'idée que les Pères seraient une *autorité* doctrinale. Si cela avait été le cas, Newman n'aurait pas posé un tel regard sur les Pères dans son article sur les miracles. Il n'y aurait pas laissé, du moins, certaines des critiques qui leur sont faites. Par contre, comme l'indique la dernière citation, extraite du journal, il est conscient, le 21 février 1827, que son « système théologique » s'accorde davantage avec celui de Lloyd que lorsqu'il était dans sa classe[598]. Faut-il voir dans cette affirmation l'admission d'un principe d'autorité patristique ? La note ne le dit pas formellement, mais le fait que la conversation portait sur le « plan de lecture des Pères » ouvre naturellement la voie à cette hypothèse. Mais celle-ci constitue apparemment la troisième difficulté de notre dossier.

---

[594] Cf. *L.D.* I, p. 275.
[595] *L.D.* I, p. 275.
[596] Cf. *L.D.* II, p. 4.
[597] *A.W.*, p. 210.
[598] Le fait que Lloyd ne le sache pas confirme rétrospectivement que leurs échanges précédents concernant les Pères ne supposaient pas une influence doctrinale reconnue de Lloyd sur Newman.

L'hypothèse consiste donc à penser que Newman serait conscient, le 21 février 1827, qu'il admet dorénavant une certaine autorité patristique. Or, cette date est antérieure aux deux coups terribles dont l'*Apologia* nous assure qu'ils ont brisé son rêve libéral (novembre 1827 et janvier 1828). L'hypothèse impliquerait donc que Newman reconnaît aux Pères une autorité doctrinale tout en étant soumis à l'influence libérale, ce qui semble difficile à accorder avec l'impression résultant du texte de l'*Apologia*. Une telle hypothèse n'est cependant pas absurde *a priori*. S'il est vrai, en effet, que le libéralisme de Newman, tel qu'il est défini dans l'*Apologia*, est inversement proportionnel à sa reconnaissance d'une autorité ecclésiale, il est possible que l'influence libérale ait pu coexister, pour une part, avec la reconnaissance d'une *certaine* autorité doctrinale des Pères. Cette hypothèse semble d'ailleurs assez bien s'accorder avec cette remarque du *Mémoire autobiographique* :

> Il y a cinquante ou soixante ans, l'antagoniste intellectuel et ecclésiastique, ainsi que la seule doctrine de remplacement au credo *evangelical* était l'arminianisme. La foi catholique, l'anglo-catholicisme, l'irvingisme, l'infidélité étaient alors inconnus du chercheur religieux. Une froide doctrine arminienne, première étape du libéralisme, était l'aspect caractéristique, et des anglicans *high and dry* de l'époque, et des théologiens d'Oriel. Il y avait donc grande raison de s'attendre à ce que, au moment où Newman quittait les gouffres et les précipices de Luther et de Calvin, il ne trouve refuge dans les bas-fonds de Tillotson et Barrow, Jortin et Paley. On ne peut pas dire que ce soit une prévision tout à fait erronée ; mais les anciens Pères le sauvèrent du danger qui le menaçait[599].

Comment donc les anciens Pères le sauvèrent-ils d'un danger proprement doctrinal, celui du libéralisme, sinon parce qu'il fut amené à éprouver à leur égard, non seulement une « dévotion imaginative » habituelle, mais une confiance proprement doctrinale ? ce qui implique, en effet, que cette confiance a coexisté, au moins un temps, avec l'attrait libéral.

La question suivante se pose dès lors : comment donc Newman a-t-il appris à faire confiance aux Pères ? On peut d'abord avancer l'idée que le sermon 157, *sur l'Église une, catholique et apostolique*, prêché le 19 novembre 1826, soit trois mois avant la dernière note sur Lloyd, a pu jouer un rôle dans cette direction. Newman n'y rappelait-il pas explicitement que l'un des objectifs de cette Église visible, au temps des Apôtres, était de préserver la pureté de la doctrine, et ne fondait-il pas son affirmation selon laquelle l'Église devait durer toujours, sur le fait que ces objectifs sont toujours aussi nécessaires pour les chrétiens, sinon plus, après l'époque apostolique ? D'où l'idée que les Pères, successeurs des Apôtres dans l'Église primitive, avaient hérité de leur mission de préserver la pureté de la doctrine. Pourtant, ce genre de considération n'était pas nouveau, et il n'avait pas empêché Newman, un an auparavant, de déprécier franchement le jugement des Pères.

Un changement formel d'opinion à l'égard des Pères semble repérable *au cours même* de la rédaction d'un manuscrit intitulé *Remarks on Infant Baptism*, terminé le 13 février 1827, c'est-à-dire huit jours avant la note indiquant que son système s'est rapproché de celui de

---

[599] *A.W.*, p. 83.

Lloyd[600]. Pour le manifester, il est nécessaire de s'engager dans la problématique de cet article assez peu étudié[601].

4. Remarques sur le baptême des enfants (février 1827)

Le manuscrit intitulé *Remarks on Infant Baptism* comporte 66 pages. Newman le présente dès l'abord comme un « essai pour expliquer les fondements selon lesquels le baptême des enfants me semble un devoir incombant à tous les chrétiens » (page d'introduction). Plus tard, il écrira, sur la page de garde :

> Ceci fut écrit pour mes sœurs contre mon frère Frank. C'est composé à partir de Wall et écrit par moi alors que j'étais très occupé. C'est daté du 13 février 1827. JHN. 12 mai 1874[602].

a. La position de Francis Newman

Cet essai fut donc rédigé à l'intention de ses sœurs pour contrer les idées de son plus jeune frère, Francis, à l'encontre de ce baptême[603]. Plusieurs de ces idées transparaissent dans la réponse du frère aîné. Le grief général fait par Francis à la tradition chrétienne est que

> le baptême a été perverti de son caractère de ratification de l'alliance chrétienne en une simple dédicace. (…) une ratification requiert et présuppose la croyance active et l'assentiment conscient de la personne à baptiser, au contraire d'une dédicace. Le baptême donc ne devrait pas être administré sinon à ceux qui peuvent faire un tel abandon d'eux-mêmes et une telle confession de leur foi[604].

---

[600] Nous ignorons la date du moment où il prend la décision de recourir à cet ouvrage de Wall, qui semble un des premiers indices de rapprochement de Newman vis-à-vis de la tradition anglo-catholique. Il en sera question plus loin.

[601] La raison semble être qu'on le considère d'ordinaire comme un texte qui ne révèle rien de nouveau concernant les opinions de Newman sur le baptême des enfants.

[602] L'ouvrage de Wall dont Newman est tributaire a pour titre : *The History of Infant Baptism*, Londres, 1705. Le *Mémoire Autobiographique* parle du « traité bien connu de Wall » (*A.W.*, p. 83). Sheridan signale qu'il est « aujourd'hui encore (…) considéré comme le classique anglais sur ce sujet » (Th. L. Sheridan, *Newman et la justification*, Paris, Desclée, 1967, p. 216). Le même Sheridan fait une remarque importante pour la question qui est la nôtre dans ce chapitre : « Une comparaison entre les deux montrera que tout en utilisant l'ouvrage de Wall comme référence pour les documents et les faits historiques qu'il cite, Newman construit sa propre argumentation » (*ibid.*).

[603] Il fait allusion à l'indignation suscitée en lui par l'opinion professée par son frère : « *I surely have no cause to thank that spirit of scepticism and objection, which is not content with thinking rashly and overconfidently itself, but permits itself to perplex the minds of others* » (*R.I.B.*, p. 44). Le soin avec lequel Newman compose sa réponse indique l'importance que revêt à ses yeux la fermeté de ses sœurs dans la foi. C'est d'ailleurs ainsi que se termine le document : « *Your full satisfaction, believe me, I have much at heart. I am grieved to think that you should have been in any measure disquieted on the subject – and I earnestly pray that God even the Father of our Lord Xt who has chosen you as His dear children, may bless you with His Spirit in all goodness and truth, in faith and virtue, in wisdom and holy comfort. Amen* » (*R.I.B.*, p. 66). A l'appui de l'idée que ce document est fait avec sérieux, ajoutons le fait des grandes capacités intellectuelles de toute la famille Newman, ainsi que la circonstance que Francis Newman vient d'obtenir un *double first* aux examens de B.A., ce qui a pu revêtir ses opinions d'un certain poids aux yeux de ses sœurs.

[604] « *baptism has been perverted from being a ratification of the Xtian covenant into being a mere dedication. (...) a ratification requires and presupposes the active belief and conscientious assent of the person to be baptized, which a dedication does not. Baptism then should not be administered except to those who can make such a surrender of thems:[selves] and such a confession of their faith* » (*R.I.B.*, p. 48-49).

Il semble y avoir, derrière cette prétendue « perversion », l'idée, comme Newman l'indique plus loin, que le baptême des enfants serait « un reste du judaïsme, le commencement de l'apostasie, et de l'erreur antichrétienne » (p. 40). C'est dire que Francis Newman a adopté une vision sombre de l'histoire du christianisme, inspirée sans doute, comme auparavant pour son frère aîné, d'historiens biblistes comme Thomas Newton.

Francis Newman utilise un argument tiré de l'observation. Il estime, comme Mayers, qui fut également son professeur à Ealing, que « la conduite réelle de la masse des chrétiens prouve que le baptême ne leur a pas été bénéfique » (p. 60). Mayers résolvait cette difficulté en refusant au baptême d'être l'instrument habituel de la régénération. Francis, quant à lui, admet un certain rapport entre la vie spirituelle et le baptême. En effet, tout en faisant du baptême une ratification *postérieure* à la nouvelle naissance[605], il reconnaît que « l'Écriture semble connecter le baptême avec l'Église invisible, avec des privilèges spirituels » (p. 57). C'est d'ailleurs pourquoi il faut baptiser celui qui a vécu la nouvelle naissance et qui veut la ratifier. Il semble donc que Francis admettrait tout ce que son frère aîné a dit concernant les privilèges spirituels du baptême, mais pas la conséquence que le sermon 144 en a déduite, à savoir qu'il faille le donner le plus tôt possible aux enfants. D'après Francis, l'Écriture est trop claire sur le devoir préalable de la foi et du repentir.

b. La réponse de John Henry

La dernière difficulté mentionnée ci-dessus est réelle. La solution donnée par Newman dans le sermon 144 a beau être plausible, elle n'est pas établie. Il est vrai que, dans ce dernier sermon, Newman partait de l'*a priori* favorable envers la pratique traditionnelle de l'Église, tandis que Francis suppose cette tradition gravement corrompue. Newman avait dit : « Le grand corps de l'Église, il est vrai, a toujours baptisé depuis l'enfance », et il avait par conséquent rejeté le poids de la preuve sur le négateur de la position traditionnelle. Il ne serait pas étonnant dès lors que le texte de Francis ait été un essai en réponse à ce défi. Newman envoyait en effet ses sermons à la maison. Les *Remarques sur le baptême des enfants* peuvent être considérées comme l'approfondissement de cette position défensive de la part de Newman. Celui-ci confesse implicitement ne pas avoir d'arguments scripturaires apodictiques, et devoir recourir à un autre mode de preuve. En effet, le premier chapitre, intitulé *Sur la preuve historique en faveur du baptême des enfants* (p. 1-44), cherche à établir l'apostolicité du baptême des enfants à partir de l'universalité et de l'antiquité de la pratique, ainsi que du témoignage de l'Église[606]. Le second chapitre, *Sur les arguments scripturaires utilisés contre le baptême des*

---

[605] Il déclare, d'après son frère : « *the Xtians's life being a spiritual counterpart of an Israelite's, as natural birth was the entrance into his state of temporal privileges, so spiritual birth is the entrance into our state of heavenly privileges – baptism then, being the outward sign and seal of that entrance, should not be administered till after spiritual birth* » (*R.I.B.*, p. 55).

[606] Si l'argument tiré de la pratique du grand corps de l'Église n'a manifestement pas de valeur aux yeux de Francis, convaincu des graves corruptions de l'Église chrétienne, il sera pertinent de la part du frère aîné

enfants (p. 45-66), montre le caractère insuffisant de chacune des objections scripturaires de Francis.

1° Les témoins de l'histoire

Le premier chapitre produit donc les témoins de l'histoire concernant la pratique du baptême des enfants. Le premier témoin appelé à comparaître est le monde chrétien actuel.

1.1. L'époque moderne

Il est un fait indéniable que le baptême des enfants est pratiqué par toutes les Églises nationales, accord d'autant plus remarquable que cette pratique a passé le filtre de la Réforme :

> Si nous remontons au temps de la Réforme, nous trouvons [la pratique] toujours reçue et enjointe par ceux qui étaient engagés dans l'éradication des erreurs d'un système corrompu. Luther, Calvin et les autres Réformateurs étaient tous pédobaptistes[607].

1.2. L'époque patristique

Newman remonte ensuite, par-delà le moyen âge, à une époque plus proche des Apôtres[608]. C'est d'abord à la controverse pélagienne qu'il consacre son attention. Plusieurs textes de Saint Augustin attestent l'universalité et l'antiquité du baptême des enfants. Par exemple :

> Aucun chrétien ne dira qu'ils sont baptisés en vain. Et si quelqu'un demande une autorité divine en cette affaire (bien que ce que *toute l'Église* pratique, et *qui n'a pas été institué par des conciles, mais a toujours été en usage*, soit très raisonnablement cru ne pas être autre qu'une

---

d'indiquer que la pratique de l'Église témoigne d'une disposition apostolique, et donc antérieure à toute perversion. C'est le point important de la démonstration de Newman. C'est en ceci qu'il peut dépasser l'argumentation du sermon 144.

[607] « *If we look back to the time of the Reformation we find it still received and enjoined by those who were engaged in eradicating the errors of a corrupt system. Luther, Calvin, and the other Reformers were all Paedobaptists* » (*R.I.B.*, p. 2). Cet argument paraît fort solide à Newman étant donné les divergences entre les Réformateurs : « *Calvinists, Lutherans, Arminians, Episcopalians, all hostile to Rome, all contending with each other, here agree* » (*R.I.B.*, p. 2). La « secte fanatique des anabaptistes » et, après l'époque de la Réforme, « les petites sectes des baptistes » sont des exceptions qui n'enlèvent rien à la force de l'argument. Au contraire. La première « *rather throws discredit on the opinion they maintained; than recommends it to our notice* » (*R.I.B.*, p. 2). Les secondes paraissent providentielles pour confirmer le jugement favorable des hommes savants et pieux qui se sont prononcés en faveur du baptême des enfants depuis la Réforme, « *For it cannot now be said that learned men acquiesced in the prevailing notion because it had never been questioned* » (*R.I.B.*, p. 3). Parmi ces hommes savants et pieux, certains, comme les calvinistes, avaient pourtant un système théologique avec lequel le baptême des enfants s'accordait mal (cf. *R.I.B.*, p. 2-3). Malgré cela, ils ont conservé la pratique.

[608] Il estime que ce serait une perte de temps que de prouver que, entre Augustin et la Réforme, « *the great body of the church enjoined and practised infant baptism as a duty commanded by Xt and His Apostles and enforced by the practice of the primitive church* » (*R.I.B.*, p. 4). Il ne dit pas pourquoi ce serait une perte de temps. Sans doute, d'abord, parce que l'opinion des médiévaux n'a pas de valeur doctrinale à ses yeux, et encore moins aux yeux de Francis ; ensuite, parce que l'éloignement vis-à-vis de l'époque apostolique qui, elle, fait autorité, rend faible la valeur du témoignage médiéval rendu à l'apostolicité du baptême des enfants. C'est en effet la preuve de l'apostolicité de ce baptême qui intéresse Newman, et de ce point de vue, à défaut d'un témoignage directement apostolique, l'époque post-apostolique apparaît capitale.

> chose ordonnée par l'autorité des Apôtres) – cependant, nous pouvons en outre prendre, etc.[609]

Pélage et Célestius, tous deux négateurs du péché originel, « bien que tristement pressés par l'argument, ne pensent jamais à nier le fait, seulement sa pertinence en tant qu'argument, et confessent, avec Saint Augustin, que le baptême des enfants était la règle de l'Église universelle et qu'aucun hérétique impie ou sectateur ne l'avait jamais nié »[610]. Newman cite ensuite des textes de Jean Chrysostome, d'Ambroise, de Grégoire de Nazianze, d'Optat, montrant que le baptême des enfants est considéré par eux comme une chose naturelle et convenable. Il s'arrête plus longuement sur une lettre de Cyprien et de 65 évêques à l'évêque Fidus. Celui-ci estimait que les enfants ne devaient pas être baptisés dans les deux ou trois jours après leur naissance, et qu'il fallait, comme pour la circoncision juive, ne pas baptiser avant le huitième jour. Cyprien lui répond catégoriquement :

> nous étions *tous* dans notre assemblée de l'opinion contraire.
> …Ceci, cher frère, était notre opinion dans l'assemblée, qu'il ne nous faut écarter personne du baptême et de la grâce de Dieu, qui est miséricordieux et bon et affectueux pour tous. Cette règle, puisqu'elle vaut pour tous, nous pensons qu'elle doit être plus spécialement observée en référence aux enfants et aux personnes qui viennent de naître, etc. etc.[611]

Ceci fut écrit 150 ans après l'époque apostolique. Or, chez Fidus, tout comme chez les autres évêques, la convenance du baptême des enfants est supposée. Nous avons donc presque un témoignage de la pratique de l'Église 80 ans après les Apôtres, estime Newman, dans la mesure où certains des évêques assemblés devaient avoir 70 ou 80 ans : « si c'était à l'époque de leur baptême un point disputé, ne devraient-ils pas en avoir entendu parler ? » (p. 11)

Trois textes d'Origène sont ensuite produits, en lesquels on trouve les affirmations suivantes : « les enfants aussi sont par usage de l'Église baptisés » ; « les enfants sont baptisés pour le pardon des péchés » ; « l'Église a reçu des Apôtres l'ordre de donner le baptême même aux enfants » (p. 11-12). Né en 185, Origène, dont le père et le grand-père étaient chrétiens, devait savoir quelle était la pratique à l'époque des Apôtres.

---

[609] « *no Xtian man will say they are baptized to no purpose. And if any one do ask for divine authority in this matter - (tho' what the* whole church *practises, and* which has not been instituted by councils but was ever in use*, is very reasonably believed to be no other than a thing ordered by authority of the Apostles,). Yet, we may besides take, etc.* » (*R.I.B.*, p. 6).

[610] *R.I.B.*, p. 8. Newman en donne pour preuve, d'abord, un texte de Pélage : « *Men slander me as if I denied the sacrament of baptism to infants, or did promise the Kingdom of heaven to some persons without the redemption of Xt - which is a thing that I have never heard, no not even any wicked heretic, say. … Who would be so impious as to hinder infants from being baptized and born again in Xt, and so make them miss of the Kingdom of heaven, since our Sav. has said, that "none can enter, etc* » (*R.I.B.*, en regard de la p. 7). Il cite également Célestius : « *We own that infants ought, according to the rule of the universal church, and according to the sentence of the gospel, to be baptized for forgiveness of sins, because our Lord has determined that the Kingdom of heaven cannot be conferred on any but baptized persons - which because it is a thing which nature cannot give, it is needful to give it by the liberty of grace. But etc.* » (*id.*).

[611] « *we were all in our assembly of the contrary opinion. …This, dear Brother, was our opinion in the assembly that it is not for us to hinder any person from baptism and the grace of God, who is merciful and kind and affectionate to all. Which rule, as it holds for all, etc. we think it more especially to be observed in reference to infants and persons newly born, etc. etc.* » (*R.I.B.*, p. 10).

Avant Origène, il n'y a rien de décisif, sinon un court texte d'Irénée :

> Il est venu pour sauver toutes les personnes par Lui-même, toutes celles, dis-je, qui par Lui sont nées à nouveau pour Dieu, les bébés et les petits, et les enfants et les jeunes, et les personnes âgées[612].

La nouvelle naissance dont il s'agit ne peut que désigner le baptême, puisque, ajoute Newman non sans ironie, les œuvres d'Irénée indiquent qu'il n'était pas un calviniste, et les Pères utilisent universellement l'expression « nouvelle naissance » pour le baptême.

Tels sont, en substance, les divers arguments historiques produits en faveur du caractère apostolique du baptême des enfants. Newman conclut par une citation, sans doute extraite de l'ouvrage de Wall :

> Durant les 400 premières années après le Christ, il n'apparaît qu'un homme qui conseillait le report du baptême des enfants dans certains cas, et un seul qui pratiquait un tel report dans le cas de ses enfants – mais aucune société d'hommes pensant ou pratiquant ainsi – et aucun homme du tout disant qu'il était illégitime de baptiser les enfants. Et durant les 700 années suivantes, on ne trouvait même pas un seul homme, parmi les nombreux qui entreprirent de réformer ou d'hérétiser, qui se fît l'avocat ou pratiquât un tel délai. Que du contraire ![613]

Le premier homme dont il s'agit est Tertullien, le second est le père de Grégoire de Nazianze. Newman cite d'abord Tertullien :

> Ceux dont le devoir est d'administrer le baptême, doivent savoir qu'il ne doit pas être donné à la légère. … Selon la condition et la disposition de tout un chacun et aussi leur âge, le report du baptême est des plus profitables, spécialement dans le cas des petits enfants. … Il est vrai que Notre Seigneur dit : « ne les empêchez pas de venir à moi ». Par conséquent, laissons-les venir quand ils ont grandi ; laissons-les venir quand ils comprennent, quand ils sont instruits concernant celui vers qui ils viennent. Laissons-les être faits chrétiens quand ils peuvent connaître le Christ. Quels besoins leur âge sans culpabilité a-t-il qui provoque une telle hâte pour le pardon des péchés ? … Laissez-les connaître comment désirer ce salut, que vous puissiez apparaître donner à quelqu'un qui demande. … Ceux qui comprennent le poids du baptême craindront plutôt de le recevoir que de le reporter[614].

---

[612] « *He came to save all persons by Himself - all, I say, who by him are born again unto God – infants and little ones, and children, and youth, and elder persons* » (*R.I.B.*, en regard de la p. 15).

[613] « *in the first 400 years after Xt, there appears but one man who advised the delay of infant baptism in some cases, and one who did practise such delay in the case of his children – but no society of men so thinking or practising – nor any one man at all saying it was unlawful to baptize infants. And in the next 700 years, there was not so much as one man to be found, out of many who endeavoured to reform or hereticize, who either spoke for or practised such delay - all the contrary* » (*R.I.B.*, p. 21).

[614] « *They whose duty it is to administer baptism, are to know that it must not be given rashly. ... According to everyone's condition and disposition and also their age, the delaying of baptism is more profitable, especially in the case of little children …. Our Lord says indeed, 'do not forbid them to come to me'. Therefore let them come when they are grown up. Let them come when they understand, when they are instructed whither it is that they come. Let them be made Xtians when they can know Xt. What needs their guiltless age make such haste to the forgiveness of sins. ... Let them know how to desire this salvation, that you may appear to have given to one that asketh. ... They that understand the weight of baptism will rather dread the receiving it than the delaying it* » (*R.I.B.*, p. 21-22). Newman fait plusieurs remarques pour rendre raison de ce texte. Dans la première, il cite deux passages en lesquels Tertullien reconnaît la nécessité du baptême pour le salut. Il conclut : « *he seems to imply that, if there be danger of death, baptism should be administered acknowledging i.e. the innocence, nay far stronger, the necessity and duty of the ordinance, while still he thought the delaying (if it were possible) better* » (*R.I.B.*, p. 23). Il ajoute entre parenthèses : « *This rule of baptizing a sick child is not expressly given by Tertullian, but seems intended by him, as writers on both sides the question have agreed* »

L'opinion solitaire de Tertullien ne prouve rien, ou plutôt « elle prouve que le baptême des enfants était une coutume » (p. 24). Sinon il n'aurait pas argumenté contre ce baptême. Mais ce texte a cependant force d'objection, reconnaît Newman, et ce, à deux titres :

> D'abord parce qu'il était un homme instruit, et il est invraisemblable qu'il ait dit ce qu'il a dit, s'il avait connu un ordre direct en faveur du baptême des enfants transmis à partir des Apôtres[615]. Deuxièmement, dans la mesure où le fait qu'il tienne cette opinion empiète sur l'intégrité de la remarque de Saint Augustin, que *personne* n'avait jamais tenu une telle doctrine. Cependant Saint Augustin peut avoir parlé en général, ne s'arrêtant pas pour spécifier une exception solitaire ou plusieurs exceptions[616].

La deuxième exception concerne Grégoire de Nazianze, baptisé tardivement par son père, pourtant évêque. Mais le Père de Grégoire était un homme obscur et ignorant, estime Newman : « il fut un temps arien jusqu'à ce que son fils le corrige » (p. 25). De plus, « Grégoire lui-même, bien que baptisé tard lui-même, fait valoir la convenance du baptême des enfants, désavouant ainsi toute communion avec les opinions de son père » (p. 25).

1.3. L'époque médiévale

Newman ajoute ensuite le cas des pétrobrusiens, une des sectes vaudoises du douzième siècle, qui déclarait que le baptême des enfants était une des corruptions romaines[617]. Mais leur refus de baptiser les enfants provenait de leur conviction qu'aucun enfant ne peut être sauvé. Parmi les vaudois, les manichéens niaient la convenance du baptême d'eau. Newman peut alors

---

(*R.I.B.*, p. 23-24). Ensuite, cette position est tout à fait naturelle chez un montaniste. C'est pourquoi Newman estime probable que Tertullien était en train de devenir montaniste quand il écrivit ce passage : « *The Montanists did not allow the church power to forgive great sins after baptism – and Tertullian mentions adultery as an 'immundabile vitium', 'an inexpiable sin'. It is probable then that he was becoming a Montanist, at the time he gave this opinion against infant baptism, particularly as he grounds the propriety of delay on the danger of young persons yielding to temptation. 'They that understand the weight of baptism' he adds 'will rather dread the receiving it than the delaying it'* » (*R.I.B.*, en regard de la p. 24).

[615] Ainsi, le texte de Tertullien pourrait être une objection, non pas contre la légitimité du baptême des enfants, mais contre l'existence d'un devoir formellement énoncé par les Apôtres de baptiser les enfants. Newman ajoute cependant, en regard, concernant l'hypothèse d'un ordre apostolique : « cependant il *pourrait* y en avoir un, bien qu'il ne le connût pas ».

[616] « *First, because he was a learned man, and it is unlikely he would have said what he said, had he known of a direct order for infant baptism transmitted from the Apostles. Secondly, inasmuch as the fact of his holding the opinion before us, infringes on the integrity of St. Austin's remark, that no one, had ever held such a doctrine. Yet St. Austin may have spoken generally, and not stopping to specify a solitary exception or exceptions* » (*R.I.B.*, p. 25).

[617] Pierre De Bruys, prêtre né au début du XIIe siècle, à Bruis dans les Hautes-Alpes, fut privé de son office paroissial vers 1112-1113 pour ses positions radicales et devint prédicateur itinérant : « Il imagina une Église spirituelle, composée de croyants qui refusent le baptême des enfants et la construction des églises, le symbolisme de la croix, l'eucharistie, l'utilité des bonnes œuvres en faveur des défunts » (*Catholicisme. Hier – aujourd'hui – demain*, t. XI, 1988, col. 373). R. Grégoire signale que « de façon abusive, on a voulu le transformer en idéologue des Vaudois » (*id.*, col. 374). Ainsi que le suggère le manuscrit de Newman, les origines du pétrobrusianisme avaient été en effet assimilées avec le valdisme. « Cette théorie aventureuse est actuellement abandonnée » (*D.T.C.*, t. II, 1923, col. 1154).

étendre la remarque précédente de Wall jusqu'au seizième siècle : « nous n'entendons parler d'aucun groupement antipédobaptiste avant les fameux anabaptistes de la Réforme »[618].

2° Réfutation des objections scripturaires

Le second chapitre réfute les objections scripturaires présentées par Francis. L'objection principale concerne la nécessité de la foi et du repentir pour recevoir le baptême. L'argument scripturaire est ici que tous les exemples de baptêmes dans l'Écriture concernent des adultes ayant eu la foi. Newman répond d'abord qu'il s'agit d'un argument *négatif* [619], et que cet argument ne peut surmonter le témoignage *positif* de toute l'Église. Ensuite, aucune des paroles de l'Écriture relatives à la nécessité de la foi et du repentir pour le baptême ne présentent un caractère universel, mais toutes s'adressent à des personnes ou à des communautés bien précises. Cet aspect de la réponse mérite une attention particulière, car elle rejoint le cœur de l'objection de Francis.

2.1. Distinction entre les époques apostolique et post-apostolique

Newman dresse un parallèle avec la question des miracles. Comme pour ces derniers, il faut distinguer deux étapes, celle de la création de l'Église et celle de l'état qui en résulte :

> Puisque l'évangile ne pouvait d'abord être offert qu'aux adultes, nous ne pouvons pas plus argumenter à partir de cet état commençant de choses vers l'état actuel, qu'à partir des miracles alors vers quelque chose maintenant. La *création* doit être différente de l'état qui en résulte. C'était la création de l'Église chrétienne. Personne ne suppose que du bien aurait pu dériver de l'admission d'hommes de tout propos et de tout tempérament dans l'Église. En bref, il ne s'ensuit pas, parce que des qualifications étaient requises chez ceux qui pouvaient les avoir, qu'elles doivent être requises de ceux qui ne peuvent aucunement les avoir[620].

Cette affirmation suppose que, dans les passages en question, l'Écriture parle toujours de la situation de l'Église à son stade initial, et non pas de son devenir ultérieur. Newman énonce en effet ce principe général d'interprétation scripturaire :

> Les Apôtres écrivaient pour leur époque principalement. Ils devaient certainement dans leurs actions avoir eu leur propre époque presque entièrement en vue. Saint Paul dit : « c'est

---

[618] *R.I.B.*, p. 26. Newman ajoute une liste commentée des hérétiques de l'Antiquité qui niaient le baptême tout simplement : valentiniens, caïnites, manichéens, messaliens, séluciens. Cette liste ne fait pas partie de son argumentation. Elle est donnée pour que la partie historique soit complète, mais Newman ajoute la considération suivante : « Les caractéristiques cependant de ces sectateurs se sont révélées si monstrueuses et leurs positions générales si absconses, que j'ai peut-être ajouté quelque chose négativement à la force de l'argumentation pour le baptême des enfants tirée de la preuve historique du christianisme primitif » (*R.I.B.*, p. 27-28).

[619] C'est-à-dire, sans doute, qu'il n'y a pas dans l'Écriture, d'interdiction *positive* du baptême des enfants.

[620] « *Since the Gospel could at first be offered only to adults, we can no more argue from that incipient state of things to the present, than from the miracles then to anything now. Creation must be different, from the state subsequent upon it. This was the creation of the Xtian church. No one supposes that good could have accrued from admitting men of any purpose or character to the church. In short it does not follow because qualifications were required in those who could have them, that they are to be required of those who cannot possibly have any* » (*R.I.B.*, p. 50-51).

> bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi » (Ep 2, 8). Qui doute qu'il ne parle aux Ephésiens personnellement ? Sinon, les enfants ne peuvent être sauvés sans la foi [621].

Cette dernière phrase met l'objecteur en demeure de se prononcer. Les enfants peuvent-ils être sauvés ? Personne n'oserait le nier. Dès lors, la condition de foi dont parle ce passage de l'Épître aux Ephésiens s'applique aux seuls adultes à qui Paul s'adresse. Nous avons ainsi un cas où personne ne peut nier que c'est bien à la situation particulière des Ephésiens que l'Apôtre s'adresse. Quant à la parole du Christ : « si vous ne vous repentez pas, vous périrez tous pareillement » (Lc 13, 3), personne n'oserait dire que les enfants ne peuvent être sauvés parce qu'ils n'ont ni de quoi se repentir, ni le moyen de se repentir. Cette parole concerne ceux à qui le Christ s'adresse, et doit se comprendre dans certaines circonstances.

On peut ainsi appliquer ce constat à des passages qui traitent, non plus du salut, mais du baptême. Ainsi pour les paroles de Philippe au haut fonctionnaire de la reine Candace : « Si tu crois de tout ton cœur, c'est permis » (Ac 8, 37), et pour celles de Saint Pierre le jour de la Pentecôte : « repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser » (Ac 2, 38). Ces diverses paroles ne signifient pas que la foi et le repentir sont requis pour le baptême de ceux qui ne peuvent avoir ces dispositions. Ces expressions *conditionnelles* sont liées à un temps et à des personnes particulières. Par contre, la Parole *générale* du Christ à Nicodème ne fait pas acception de temps et de personnes : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, *nul* ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jn 3, 5). Newman ajoutera :

> Ce passage ne peut être rencontré que par un autre de même caractère déclarant en termes généraux et sans réserve et sans référence à certains temps etc., que la foi est nécessaire pour le baptême[622].

2.2. Réfutation des autres objections

Les autres objections apparaissent plus faciles à réfuter. Par exemple, Francis objectait que le baptême des enfants était contraire à l'analogie entre les deux alliances :

> la vie d'un chrétien étant la contrepartie spirituelle de celle d'un Israélite, de même que la naissance naturelle est l'entrée dans son état de privilèges temporels, ainsi la naissance spirituelle est l'entrée dans notre état de privilèges célestes. Le baptême, donc, étant le signe extérieur et le sceau de cette entrée, ne devrait pas être administré avant la naissance spirituelle[623].

---

[621] « *The Apostles wrote for their times principally – certainly in their actions they must have had their own times almost entirely in view. St. Paul says 'by grace are you saved through faith'<Eph 2>. Who doubts he speaks to the Eph*[*esian*]*s. personally ? If not, infants cannot be saved without faith* » (*R.I.B.*, p. 51).

[622] « *This passage can only be met by another of the same character declaring in general terms and unreservedly and without reference to certain times, etc., that faith is necessary for baptism* » (*R.I.B.*, p. 53, page de gauche).

[623] « [*The*] *Xtians's life being a spiritual counterpart of an Israelite's, as natural birth was the entrance into his state of temporal privileges, so spiritual birth is the entrance into our state of heavenly privileges – baptism then, being the outward sign and seal of that entrance, should not be administered till after spiritual birth* » (*R.I.B.*, p. 55).

L'idée sous-jacente est que le baptême est l'équivalent chrétien de la circoncision juive. Newman se contente de signaler que Francis prolonge l'analogie au-delà de ce que fait l'Écriture, ce qui est aléatoire et suspect. Quand bien même on l'admettrait, cela reléguerait le baptême au rang de simple appendice de l'Église visible, séparé de toute connexion avec la vie spirituelle. Or, Francis reconnaît ce lien. Il ne peut dès lors prouver que les enfants baptisés ne sont pas greffés sur l'Église invisible, comme Newman le soutient :

> Je réponds que cela montrerait seulement que les enfants, s'ils sont baptisés, sont greffés sur l'Église invisible, ce qui est le point même que je soutiendrais[624].

Quant à l'objection selon laquelle les enfants baptisés manifestent, en grandissant, qu'ils ne font pas partie de l'Église invisible, Newman répond que tout au plus, cela prouverait qu'ils ont perdu les promesses. Si l'on rétorque que les promesses sont inaliénables, alors il ne faudrait baptiser que ceux qui sont « sûrs d'être toujours dignes de promesses inaliénables, c'est-à-dire que personne ne devrait être baptisé du tout » (p. 58). Mais de plus, les épîtres de Paul aux Galates et aux Corinthiens montrent que les chrétiens vivant dans le péché gardent leurs privilèges spirituels, « et puisque personne ne peut être en un état bien pire que les Corinthiens alors apostrophés, il ne peut jamais être montré qu'aucune personne baptisée est certainement sans [grâce] » (p. 60). Francis va même jusqu'à dire que la masse des chrétiens prouve que le baptême ne leur a pas profité. Outre que celui qui obéit à un devoir n'a pas à s'inquiéter des résultats visibles, outre que personne ne peut « discerner le combat entre la grâce et le péché qui se poursuit des années durant chez le chrétien baptisé qui apparaît de l'extérieur marcher avec le monde » (p. 61), Newman, en considération de son propre cœur, affirme : « Repentir et regret sont souvent en moi. Je conclus, et je vois parfois, que ce sont les sentiments des autres aussi » (p. 63).

c. La portée des Remarques

1° Présomption en faveur de la pratique traditionnelle

Quel est le statut de ces *Remarques* aux yeux de Newman ? Que pense-t-il avoir établi ? A première vue, comme nous l'indiquions en commençant, il s'agit d'une preuve purement défensive, établissant seulement la plus grande probabilité du caractère apostolique du baptême des enfants par rapport à la supposition contraire. Plusieurs indices vont dans ce sens. Notamment l'affirmation suivante :

> Il ne faut pas omettre de constater que, puisque toute preuve à partir de l'Écriture n'est que probable, à supposer que quelqu'un essaye à partir de l'Écriture, cependant après tout il y aurait une balance de probabilités opposées, selon que l'interprétation de l'Écriture soit incorrecte, ou que l'Église soit dans l'erreur depuis ses premiers jours. Il sera important de se

[624] *R.I.B.*, p. 57. Newman dit ainsi explicitement que pour lui le baptême fait entrer dans « l'Église invisible ». L'Église visible et l'Église invisible ne sont que les deux faces d'une même réalité.

> souvenir de ceci, alors que nous savons que seule une preuve indirecte à partir d'analogies supposées etc. etc. peut être tentée[625].

La même impression résulte d'une affirmation qui introduit le second chapitre, où Newman explique pourquoi il baptise les petits enfants :

> Je réponds : parce que l'Église universelle le fait et l'a toujours fait, parce que Hooker, Augustin et Cyprien le faisaient et pensaient que c'était un acte de devoir envers Dieu de faire ainsi. La pratique vient à moi prétendument depuis les Apôtres, et l'histoire ecclésiastique prouve cette supposition presque jusqu'aux successeurs des Apôtres, de sorte que je ne devrais avoir aucun doute du tout qu'elle venait des Apôtres s'ils n'avaient pas laissé d'écrits derrière eux. Personne ne pourrait avoir de doute. Mais leurs écrits sont venus jusqu'à nous. C'est vrai. Maintenant s'ils ne tranchent pas la question, il est très clair que je suis laissé précisément dans le cas même où ils n'auraient pas écrit du tout. S'ils ont directement ou indirectement contredit la pratique, que leur témoignage soit produit[626].

En d'autres termes, Newman semble laisser la porte ouverte à une preuve contraire tirée de l'Écriture. Strictement, même si les arguments de Francis ne suffisent pas, rien n'exclut l'hypothèse que de meilleurs arguments soient produits qui renversent l'argumentation tirée de la tradition et de l'histoire. Newman dit en effet : « que leur témoignage soit produit ». Francis n'y est pas parvenu à ses yeux. Tant que personne n'y parvient, la probabilité supérieure se trouve du côté de la tradition.

Autre indice que la preuve était incomplète à ses yeux, un troisième chapitre était annoncé dans la table des matières : *Sur la preuve scripturaire en faveur du baptême des enfants*. Il ne sera pas rédigé. Dans sa conclusion, Newman fait allusion à cette lacune en ces termes :

> Réfuter des objections n'est pas satisfaire le chercheur, et peut-être la satisfaction ne peut être donnée que si j'explique mes propres vues de la pratique comme un devoir chrétien, c'est-à-dire en entrant dans une défense active et positive de cette pratique.
> Cependant, jusqu'à ce que mon temps me permette de le faire, ceci peut être quelque chose, et dans le cours de mes précédentes remarques, je peux avoir jeté quelques allusions pouvant former les fondations (par la grâce) de votre satisfaction[627].

---

[625] « *It must not be overlooked that since any proof from Scripture is but probable, supposing one attempted from Scr, yet after all there would be a balance of opposite probabilities, whether the interpretation of Scr was incorrect, or the church from its earliest ages wrong. This will be of importance to remember, when we know that only an indirect proof from supposed analogies etc. etc. can be attempted* » (*R.I.B.*, en regard de la p. 20).

[626] « *I answer because the universal church does and always has – because Hooker, Austin, and Cyprian did and thought it an act of duty to God so to do. The ordinance comes to me* professedly from the Apostles *– and ecclesiastical history proves this assumption up almost to the successors of the Apostles – so that I should* have no doubt at all *it came from the Apostles,* had *they left no writings behind* – no one could have had a doubt. *But their writings* have *come down to us. True. Now,* if *they do not decide the question, it is very clear I am left precisely in the same case as if they had not written at all. If they have directly or indirectly discountenanced the practice, let their testimony be produced* » (*R.I.B.*, p. 47-48).

[627] « *To refute objections is not to satisfy the inquirer – and satisfaction may perhaps only be given by my explaining my own views of the practice as a Xtian duty – i.e. by entering into an active and positive defence of it. Yet, till my time allows me to do that, this may be something – and in the course of my foregoing remark I may have thrown out hints which may form the groundwork (through grace) of your satisfying yourselves* » (*R.I.B.*, p. 66).

Ces affirmations s'accordent bien jusqu'ici avec la règle résultant du sermon de Hawkins. La Tradition ne fait pas autorité. Il faut une preuve tirée de l'Écriture.

Même si la dissertation de Newman ne faisait que convaincre son lecteur de la plus grande probabilité de la pratique et de l'injonction apostoliques du baptême des enfants, cet avantage suffirait cependant à fonder le *devoir* de ce baptême. Un tel devoir est fondé d'après les considérations suivantes :

> Puis-je faire quelque tort en me conformant ? S'il y avait même la moindre chance qu'il soit bénéfique pour l'enfant, comment puis-je répondre à ma conscience de l'omettre ? Si la doctrine de son efficacité spirituelle était simplement une tradition, simplement une rumeur, cependant, en l'absence de direction scripturaire contre lui, puis-je oser ne pas me procurer ce qui peut être bon, ce que la grande multitude des saints ont toujours pensé être bon, et qui ne peut pas faire de tort ?[628]

2° Une authentique preuve non scripturaire ?

Cependant, d'autres passages indiquent qu'à ses yeux, il a établi bien davantage qu'une probabilité supérieure en faveur du baptême des enfants. Même en l'absence d'une preuve scripturaire en bonne et due forme, le ton indique qu'il est lui-même convaincu. C'est du moins la portée du long paragraphe conclusif du premier chapitre (cf. p. 28-44), intitulé *Remarques sur la preuve précédente*. Newman écrit, par exemple :

> Je dois à peine faire remarquer la solidité et la force multipliée de l'ensemble de la preuve ainsi constituée. Mais il peut être nécessaire d'attirer votre attention, selon une observation de Davison, combien insignifiantes sont les objections contre les parties séparées (même si elles étaient valides en elles-mêmes dans le sens où elles vont) pour briser la force du tout[629].

Si on enlevait toutes les parties de la preuve, le document de Cyprien serait à lui seul « décisif du fait », dans la mesure où

> c'était le devoir de chaque génération successive du clergé de transmettre la foi et la pratique de leurs prédécesseurs à leur postérité. Pouvaient-ils être ignorants de la pratique apostolique sur ce point ? Ou bien une si grande révolution dans la pratique religieuse (incluant, je le répète, la doctrine religieuse) pouvait-elle avoir pris place dans un silence complet ?[630]

---

[628] « *Can I do any harm in conforming ? If there be even the smallest chance of its being beneficial to the child, how can I answer to my conscience to omit it ? If the doctrine of its spiritual efficacy be merely a tradition, merely a hearsay rumor, yet, in the absence of scriptural direction against it, can I dare not to avail myself of what may be good, what the great multitude of the saints have ever thought a good, and which cannot do harm ?* » (*R.I.B.*, p. 19).

[629] « *I need hardly remark on the strength and multiplied force of the whole proof thus constituted. But it may be necessary to point out to your notice, according to an observation of Davison's, how insignificant are any objections, against the separate parts, (even though in themselves valid as far as they go) to break up the force of the whole* » (*R.I.B.*, p. 28).

[630] « [*It*] *was the duty of each successive generation of clergy to transmit the faith and practice of their predecessors to their posterity. Could they be ignorant of the Apostolic practice on this point ? Or could so great a revolution in religious practice, (involving, I repeat, religious doctrine) have taken place quite in silence ?* » (*R.I.B.*, p. 31)

Ainsi, la preuve repose, d'une part, sur une accumulation d'arguments donnant à l'ensemble une « solidité » et une « force multipliée » ; d'autre part, un seul document se trouve être « décisif du fait ». La première considération est déjà la reconnaissance du mode de preuve historique que Newman utilisera et dont il fera la théorie philosophique dans certaines œuvres de maturité. La seconde considération doit retenir ici notre attention.

2.1. Distinction entre doctrine et pratique

Cette conviction obtenue à partir du document de Cyprien, semble dépendre de la distinction entre une doctrine et une pratique. D'après la règle de Hawkins, la tradition ne fait pas autorité en matière de *doctrine*. Mais le cas n'est-il pas différent dans le domaine de la *pratique* ? Cette distinction traverse en effet l'ensemble du document, comme si Newman avait besoin de se justifier à ses propres yeux une écoute favorable des témoins de la tradition. Dès le départ, elle est présente, lorsque Newman explique de quel type de témoignage il est légitime de se servir dans cette enquête :

> Un bon témoin est évidemment un terme relatif ; à savoir relatif à la chose dont il témoigne. Une personne peut être une autorité en matière de fait, sans être une autorité du tout en matière d'opinion. Les témoins que je dois produire dans la présente enquête ne doivent pas être des hommes de talent, de jugement ou de piété, mais ils doivent être des hommes d'honnêteté et d'information compétente[631].

C'est dire que l'enquête débute bien sur l'idée qu'il n'est pas nécessaire de se fier aux Pères quant à leur jugement, ce qui est tout à fait conforme à la perspective libérale observée durant l'année 1826. Plus loin, Newman reconnaît par contre une autorité doctrinale à la Réforme prise comme un tout, c'est-à-dire du moins quand les Réformateurs s'accordent sur un point. Cette confiance doctrinale ne s'étend pas aux époques précédentes de l'histoire de l'Église[632]. Deux notes sur les pages de gauche du manuscrit indiquent, en effet, cette supériorité doctrinale, à ses yeux, des auteurs de la Réforme : « Nous pouvons considérer cet accord général des réformateurs, non seulement comme une matière de fait (*matter of fact*), mais même comme une autorité »[633]. Et plus loin, au terme de l'enquête sur les modernes, et avant d'aborder l'époque patristique : « Jusqu'ici pour l'argumentation à partir de l'autorité des

---

[631] « *A good witness is evidently a relative term; relative, that is, to the thing witnessed. A person may be authority in matters of fact, which is no authority at all in matters of opinion. The witnesses I must bring in the present inquiry need not be men of talent, judgment, or piety, but they must be men of honesty and competent information* » (*R.I.B.*, p. 1). On retrouve des catégories utilisées dans son article sur les miracles. Il fallait en effet selon Newman que le témoin d'un miracle soit à la fois honnête et compétent.

[632] Newman est convaincu que la Réforme fut un effet de la providence divine pour purifier l'Église. Nous l'avions vu dans le sermon 51 (2 janvier 1825) concernant l'histoire du Royaume médiateur. Le sermon 157 (19 novembre 1826), sur l'Église catholique et apostolique, faisait encore de la Réforme une purification salutaire pour les Églises nationales.

[633] « *But we may consider this general agreement of the reformers, not only as a matter of fact, but even as authority* » (*R.I.B.*, en regard de la p. 2).

modernes. Pour la suite nos témoins seront ajoutés seulement pour prouver la matière de fait »[634].

Cette distinction se retrouve encore au moment où Newman discute le cas de Tertullien : « Nous n'invoquons pas les Pères comme des autorités en doctrine, mais comme témoins d'un fait. Je l'ai dit à la première page de cette enquête » (p. 24). C'est également grâce à cette distinction entre « doctrine » et « pratique » (ou : « fait ») que Newman peut écarter l'objection selon laquelle « les corruptions se sont vite introduites dans l'Église » (p. 40), et que le baptême en ferait partie. Il n'admet pas sans preuve l'idée que « les points particuliers du platonisme ont très vite causé du tort à la vérité divine ». Cependant, même en admettant cette hypothèse, « ces corruptions (si c'est le cas) étaient des corruptions doctrinales, et il y a toute la différence entre une corruption en doctrine et en pratique » (p. 40).

2.2. Raison d'être de cette distinction

C'est ici que Newman explique la raison de cette distinction. La perception des doctrines est en effet problématique, car des esprits différents appréhendent de manière différente les mêmes propositions : « Je pourrais même dire que parmi les vrais chrétiens, il n'y a pas deux personnes qui attachent précisément la même signification aux propositions les plus fondamentales et simples du schéma chrétien ». Il en va différemment pour les pratiques religieuses :

> Mais une pratique est quelque chose d'extérieur et de tangible et de sensible. A ce sujet dès lors il ne peut pas y avoir d'erreur. Il n'y a que l'alternative de le faire ou de ne pas le faire, pas d'ombres de différence, pas de légers changements, pas de substitution graduelle d'une chose pour une autre. Les pratiques durent longtemps après que l'opinion qui en est à l'origine change ; admettant que la doctrine chrétienne fut changée en un arminianisme généralisant, accommodant, judaïsant, toujours est-il que la pratique du baptême des adultes demeurerait et au moins un temps considérable doit s'écouler avant que la pratique du baptême des enfants ne devienne universelle[635].

Cette explication est la raison même pour laquelle Newman estime pouvoir attribuer une autorité de témoignage aux Pères, et ne pas écarter toute parole provenant d'eux, comme il l'explique ensuite : « Cette remarque nous rend capables d'expliquer pourquoi il se fait que,

---

[634] « *So much for the argument from the authority of the Moderns. For the future our witnesses will be adduced only to prove the matter of fact* » (*R.I.B.*, en regard de la p. 4).

[635] « *But a practice is something outward and tangible and sensible. About this there can be no mistake. There is not more than an alternative, to do it or not do it - no shades of difference, no slights changes, no gradual substitution of one thing for another. Practices endure long after the opinions originating them change; admitting that the Xtian doctrine was changed into a generalizing accommodating Judaizing Arminianism. Still the practice of adult baptism would remain, and at least a considerable time must elapse before the practice of infant baptism could become universal* » (*R.I.B.*, p. 41-42). En regard des mots : « *the practice of adult baptism would remain* », Newman ajoute la phrase suivante : « *particularly would it be kept up under the then circumstances of the church – situated as it was among heathens, adult baptisms were always before their eyes, whenever i.e. a pagan was converted. It would be more plausible to talk of such a corruption in a Xtian country, had there been such* ».

tandis que nous acceptons le témoignage des Pères concernant le fait, nous rejetons leur autorité en point de doctrine »[636].

La règle reprise par Newman à Hawkins interdisait d'admettre une doctrine sur base de la seule tradition ecclésiale, patristique en l'occurrence. La preuve par l'Écriture était requise pour corroborer la doctrine traditionnelle. Au moyen de sa distinction entre doctrine et pratique, Newman peut revendiquer une preuve historique pour le baptême des enfants sans devoir le prouver positivement par l'Écriture. Au contraire des doctrines, les pratiques sont plus faciles à vérifier. Elles ne sont pas soumises aux appréciations subjectives des Pères. Ces derniers sont fiables pour attester une pratique universelle, même si ils se révèlent crédules dans leurs opinions doctrinales.

3° Autorité doctrinale des Pères ?

Jusqu'ici, Newman s'est montré conséquent avec la perspective libérale selon laquelle la raison garde son rôle de juge en matière de doctrines. Pour établir la preuve historique du baptême des enfants, il n'a pas dû reconnaître d'autorité doctrinale aux Pères. Et il tient à le signaler. Il lui a suffi, pour réfuter la position de son frère, de supposer leur honnêteté, ainsi que leur compétence à constater l'universalité réelle de la pratique. Même s'il n'y a rien d'irrévérencieux envers les Pères, il n'y a donc pas à proprement parler de marche arrière, sinon tout de même que, par rapport à l'article sur les miracles, il rejette tout soupçon quant à la probité des Pères. Sinon, rien n'indique dans ce qui a été dit jusqu'ici que le libéralisme dont Newman a fait preuve ait diminué. Il s'agit d'une preuve explicitement élaborée d'après l'idée de départ qu'il ne faut pas se fier aux Pères dans les questions doctrinales.

Et pourtant, malgré les affirmations explicites de Newman, certains passages n'indiquent-ils pas une opinion plus que favorable de sa part envers les Pères, même sur le plan *doctrinal* ? Cette enquête sur la pratique semble l'avoir conduit à prendre conscience d'un accord remarquable parmi les Pères concernant les doctrines. Il mène une enquête relative à un point précis de la pratique religieuse, à savoir le baptême des enfants, mais ce point est, comme Newman le constate, « en lien avec toutes les doctrines les plus vitales du christianisme, le péché originel, la Rédemption, la sanctification » (p. 30). Ce qui met en question la séparation tranchée entre pratique et doctrine. Il constate par exemple : « tous (excepté les Pélagiens), tous depuis l'époque d'Origène, et même depuis Justin, fondent la nécessité de la pratique sur la doctrine du péché originel » (p. 43).

Il utilise par ailleurs cet accord des Pères comme un argument, lorsqu'il avance le fameux texte sur la naissance de l'eau et de l'Esprit (cf. Jn 4, 5) à l'encontre de l'idée que le baptême est une ratification volontaire d'une naissance déjà donnée :

---

[636] « *This remark enables us to explain why it is that, while we accept the testimony of the Fathers as to the fact, we reject there authority in point of doctrine* » (*R.I.B.*, p. 42).

> C'est une confirmation de cet argument à partir de la structure interne et du sens de la phrase, que les Pères la comprennent tous à l'exclusion de ce sens supposé de ratification ; car c'est le texte même qu'ils avancent (avec notre Église) comme sanction du baptême des enfants[637].

Ainsi, s'il est une « confirmation », c'est que cet accord des Pères doit revêtir à ses yeux une certaine autorité dans l'interprétation doctrinale d'un passage de l'Écriture.

Un autre indice de ce regard favorable sur les Pères est la réserve avec laquelle Newman accueille maintenant l'accusation de corruptions doctrinales dans l'Église primitive. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, il n'admet cette affirmation qu'à titre d'hypothèse, pour le compte de l'argumentation, comme d'ailleurs l'indiquent aussi les conditionnelles entre parenthèses qui jalonnent les expressions suivantes : « Supposons que nous concédions (pour le compte de l'argumentation) que les points particuliers du platonisme aient fait du tort […] » ; « ces corruptions (s'il s'agit de cela) […] » ; « Il n'est pas étonnant que celles-là doivent avoir été perverties (si elles le furent) par le tout premier influx de philosophie dans l'Église » (p. 40-41).

De plus, il n'évoque nulle part de grande déviation doctrinale de la part des Pères pris dans leur ensemble[638].

3.1. Fidélité des Pères à la tradition doctrinale

Newman justifie-t-il cette faveur nouvelle pour les Pères même sur le plan doctrinal ? Il ne leur reconnaît pas d'autorité doctrinale pour eux-mêmes, mais bien en tant qu'ils s'accordent à reconnaître une doctrine comme apostolique. Plusieurs paroles indiquent, en effet, la conscience, chez Newman, du devoir antique de transmettre ce que l'on a reçu plutôt que d'innover. Concernant la lettre de Cyprien à Fidus, qui, à elle seule, était « décisive du fait », Newman incluait dans son argumentation l'existence, dans l'Antiquité chrétienne, d'un « devoir de chaque génération successive du clergé de transmettre la foi et la pratique de leurs prédécesseurs à leur postérité » (p. 31). Newman mentionne aussi un texte d'Augustin sur la doctrine de la rémission des péchés dans le baptême, qui va dans le même sens :

> Si nous pouvions de façon convenable aller demander à cet homme des plus savants (Jérôme) combien d'écrivains de dissertations chrétiennes et d'interprètes de l'Écriture Sainte dans les deux langues pourraient être comptés, qui depuis le temps où l'Église du Christ a

---

[637] *R.I.B.*, p. 53. Déjà auparavant, dans la note sur Irénée, il constatait : « Les Pères utilisent universellement les mots *nouvelle naissance, etc.* pour le baptême » (*R.I.B.*, en regard de la p. 15), tandis que « je crois que Calvin fut le premier à avoir jamais nié que ce passage désigne le baptême » (*R.I.B.*, p. 16).

[638] Concernant la doctrine du baptême, il évoque de petites corruptions possibles, qui contrastent avec l'importance de leur accord concernant la doctrine du péché originel, mentionné plus haut : « *That it was a refinement in their scheme to consider infants dying unbaptized incapable of salvation, and that superstitions soon attached thems:*[*elves*] *to the ordinance,* may *be very true, and does not interfere with the entireness of the argument* […] » (*R.I.B.*, p. 42 ; Newman souligne).

> été fondée, n'ont pas tenu autre chose, n'ont pas reçu d'autre doctrine de leurs prédécesseurs ni laissé autre chose à leurs successeurs[639].

C'est là d'ailleurs que se trouve le tort de la position de Tertullien, et la raison pour laquelle on ne peut le suivre sur la question du baptême des enfants :

> il n'avance pas d'autorité apostolique en faveur de ses propres idées (…) il était un homme, dès lors, se tenant par lui-même, sans autorité ou précédent (…) Qu'est-ce que l'opinion solitaire de Tertullien pour nous ?[640]

Il s'agit ici de passages ayant un rapport avec la doctrine, et pas seulement avec la pratique. Ainsi, le principe d'une fidélité générale des Pères à la tradition doctrinale est reconnu.

Dans cette mesure, une voie semble s'être ouverte à la reconnaissance du consensus global des Pères comme étant le véritable interprète des doctrines chrétiennes, selon l'expression de l'*Apologia*. Déjà dans les *Remarques*, plusieurs citations trahissent une admiration pour les solutions doctrinales offertes par les Pères à certaines difficultés, une admiration tout à fait incompatible avec l'article sur les miracles de l'année précédente. Relevons-en deux qui peuvent avoir leur importance pour notre propos. La première concerne l'enseignement doctrinal de l'Église, la seconde, son rôle actif dans la régénération baptismale.

3.2. Esquisse d'une idée du développement de la doctrine chrétienne

D'abord, Newman trouve chez Augustin une explication à la difficulté dans laquelle il se trouve lui-même vis-à-vis de son frère, à savoir de rendre raison de la manifestation tardive, dans les écrits des Pères, d'une pratique ou d'une doctrine de l'Église, supposée apostolique, mais difficile à prouver à partir de l'Écriture seule. Pour rendre admissible l'apostolicité du baptême des enfants malgré le silence à ce propos dans l'âge immédiatement après l'époque des Apôtres, Newman évoque deux cas de doctrines (assurément admises par son frère et par ses sœurs) qui, de même, sont peu mentionnées chez les premiers écrivains chrétiens :

> La divinité du Fils et du Saint-Esprit fut rarement affirmée (je crois) avant le quatrième siècle. La doctrine de la justification par la foi seule n'est pas mentionnée, sinon incidemment par Clément de Rome, avant l'époque de Saint Basile, c'est-à-dire en 370 (p. 33).

Il cite alors Saint Augustin, ce qui laisse voir qu'il lui reprend cette idée :

> Beaucoup de doctrines se trouvent cachées dans l'Écriture ; et lorsque les hérétiques furent excommuniés, ils troublèrent l'Église de Dieu avec leurs doutes. Alors fut déployé ce qui était caché, et la volonté de Dieu fut comprise. Par exemple, quelque chose fut-il discuté avec précision concernant la Trinité avant l'époque des Ariens ? concernant la doctrine du

---

[639] « *If we could with convenience come to ask that most learned man, (Jerome,) – how, many writers of Xtian dissertations and interpreters of Holy Scripture in both languages could he count* [?] *who from the time that Xt's church has been founded, have held no otherwise, have received no other doctrine from their predecessors nor left any other to their successors* » (*R.I.B.*, p. 7).

[640] « [*He*] *does not adduce apostolic authority in favor of his own ideas. (...) He was one man, therefore, standing by him, without authority or precedent. (...) What is Tertullian's solitary opinion to us ?* » (*R.I.B.*, p. 24).

> repentir avant les Novatiens ? et ainsi le baptême ne fut pas traité avec précision avant que les rebaptiseurs nous aient résisté, ni l'unité du corps du Christ avant le temps des schismatiques[641].

En d'autres termes, Augustin affirme, d'une part, que certaines doctrines essentielles de l'Écriture ne s'y trouvent que de façon cachée, d'autre part, que ces doctrines peuvent ne pas apparaître avant longtemps, à savoir avant qu'une hérésie ne les ait mises en question. Le raisonnement de Newman semble être le suivant : s'il est avéré que des doctrines chrétiennes essentielles n'apparaissent pas dans les écrits de l'Église primitive avant qu'elles ne soient niées, *a fortiori* est-il naturel qu'une pratique comme le baptême des enfants ne soit pas mentionnée : « une pratique, lorsqu'elle n'est pas contestée, est moins susceptible d'être mentionnée, moins même qu'une doctrine » (p. 33). L'admission de cette idée augustinienne, attestée par le fait que Newman l'utilise dans son raisonnement *a fortiori*, peut représenter, soit dit en passant, le premier germe d'une idée qui ne portera son fruit mûr que dans les années 1843-1845, à savoir la théorie des développements de la doctrine chrétienne.

3.3. Maternité baptismale de l'Église

Un deuxième passage doctrinal, d'Augustin également, nous intéresse, parce qu'il indique une avancée ecclésiologique possible chez Newman dans l'ordre de la grâce. Ce passage semble l'avoir marqué, pour la raison qu'il n'est pas directement pertinent pour son propos, qui est de rendre témoignage à l'universalité et à l'apostolicité de la *pratique* du baptême des enfants. Augustin rend raison *doctrinalement* de ce baptême dans le cas où les personnes qui présentent l'enfant n'ont pas l'intention qu'il soit régénéré pour la vie éternelle :

> [Les enfants] sont justement dits être offerts par tous ceux dont le désir est qu'ils soient offerts, et par la charité sainte et unie desquels ils sont assistés en vue de la communication du Saint Esprit. De sorte que l'Église entière des saints réalise cette fonction comme une mère[642].

---

[641] « *Many doctrines lay hid in Scr*[*iptures*]*; and when the heretics were excommunicated, they disturbed the church of God with their doubts. Then was unfolded what was hidden, and the will of God was understood. E.g. was anything discussed accurately concerning the Trinity, till the time of the Arians? Concerning the doctrine of Repentance till the Novatians ? And so baptism was not accurately treated of till the rebaptizers withstood us [i.e. those who baptized two or three times, as above mentioned] - nor the unity of the body of Xt till the time of the Schismatics* » (*R.I.B.*, p. 33-34). Le terme '*rebaptizer'* concerne-t-il la querelle relative au baptême des hérétiques ? Malheureusement, Newman ne donne pas ses références dans ce texte.

[642] L'ensemble de la citation d'Augustin indique en outre la croyance en la régénération baptismale : « *Let not that disturb you that some people do bring their infants to baptism, not with the intent that they may by spiritual grace be regenerated to eternal life, but because they think they do procure or preserve their bodily health by this remedy. For the children do not therefore fail of being regenerated because they are not brought by the others with this intention. … And the Holy Spirit that dwells in the saints, out of whom that silver dove, that is but one, is by the fire of charity compacted, does what He does sometimes by means of men not only simply ignorant but even reprobate. For infants are offered for the receiving of the spiritual grace, not so much by those in whose hands they are brought (tho' by these too if they are good faithful Xtians) as by the whole congregation of saints and faithful men. For they are rightly said to be offered by all those whose desire it is that they should be offered, and by whose holy and united charity they are assisted towards the communication of the Holy Spirit. So that the whole church of the saints does this office as a mother* » (*R.I.B.*, p. 5).

Si Newman ne reconnaît pas ouvertement l'autorité des Pères, il prend du moins plaisir à se mettre à l'écoute de certaines de leurs réponses doctrinales. Pour notre propos, cette citation indique un rôle d'offrande et d'assistance maternelle joué par l'Église dans la grâce baptismale. Cette réponse d'Augustin ne lui paraît pas farfelue, bien qu'elle ne coïncide pas avec ses positions doctrinales antérieures concernant l'Église et le baptême. Que l'Église soit ainsi personnifiée, qu'elle ait un rôle actif et maternel dans la présentation des enfants à la grâce du baptême, est une idée que nous n'avions jamais rencontrée auparavant[643].

Cette recherche concernant la pratique du baptême des enfants semble avoir conduit Newman à faire deux pas successifs. D'abord, elle inaugure un nouveau genre de preuve, de type, non pas scripturaire, mais historique, pour établir l'apostolicité d'une pratique à partir de son antiquité et de son universalité. Ensuite, et ceci est fondamental pour notre propos, cette recherche l'a amené, comme malgré lui, à reconnaître la pertinence et la validité d'un enseignement doctrinal des Pères. La méthode utilisée – en vertu de laquelle l'universalité et l'antiquité d'une *pratique* peut être la preuve de son apostolicité[644] - rejaillit sur les questions doctrinales. Malgré la différence qualitative entre les doctrines et les pratiques[645], il est difficile de ne pas regarder les consensus doctrinaux chez les Pères comme des signes de l'apostolicité des doctrines qu'ils professent en commun. Newman ne franchit pas ce pas explicitement, mais il manifeste une sympathie pour cette idée. Il est ainsi, semble-t-il, sur la voie de la reconnaissance de l'Antiquité patristique comme critère de l'enseignement doctrinal. Si ce document manifeste en partie un langage irrévérencieux à l'égard des Pères, placés, dans la première partie du texte, en deçà de l'autorité des modernes, il se produit ensuite comme un renversement de situation, comme si le constat de leur unanimité doctrinale avait conduit Newman à y voir l'expression d'une obéissance au précepte apostolique de transmettre ce que l'on a reçu, sans innover.

Au moment où Newman commence à lire les Pères avec ses propres yeux, grâce aux extraits contenus dans l'ouvrage de Wall, et par l'obligation de devoir répondre aux objections nouvelles et radicales de son frère Francis, il fait un pas considérable dans la reconnaissance

---

[643] Newman, dans le sermon 121 (décembre 1825), avait déjà décrit l'Église comme une mère. Mais il s'agissait de décrire son rôle d'enseignement, en vertu duquel elle accorde aux petits enfants le lait de la Parole de Dieu. Ce n'était pas une maternité liée à la grâce du baptême.

[644] C'est ainsi que Newman résume en effet l'enjeu du premier chapitre : « *The argument depends upon the correctness of two prop*[*ositions*] *– First the fact that such was the practice – Secondly, the cogency of the fact, i.e. that its being the primitive practice proves it to have received the sanction of the Apostles* » (*R.I.B.*, p. 43).

[645] Cf. *supra* : l'idée qu'une doctrine est plus susceptible de corruption qu'une pratique, ce que Newman formule encore de la manière suivante : « *So great is the difference in the constitution of different minds, so variously do men receive and feel the same truths, so various the lights in which the very same propositions appear to a number of persons taken indiscriminately, so much has passion, habit, custom, association to do with the meaning we put upon words, that religious doctrines are most liable to alteration and corruption* » (*R.I.B.*, p. 40-41).

de l'autorité doctrinale des Pères. Les préventions doctrinales à leur encontre, dues aux lectures de Hey et de Middleton un an auparavant, semblent être levées par le contact direct avec les paroles des Pères, et par la découverte qu'ils sont l'unique rempart devant les objections les plus radicales contre les doctrines traditionnelles, dont son frère lui présente un échantillon. On ne s'étonnera pas que les Pères puissent bientôt recevoir la préférence par rapport à la raison dans le discernement des doctrines importantes. En effet, Tertullien a placé la raison au-dessus de la tradition, et il a tort ; les autres Pères affirment le devoir de suivre la tradition, et l'apostolicité de leurs doctrines s'en trouve garantie.

Il apparaît ainsi probable que cette étude explique la remarque de Newman selon laquelle son système s'est rapproché de celui de Lloyd. Newman a découvert une raison de faire confiance aux Pères sur le plan doctrinal. Une nouvelle voie est ouverte, qui lui apparaît comme un rempart contre l'irréligion[646]. La fermeté de ses sœurs dans la foi apparaît comme garantie par la force de conviction tirée des écrits des Pères. On trouve dès lors dans de telles considérations de quoi illustrer l'affirmation du *Mémoire autobiographique*, selon laquelle les Pères l'ont sauvé du danger libéral au moment où il quittait le système *evangelical*. Il faut cependant vérifier encore si les développements patristiques ici observés sont durables. Il faut en outre vérifier s'ils ont permis à Newman d'échapper à l'idée que la raison est le juge ultime de l'importance des doctrines.

5. Le sermon 160 (Pâques 1827)

Newman prêche, le 15 avril 1827, le sermon de Pâques à la chapelle d'Oriel. Il est intitulé *Sur le Royaume médiateur* (n. 160). Nous avons déjà constaté l'importance de ce thème à ses yeux pour unifier sa vision théologique d'ensemble durant les années 1827-1832, ainsi que pour y situer la place de l'ecclésiologie. Nous y revenons maintenant pour la raison qu'il constitue un témoignage important concernant l'influence libérale qui continue de s'exercer sur lui, et concernant l'autorité patristique qu'il commence à admettre.

Pour rencontrer cette question, il est nécessaire de confronter entre eux plusieurs documents, dont les divergences mutuelles ne se laissent pas facilement réduire. Il s'agit des six textes suivants :

1° Le sermon lui-même (15 avril 1827)[647] ;
2° les notes de Whately, de Hawkins et de Blanco White sur le manuscrit du sermon[648] ;

[646] C'est à cette lumière, en effet, qu'il regarde la portée des objections de son frère : « *I feel vividly and lament deeply their unphilosophical character – as they seem tests of a habit of mind. A habit of mind which, if this particular evil is cured, may yet break out in other parts where the distemper may be more difficult of a remedy – a habit of mind, which, but for the overruling grace of God, may as easily furnish arguments against revelation itself as against any of its peculiar doctrines* » (*R.I.B.*, p. 45-46).
[647] Cf. *A.S.* I, p. 329-342.
[648] Cf. *Ibid.*

3° un mémorandum rédigé par Newman à la fin du sermon, ultérieurement aux notes de ses trois collègues (13 mai 1827)[649] ;
4° une note du journal, commencée le 21 février 1828[650] ;
5° un nota bene ajouté ultérieurement par Newman sur une lettre datée du 9 janvier 1830 et adressée par lui à Froude[651] ;
6° le récit de l'*Apologia* (1863)[652].

Les quatre premiers sont donc contemporains, et les deux derniers sont des souvenirs ultérieurs. Quant à ces deux derniers, il faut d'emblée signaler une difficulté qui ne se résoudra que peu à peu. Lorsqu'il rédige l'Apologia, Newman paraît être dépendant du nota bene de la lettre à Froude et l'avoir sous les yeux[653]. Il y a cependant une différence importante, à savoir que l'Apologia ne mentionne pas le sermon de Pâques, mais parle plus vaguement de l'année 1827. Cette réserve n'empêche pas de partir de ces deux témoignages comme s'ils concernaient le sermon, puis de confronter leur contenu aux documents de l'époque.

a. Libéralisme de ce sermon

1° Opposition christologique

A en croire le nota bene de la lettre à Froude, ce sermon doit être considéré comme une prise de distance par rapport à la vision des noétiques d'Oriel :

> L'un de mes premiers écarts déclarés de l'enseignement de Whately, qui, parmi d'autres vues, inclinait vers le sabellianisme, se trouvait dans un sermon que je prêchai à la chapelle du Collège à Pâques 1827. Hawkins, Whately et Blanco White demandèrent tous de le lire et aucun des trois ne l'aima[654].

D'ordinaire, c'est la critique christologique du sermon qui est mise en avant. D'après l'*Apologia*, elle est surtout le fait de Whately : « Il me dit qu'il considérait que j'étais arianisant »[655]. Whately ne serait d'ailleurs pas le seul à le penser. Froude considéra que Newman parlait « contre le credo d'Athanase »[656]. Il y a en effet une différence christologique entre ce sermon et celui prêché à la Noël 1826 (n. 158) sur le même thème. Outre que la section sur l'infériorité du Fils y était bien moins développée, Newman avait pris soin alors de

---

[649] Cf. *Id.*, p. 342-343. Ci-après désigné comme le « mémorandum ».
[650] Cf. *A.W.*, p. 210-213. Cette note porte la mention : « *Thursday Febr. 21. 1828 and following days* » (*id.*, p. 210).
[651] Cf. *L.D.* II, p. 185. Ci-après désigné comme le « nota bene ». Ce nota bene a vraisemblablement été écrit entre la mort de Froude (1836) et la rédaction de l'*Apologia* (1863).
[652] Cf. *Ap.*, p. 13-14.
[653] Cette hypothèse vient naturellement à l'esprit pour plusieurs raisons de critique interne : les mêmes thèmes sont mis ensemble ; la même relative imprécision ; le même rapport à Froude. Le nota bene doit être antérieur à l'*Apologia*, et non l'inverse ; car il parle de ce souvenir comme s'il surgissait au moment de la lecture de la lettre de Froude et, en tout cas, d'une façon incompatible avec l'idée que ce souvenir aurait déjà fait l'objet d'une publication telle que l'*Apologia*.
[654] *L.D.* II, p. 185.
[655] *Ap.*, p. 13.
[656] *Ap.*, p. 13.

l'introduire par les mots suivants : « Il est évident, de plus, que le Fils de Dieu, en tant que tête de ce Royaume, en tant qu'homme, est inférieur au Père »[657]. Les mots « en tant qu'homme » permettaient au sermon d'être interprété dans un sens conforme au symbole d'Athanase. En effet, ce dernier comporte l'affirmation selon laquelle le Christ est « égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité »[658]. Or, dans le sermon 160, Newman parle de l'infériorité du Fils indépendamment de son humanité. Il semblerait donc implicitement déclarer le Fils inférieur au Père selon la divinité. Il écrit, par exemple :

> En tant qu'Intercesseur auprès de Dieu pour l'homme et messager de Dieu auprès de l'homme, et en tant que le Restaurateur de l'homme à un état de sainteté et de perfection, Il doit apparaître en un caractère subordonné, sous la forme d'un serviteur[659].

Whately, qui additionne çà et là les accusations en ce sens sur le manuscrit de Newman, écrit, à cet endroit :

> Ceci ne laisse que deux possibilités, soit la supposition que le Christ est le Médiateur en sa capacité humaine seulement (l'*homme* Jésus Christ), soit l'*Arianisme* pur et simple, ou du moins sa partie la plus répréhensible[660].

Jusqu'ici, le sermon corrobore donc les témoignages ultérieurs.

2° Un principe libéral

Cette divergence sur la doctrine trinitaire ne doit pas masquer le fait que Newman est en réalité assez proche de Whately concernant la façon de se rapporter à la doctrine. Curieusement, l'un et l'autre s'accordent à estimer que la doctrine doit être scripturaire et pratique. A la fin de ce sermon, Whately a noté ce qui suit :

> Les erreurs des Ariens, des Nestoriens, des Eutychiens, etc. et non moins, je puis ajouter, des orthodoxes qui s'opposèrent à eux, étaient fondamentalement de rechercher dans l'Écriture des vérités spéculatives relatives à ce que Dieu est en Lui-même, plutôt que des vérités pratiques et relatives ; ce n'est pas « *de natura Deorum* » dont traitent les Écritures ; leur objet est d'enseigner, non pas la philosophie théologique, mais la religion[661].

Whately manifeste un jugement pour le moins désinvolte à l'égard de l'Antiquité. Orthodoxes aussi bien qu'hérétiques commettent la même erreur doctrinale. L'Écriture enseigne la religion, c'est-à-dire des « vérités pratiques et relatives ». Les anciens en ont fait une doctrine spéculative sur « ce que Dieu est en lui-même ». Cette affirmation suffit à indiquer que l'Église primitive ne constitue nullement une autorité doctrinale aux yeux de Whately. Le reproche d'arianisme fait à Newman n'est pas fondé, comme chez Froude, sur l'autorité des symboles ecclésiaux, mais sur un jugement de la *raison* appliqué à la teneur des Écritures.

---

[657] *A.S.* I, p. 297.

[658] H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 29, n. 33 du symbole. La traduction du *Book of Common Prayer* était la suivante : « *Equal to the Father as touching his Godhead ; and inferior to the Father, as touching his manhood* ».

[659] *A.S.* I, p. 335.

[660] *A.S.* I, p. 335, note 16 ; Whately souligne.

[661] *A.S.* I, p. 342, n. 27.

2.1. Influence des noétiques

Que l'opinion de Whately et des autres théologiens d'Oriel fasse autorité aux yeux de Newman est manifeste par la simple remarque suivante, qui introduit le mémorandum du 13 mai 1827 :

> Je suis sûr que je dois être plus ou moins dans l'erreur, car B. White, Whately, et Hawkins pensent tous trois que je le suis[662].

Les noétiques d'Oriel ont encore un ascendant sur lui. Il durera d'ailleurs au moins jusqu'au début de l'année 1828, même donc *après* le second choc existentiel, le décès de sa sœur Mary. C'est du moins ce que suggère la note du journal commencée le 21 février 1828, qui revient sur le sermon de Pâques de l'année précédente :

> Comme le Prévôt Copleston l'apprécia, il le recommanda à Whately (il était en partie sur la divinité du Christ) qui l'accusa d'arianisme. Hawkins l'estimait dangereux, et Blanco White pensait qu'il systématisait plus que ne le fait l'Écriture. *Aussi,* [*ce sermon*] *doit être plus ou moins dans l'erreur*[663].

Le mémorandum du 13 mai 1827 indique que l'influence de Whately sur Newman touche bien ce point de la distinction entre visée pratique et relative (ou religion) et visée spéculative de la doctrine. Apparaît aussi la même défiance que Blanco White à l'égard d'une systématisation de la doctrine :

> Je dois à peine ajouter pour mes futurs souvenirs que j'ai autant d'aversion pour les discussions concernant la nature de Dieu, et pour les spéculations concernant le mode de Son Existence en tant que Trois et Un, que le plus ferme opposant des évêques Pearson et Beveridge. Je n'aime pas même les mots Trinité, Personne, Procession, etc., etc. ; en effet je n'aime aucun exposé systématique de la doctrine sinon ce qui est relatif à nous et pratique[664].

Ce passage semble indiquer que Newman estime, aux alentours de Pâques 1827, qu'il peut se donner des critères, tirés de la raison appliquée à l'Écriture, au moyen desquels il peut préférer, et donc « insister sur », tel aspect de la doctrine ; et laisser au contraire tel autre aspect dans l'ombre, quand bien même une tradition ecclésiale ancienne l'aurait sanctionné comme étant une expression orthodoxe. Cette préférence relève, semble-t-il, d'une forme de libéralisme doctrinal qu'il partage avec Whately, et selon lequel, comme le dit l'*Apologia*, « aucune affirmation religieuse n'est importante, à moins que la raison ne montre qu'elle le soit », c'est-à-dire à moins que cette affirmation ne favorise la religion, ou encore, qu'elle ne soit pratique.

2.2. Contraste entre les symboles de Nicée et d'Athanase

On trouve, dans l'*Apologia*, cette affirmation elliptique :

---

[662] *A.S.* I, p. 342.
[663] *A.W.*, p. 211 ; nous soulignons.
[664] *A.S.* I, p. 343.

> J'avais mis en contraste les deux aspects de la doctrine trinitaire respectivement présentés par le symbole d'Athanase et celui de Nicée. Ma critique était que plusieurs versets du premier de ces symboles étaient inutilement scientifiques[665].

Newman ne fait aucun commentaire explicite, dans le sermon, ni sur le symbole de Nicée, ni sur celui d'Athanase, et surtout pas concernant certains « versets » considérés comme « inutilement scientifiques ». On est dès lors amené à supposer que la « critique » dont il s'agit a été exprimée, non pas dans le sermon, mais bien cependant à l'époque du sermon, et probablement dans les discussions, voire les polémiques, qui l'ont suivi[666].

Pourquoi donc Newman, dans l'*Apologia* affirme-t-il qu'il critiquait le symbole d'Athanase comme « inutilement scientifique » ? Peut-être, d'abord, s'en remet-il tout simplement à l'affirmation du nota bene de la lettre à Froude. D'après ce nota bene, la critique de Newman avait été que ce symbole était d'un « style moins scripturaire que celui de Nicée »[667]. Et en effet, les deux affirmations peuvent bien être deux parties complémentaires d'une même critique. Whately signalait que la doctrine « scripturaire » est « pratique et relative », et non d'ordre « spéculatif », ni ne relève de la « philosophie théologique », ce qui est équivalent à dire que le contenu de l'Écriture n'est pas d'ordre scientifique. Le mémorandum atteste que Newman, de même, à ce moment, n'aime « aucun exposé systématique de la doctrine », mais bien « ce qui est relatif à nous et pratique ». Et il savait que, comme le lui reprochait Froude, il contredisait, au moins en apparence, le symbole d'Athanase[668]. Il est donc tout à fait plausible que cette critique du caractère à la fois non scripturaire (nota bene) *et* inutilement scientifique (*Apologia*) du symbole athanasien date de cette époque, dans le contexte des discussions sur le sermon.

Ensuite, qu'entend-il au juste par les deux « aspects de la doctrine trinitaire » représentés par les deux symboles ? Ils semblent être, d'une part, la vision des Personnes divines selon l'économie de la Rédemption, ainsi que la présente l'Écriture et, d'autre part, une vision centrée sur ce que Dieu est en Lui-même ; ce que l'on oppose aujourd'hui sous les termes de Trinité économique et de Trinité immanente. Or, dans le sermon de Pâques, Newman indique

---

[665] *Ap.*, p. 13-14.

[666] Dans le texte du carnet commencé le 21 février 1828, Newman, faisant le point sur l'année précédente, écrivit : « A Pâques, je dus prêcher le sermon usuel à la chapelle du collège, et fus pris dans une petite controverse à ce sujet » (*A.W.*, p. 211).

[667] Un doute concernant l'époque de cette critique du symbole d'Athanase était en effet possible. Dans la lettre de janvier 1830 à Froude, Newman avait écrit : « bien qu'il y ait des parties du credo [d'Athanase] que je verrais volontiers omises si ce pouvait être fait en silence et que je ne pourrais défendre si on les attaquait, […] » (*L.D.* II, p. 185). Dans le nota bene ultérieur, il commente : « ce que je voulais dire quand j'écrivis ceci était que 'le credo d'Athanase était écrit dans un style moins scripturaire que celui de Nicée' » (*id.*). Si le nota bene est correct, cela voudrait dire que, le 9 janvier 1830, Newman éprouvait toujours les mêmes difficultés envers le symbole. Ce qui n'est pas incompatible avec notre hypothèse, ainsi qu'on le verra en conclusion.

[668] Il a déjà été fait allusion à une note ajoutée sur le sermon 51, où il disait que le symbole d'Athanase semblait rapporter l'infériorité du Fils à sa seule humanité : « *as the athanasian creed* seems *to imply* » (*A.S.* I, p. 279; Newman souligne).

assez clairement que l'Écriture adopte plutôt le premier mode de considérer le Fils. Parlant des Écritures, il fait la remarque suivante, en effet :

> Si ici et là, Il est déclaré être Dieu, la révélation est faite dans le but de nous signifier Son incompréhensible condescendance à S'humilier pour nous, (et la puissance de notre Seigneur ressuscité) plutôt que dans le but de nous conduire à demeurer sur ce sujet mystérieux pour lui-même (p. 335).

En mettant en contraste les deux symboles de foi, Newman voudrait-il dire qu'il préfère celui de Nicée, alors que ce symbole avait surtout pour but d'enseigner la divinité du Christ, contre la doctrine arienne précisément, à travers l'emploi d'un terme « scientifique », l'*homoousion* ? En effet, le nota bene affirme ceci explicitement :

> Je considérais que cette vue [celle de la subordination du Fils] était prise dans le symbole de Nicée, et je pensais qu'il y avait une différence marquée entre elle et les affirmations du credo d'Athanase sur la doctrine sacrée[669].

La présence de l'*homoousion* dans le symbole de Nicée n'empêche pas que son « style » général soit plus scripturaire, et qu'il considère les Personnes divines selon leur fonction dans l'économie du salut. La doctrine trinitaire y est considérée par rapport à nous. Au contraire, dans le symbole d'Athanase, les Personnes sont considérées dans leurs rapports mutuels, et, sauf l'un ou l'autre verset, non pas dans leurs fonctions créatrices et rédemptrices[670].

Plus tard, Newman considérera toujours qu'il y a un contraste entre les deux symboles, mais il n'estimera plus qu'il faille critiquer celui d'Athanase :

> Bien sûr jusqu'à ce jour je tiens et dois toujours tenir, qu'*il y a* une différence d'énoncé, bien que ce soit une différence d'énoncé seulement, non pas de sens ou de substance[671].

Il est dès lors remarquable que, partant du même présupposé que Whately, à savoir le caractère pratique et relatif à nous de la théologie scripturaire, Newman parvienne à une conclusion diamétralement opposée à la sienne concernant la doctrine trinitaire, signe apparent – soit dit en passant – que la voie libérale ne peut garantir l'unanimité doctrinale[672].

---

[669] *L.D.* II, p. 185.

[670] Sur base de ce reproche fondamental fait au symbole d'Athanase d'être moins scripturaire que celui de Nicée, Newman allait jusqu'à mettre en question sa rigueur scientifique : « Par exemple, une de mes objections était ceci : - Le credo d'Athanase dit que 'le Fils est égal au Père'. Or ceci signifie soit 'égal' au Père en Sa Personnalité, soit 'égal' en sa Divinité ; mais en aucune des deux hypothèses l'expression n'est correcte ; car en Sa Divinité Il n'est pas égal au Père mais le même que le Père, et dans Sa Personnalité Il n'est pas égal mais subordonné au Père » (*L.D.* II, p. 185).

[671] *L.D.* II, p. 185.

[672] Le rapport critique entre l'économie et la théologie reçoit une illustration dans l'opposition entre Whately et Newman. Pour Whately, l'économie ne révèle rien quant aux relations réelles entre les Personnes divines, et Newman estimera que Whately penchait vers le sabellianisme. Pour Newman, l'économie révèle une vraie distinction entre les Personnes divines, au fondement de la possibilité de l'abaissement du Fils, au risque d'utiliser des formules penchant vers l'arianisme.

b. Autorité doctrinale de l'Antiquité

Les mêmes textes relatifs au sermon de Pâques 1827 présentent des divergences concernant le rapport de Newman à l'Antiquité. Partant de la critique envers le symbole d'Athanase, l'*Apologia* y voit « un spécimen d'un certain mépris (*disdain*) de l'Antiquité qui se développait » en lui, un spécimen qui serait comparable d'ailleurs à l'article sur les miracles un an plus tôt[673]. Cependant, une autre affirmation de l'*Apologia* permet de nuancer cette affirmation :

> Bien qu'à l'époque je n'avais lu ni la *Defensio* de Bull, ni les Pères, je soutenais avec force à ce moment la vision anté-nicéenne de la doctrine trinitaire, que certains écrivains, catholiques et non catholiques, ont accusé de revêtir une sorte d'apparence arienne[674].

L'*Apologia* semblerait ici contradictoire : comment le jeune prédicateur pouvait-il en même temps nourrir un « mépris » pour l'Antiquité et soutenir « avec force » une vue doctrinale anté-nicéenne ? Une réponse possible si l'on s'en tient au texte explicite de l'*Apologia* est que Newman ne savait pas, à l'époque du sermon, que la doctrine christologique qu'il professait était une doctrine anté-nicéenne, et qu'il le découvrira seulement plus tard, quand il lira les Pères, ainsi que l'ouvrage de Bull sur la foi de Nicée. En ceci, l'*Apologia* apparaîtrait tout à fait dépendante du nota bene de la lettre à Froude. Newman y donne en effet l'explication suivante :

> [Le sermon] prit la vision de la doctrine de la Sainte Trinité, que par la suite (i.e. en 1831, 1832) je découvris être la vue anténicéenne, spécialement sur le point de la 'subordination du Fils', comme Bull (qu'à cette époque je n'avais pas lu) l'expose en l'un de ses chapitres[675].

D'après ce texte, Newman découvre seulement vers 1831 ou 1832 qu'il avait défendu la vision christologique anténicéenne. C'est-à-dire que, à Pâques 1827, il n'en avait pas conscience. D'où l'idée de l'*Apologia* qu'il entretenait toujours alors un « mépris envers l'Antiquité ».

En réalité, le mémorandum, rédigé le 13 mai 1827, un mois après que le sermon ait été prêché, ne laisse aucun doute sur le fait que le prédicateur connaissait l'opinion anténicéenne sur ce point *avant* de prêcher ce sermon. Davantage, cette opinion même des premiers chrétiens a eu à ses yeux une certaine autorité. Il écrivait en effet :

> La vue que j'ai donnée n'était pas destinée à être une nouvelle théorie, ni même à être aucune théorie du tout, ni aucun système frappant. Elle fut donnée pour *rendre compte d'une difficulté*. Depuis plusieurs années certains textes m'ont rendu perplexe. J'ai essayé différentes solutions (l'une d'elles de toujours comprendre 'le Fils' de la nature humaine de notre Seigneur). Finalement, j'ai acquiescé à celle en question ; et j'eus l'audace de la déclarer pour la satisfaction (si possible) d'autres, perplexes de façon semblable, par la considération

[673] *Ap.*, p. 14.
[674] *Ap.*, p. 13.
[675] *L.D.* II, p. 185, note 4.

> qu'elle avait été la doctrine de l'Église depuis le début, bien qu'elle ne soit pas (comme je l'admets maintenant) *toute* la doctrine[676].

Ce texte est essentiel pour notre question patristique. Ce n'est pas que Newman ait *reçu* de l'Église primitive sa doctrine concernant l'infériorité du Fils, car il semble avoir cherché *par lui-même* diverses solutions à sa difficulté d'interprétation scripturaire, et il a acquiescé à celle donnée dans le sermon, semble-t-il, indépendamment de l'Église primitive. Par contre, il affirme qu'il « eut l'audace » de la communiquer lorsqu'il s'est rendu compte que (« *from the consideration that* ») l'Église la professait dans les tout premiers siècles. Il faut donc se garder de croire que l'Antiquité chrétienne était dépourvue d'autorité pour lui au moment du sermon de Pâques, comme semble l'impliquer l'*Apologia*, bien que Newman y soit plus prudent que dans le nota bene qu'il utilisait.

Ce constat indiquerait ainsi que le changement observé dans les *Remarques sur le baptême des enfants* était sérieux. Il y a chez lui, depuis le mois de février, une hésitation entre l'option libérale, qui place la raison au-dessus des Pères, et l'option patristique, qui admet leur autorité dans l'ordre de l'enseignement. En tout cas, au moment où Newman a décidé de prêcher sur la subordination du Fils comme Médiateur, et pour la raison que c'était la doctrine des premiers siècles chrétiens, il n'admet plus, purement et simplement, le principe selon lequel « aucune croyance religieuse n'est importante à moins que la *raison* ne nous prouve qu'elle le soit ». A ce moment, il n'aurait pas osé prêcher (et donc reconnaître comme *importante*) cette doctrine christologique pour ses auditeurs en s'appuyant sur sa seule raison. Il a eu besoin pour cela de l'appui doctrinal des premiers siècles chrétiens.

Ainsi, il faut maintenir l'idée que, à Pâques 1827, le libéralisme doctrinal du *common room* d'Oriel avait toujours une certaine emprise sur ses principes théologiques et ses affirmations doctrinales. Mais il ne faut pas en inférer, comme semble le faire l'*Apologia*, que le dédain de Newman envers les Pères, manifesté dans l'article de l'*Encyclopaedia Metropolitana*, se poursuit, ou même se serait développé, jusqu'aux deux coups terribles survenant au terme de l'année 1827 et au début de l'année 1828.

Ce que nous venons de constater indique une raison supplémentaire pour Newman d'être favorablement disposé envers la doctrine des Pères. L'Antiquité est d'accord avec ses propres découvertes christologiques, comme c'était déjà le cas en février précédent pour la question du baptême des enfants. Voilà du moins de quoi le préparer à admettre l'idée que l'Antiquité soit l'interprète véritable de la doctrine chrétienne. Pourquoi alors, peut-on se demander, le symbole d'Athanase ne jouit-il pas de la même autorité à ses yeux ? Hormis l'influence des noétiques déjà signalée, on peut avancer une hypothèse liée à une découverte concernant les Pères qui l'a favorablement impressionnée lors de la rédaction des *Remarques*, en février

---

[676] *A.S.* I, p. 343. Le fait que, un mois plus tard, il puisse dire : « comme je l'admets maintenant », semble une confirmation de l'apparition d'une controverse suite à la prédication du sermon.

1827. Il s'agit du devoir antique de transmettre la doctrine reçue des Apôtres. Or, à mesure que l'on s'éloigne de l'époque des Apôtres, il y a de moins en moins de garanties que ne se mêlent pas à ce principe des influences étrangères à la doctrine apostolique, qui viendraient la corrompre. Ainsi, le projet de l'année précédente d'étudier les Pères pour y chercher les sources des futures corruptions de l'Église pourrait garder sa pertinence. Seulement, il a désormais une bonne raison pour accorder un *a priori* favorable aux Pères anténicéens, au contraire, par exemple, de l'époque du symbole d'Athanase. Cette hypothèse n'est pas forcément contradictoire avec le fait que Newman se mette à l'écoute d'un Père du cinquième siècle comme Augustin, car il découvre en ce dernier la recherche explicite de l'apostolicité des doctrines. En un sens, Newman adopte la position même d'Augustin à ce sujet. Simplement, il n'est pas encore sûr pour lui que les Pères adoptent habituellement ce même principe. Seule la familiarité avec leurs écrits pourra le lui montrer. Et celle-ci débutera seulement l'année suivante avec sa lecture chronologique des textes patristiques.

Les Pères considérés comme base de l'Église d'Angleterre (août 1827)

Rien n'indique, jusqu'ici, que Newman avait la moindre conscience que les Pères soient la base doctrinale de l'Église d'Angleterre. Au contraire, les *Remarques* accordaient ouvertement aux modernes une autorité de principe qu'elles refusaient aux Pères. Cela indiquerait plutôt chez lui l'ignorance du fait que les Pères puissent être une base officiellement admise dans l'anglicanisme. Rien n'indique non plus cette idée à l'époque du sermon de Pâques 1827. Le seul indice d'une prise de conscience éventuelle à ce sujet serait l'accusation, par Froude, que Newman parle contre le symbole d'Athanase. Il ne peut y avoir « accusation » en effet que s'il y a faute contre un principe censé admis. Par la protestation de Froude, et les échanges qui en ont résulté, il n'est pas exclu que Newman ait pris conscience d'une prétention de l'Église d'Angleterre comme telle à se baser sur l'Église primitive de façon plus conséquente qu'il ne l'aurait imaginé, et sûrement d'une façon opposée à ce que les principes noétiques ont pu lui faire soupçonner.

Il ne s'agit ici que d'une hypothèse, mais qui permettrait de rendre compte d'un passage en lequel on trouvera l'esquisse du double enseignement de l'évêque Bull dont parlait l'introduction de ce chapitre. Le 19 août 1827, dans un sermon intitulé *Sur l'éducation générale, en tant que reliée à l'Église et à la religion* (n. 162), sur lequel on reviendra plus loin, Newman invoque les Pères à l'appui de l'idée que l'éducation doit être dirigée par les ministres de l'Église. C'est la première fois, semble-t-il, qu'il mentionne les Pères dans un sermon :

> L'Église primitive pensait certainement ainsi. Ses Pères étaient les plus instruits de leur époque, et certains d'entre eux étaient enseignants en ces branches littéraires alors les plus estimées[677].

Manifestement, « l'Église primitive » et « les Pères », désignés de façon générale, sont estimés par Newman, au point que leur exemple serve à confirmer son opinion sur l'éducation. Il y a plus. L'Église d'Angleterre elle-même paraît avoir basé son système éducatif sur l'exemple des Pères :

> L'Église d'Angleterre a suivi cet exemple, estimant être le devoir du clergé de pourvoir à l'éducation du grand corps du peuple, et considérant les instructeurs de tout genre soit comme agissant avec eux, comme les parents, soit sous eux, comme les autres enseignants[678].

Cette sympathie envers les Pères pourrait aussi être à l'origine de la première description poétique et mystique de l'Église que nous trouvions sous la plume de Newman. Il rappelle en effet le passage de Saint Augustin sur la maternité ecclésiale, qui avait semblé hors de propos dans les *Remarques sur le baptême des enfants* :

> L'Église Catholique de Dieu donc, étant le corps entier des chrétiens à qui Dieu a fait les promesses, est la mère et la nourrice désignée de tout chrétien individuel, depuis sa première admission en elle lors du baptême, la source terrestre de tout bien spirituel depuis les jours des Apôtres jusqu'aux nôtres, la gardienne et l'interprète de la parole de Dieu, et le ministre de Son Esprit[679].

Le terme « d'interprète » (*expounder*) est employé pour l'Église. S'agit-il d'un terme consacrant l'autorité doctrinale de l'Église primitive, et aurait-on ainsi la réponse à l'ignorance de l'*Apologia* au sujet du « principe » patristique ? Apparemment pas, car cet extrait parle de l'Église en général, à toutes les époques. Cependant, l'affirmation précédente, selon laquelle l'Église d'Angleterre a « suivi l'exemple » de l'Église primitive, même s'il ne s'agit que d'un point de discipline, pointe, unie à la dernière, relative à l'Église catholique comme telle, dans la direction de l'idée que l'Église primitive pourrait être le modèle de l'interprétation de la parole de Dieu pour tous les temps.

Ainsi, en août 1827, le double principe dont l'évêque Bull sera pour Newman le « principal initiateur » quatre ans plus tard, nous semble déjà admis en puissance. En tout cas, dorénavant, le libéralisme de Newman est virtuellement surmonté. Désormais, il semble prêt à reconnaître l'importance doctrinale des Pères de l'Église en vertu de leur proximité de l'époque apostolique et de leur fidélité à la tradition apostolique. Les œuvres des Pères et l'ouvrage de Bull trouveront chez lui un terrain propice.

---

[677] MS 162, p. 9.
[678] MS 162, p. 9.
[679] *R.I.B.*, p. 6.

III. La gloire de l'Église chrétienne. Les premières séries de Saint Mary's

Après le mois de la prédication à Hampstead (12 août – 9 septembre 1827), Newman ne semble plus avoir eu l'occasion de développer sa réflexion ecclésiologique. Outre sa fonction de tutorat, il semble avoir consacré beaucoup d'énergie pour se préparer à sa fonction d'examinateur en classiques pour l'université[680].

Les choses vont changer du fait qu'il devient curé de *Saint Mary the Virgin's* à la place de Hawkins. Les circonstances en sont les suivantes. Peu avant son effondrement lors des interrogations, en novembre 1827, il avait reçu la nouvelle du départ imminent de l'ancien prévôt d'Oriel, Copleston, nommé évêque de Llandaff[681]. En janvier suivant, Hawkins fut élu à sa place : « En 1828, M. Hawkins devenant prévôt d'Oriel, [Newman] fut présenté par son collège pour la cure de *Saint Mary's*, l'église universitaire »[682].

Les tout premiers sermons que Newman prêche à *Saint Mary's*, à partir du 9 mars 1828, ne sont pas des compositions nouvelles. Il en va différemment à partir du 20 avril, où il reprendra son habitude de prêcher des séries, et ceci au moins jusqu'à décembre 1831, après quoi cette méthode fera place peu à peu à des sermons isolés.

Sur le plan ecclésiologique, ces premières séries manifestent une nouveauté quant à la nature du Royaume médiateur, et donc de l'Église chrétienne. Cette nouveauté semble provenir des discussions occasionnées par le sermon de Pâques 1827, une année auparavant. Il faut donc revenir à ce sermon d'un autre point de vue.

1. La nature du Royaume médiateur mise en question (Pâques 1827)

Il a déjà été question des remarques, les plus célèbres, relatives à la christologie du sermon. Hawkins lui fait un autre grief. Plusieurs des notes marginales de celui-ci concernent la nature du Royaume médiateur comme tel. Hawkins conteste la légitimité de distinguer le Royaume du Christ et le Royaume de Dieu, ainsi que le fait Newman. Par exemple, en regard d'un passage où celui-ci écrit que, d'après l'Écriture, le Christ, après avoir souffert et être mort pour les hommes « les acheta ainsi comme Son peuple particulier, Ses sujets, devant être transférés, à partir de leur place naturelle dans le Royaume du Créateur de toutes choses, vers

---

[680] « *In 1827-28 he held the University office of Public Examiner in classics for the B.A. degree and for the honour list attached to the examination* » (*A.W.*, p. 86). Nous avons vu en effet que, du fait de l'épuisement, il s'effondra lors d'un examen et dut prendre un temps de repos.

[681] Cf. *L.D.* II, p. 37.

[682] *A.W.*, p. 86.

Sa propre juridiction extraordinaire et spéciale », Hawkins met en question l'expression « transférés de etc. », et ajoute :

> La meilleure illustration semble être *ramenés à Dieu*, 'réconciliés avec Dieu' 'étant en paix avec Dieu' etc. Rm 5, 1.10[683].

Pour Hawkins, ce n'est pas tellement sous la juridiction distincte du Fils, mais à Dieu même que la Rédemption nous conduit. Un peu plus loin, de même, alors que Newman distingue le Royaume du Christ du Royaume universel de Dieu, Hawkins écrit :

> Sans aucun doute, Christ est la Tête de l'Église Col. 1, 18 Ep. 1, 22.23, et les non convertis ne sont pas dans l'Église ; mais pourtant l'Écriture aime parler des membres de l'Église du Christ en tant qu'ils sont par le Christ ramenés à Dieu – il a plu au Père par le Fils 'de réconcilier toutes choses *avec lui-même*' Col. 1, 20.21 etc. 'nous ayant prédestinés à l'adoption des enfants par Jésus Christ *pour lui-même*' Ep. 1, 5 etc.[684]

Et encore, alors que Newman avait écrit : « C'est un Royaume de discipline, non de simple obéissance. Christ éduque, purifie, ceux qu'Il tire du monde pour leur futur retour dans le Royaume du Dieu Saint et Eternel », Hawkins corrige :

> Plutôt, nous sommes *à ce moment* amenés à Dieu par la mort de son Fils, et nous nous réjouissons dans l'espérance d'un accès encore plus proche de sa gloire 'par Lui nous avons l'un et l'autre accès par un seul Esprit auprès du Père – intégrés à la construction pour être une demeure de Dieu dans l'Esprit' Ep 2, 18-22 enfants et héritiers de Dieu Rm 8, 14-17. Par le Christ nous avons accès par la foi en cette grâce etc. et nous nous réjouissons dans l'espérance de la gloire de Dieu Rm 5, 2.[685]

Malgré le caractère lapidaire de ces remarques, la portée apparaît assez claire. Le Royaume du Christ ne nous place pas tellement dans un état intermédiaire, mais nous situe dans le Royaume même de Dieu[686].

Pour Hawkins, le sermon de Newman donne l'impression que, lorsque nous sommes, par le baptême, conduits dans le Royaume du Fils, nous ne sommes pas encore conduits dans le Royaume de Dieu, comme si le Fils n'était pas Dieu. Il y aurait ainsi un rapport entre les deux accusations, celle de Whately, et celle de Hawkins. Il s'agit d'un rapport entre doctrine trinitaire et ecclésiologie. Dans la mesure, en effet, où le Fils se serait fait inférieur au Père par sa médiation, la conséquence ecclésiologique naturelle est de faire du Royaume du Fils un Royaume distinct, et inférieur, à celui du Père.

---

[683] *A.S.* I, p. 331, note 7.
[684] *A.S.* I, p. 333, note 10.
[685] *A.S.* I, p. 334, note 12.
[686] Ce n'est sans doute pas par hasard que ce soit Hawkins qui ait été sensible à cet aspect ecclésiologique du sermon. C'est lui, en effet, qui contribua à combattre la négation de la régénération baptismale chez le jeune Newman. Peut-être a-t-il été attentif à tout ce qui, dans le sermon, indiquerait une difficulté à admettre le caractère réel et décisif de cette régénération. Si le prédicateur tend à amoindrir les effets de la médiation du Christ envers les baptisés, peut-être serait-ce le signe qu'il n'a pas encore admis cette régénération au sens fort du terme. Or, nous avons vu la réserve de Newman à utiliser formellement ce terme jusqu'ici, même quand il en admettait la réalité (cf. ci-dessus, sermon 144 sur le baptême des enfants). Hawkins n'est donc pas nécessairement conscient qu'un changement dans ce sens s'est déjà produit chez son jeune collègue.

Le *Mémorandum* de Newman (13 mai 1827) indique qu'il a lui-même mis en rapport ces deux accusations. Après avoir admis qu'il n'a donné qu'une vue partielle de la doctrine, il estime qu'il aurait dû aussi :

> avoir déclaré que le Fils de Dieu était un avec le Père, qu'Il avait une seule volonté avec Lui, que Son œuvre et Son amour étaient l'œuvre et l'amour du Père également etc.[687]

Voilà pour les objections de Whately. Vient ensuite la réponse aux objections de Hawkins. Il aurait dû ajouter, de plus, que :

> bien que en un sens nous fussions transférés à la juridiction du Fils, cependant, puisque ce Fils est le même que (*the same as*) le Père, que (d'un autre point de vue) nous pourrions être considérés comme déjà conduits (réconciliés) auprès de Dieu, car Dieu dans le Christ se réconciliait le monde à Lui-même (…). J'ai trop appuyé sur les mots 'ils étaient à toi et tu me les as donnés' sans ajouter 'et tout ce qui est à moi est à toi etc.'[688].

Nous aurions ainsi une réponse à la question de savoir si le Royaume médiateur, pour Newman, n'est qu'une réalité provisoire, ou si elle participe déjà des réalités définitives. Au moment où Newman chercha à affermir sa synthèse doctrinale autour du thème du Royaume médiateur, il fut vivement interpellé par ses collègues à ne pas se contenter de ce seul point de vue. Ici, l'influence des noétiques se révélera déterminante dans le déploiement d'un autre « point de vue » sur la doctrine chrétienne, faisant davantage droit au « déjà-là » du Royaume du Christ.

On en trouve un signe remarquable dans la série sur les fonctions du Christ qu'il prêchera un an plus tard, du 10 août au 26 octobre 1828. Le sermon principal de la série, sur le Royaume médiateur (sermon 175), reprend presque littéralement le sermon 158. Cependant, il prendra soin, non seulement, comme on l'a déjà dit, d'omettre la section sur l'infériorité du Fils, mais aussi de mettre en garde ses auditeurs concernant l'aspect de la doctrine – théologique et ecclésiologique, tout à la fois – qu'il leur expose :

> Il ne doit pas être supposé que, parce que nous autres pécheurs sommes transférés de la domination et du gouvernement immédiats de notre Créateur vers le nouveau Royaume du Christ notre Sauveur que dès lors nous avons cessé d'être dans le Royaume de Dieu – car le Christ est Dieu – nous dit Saint Jean : « Le Verbe (qui par la suite devint chair) était auprès de Dieu au commencement et était Dieu » (Jn 1). Nous sommes sujets du même Roi qu'auparavant, le même Roi dont les païens non baptisés sont toujours sujets, mais de ce Roi dans une nouvelle relation à nous – une relation de miséricorde – dans un nouvel habit – nous sommes sujets de Dieu *en Christ*. Ceci doit être prudemment gardé à l'esprit en référence aux preuves suivantes que je vais maintenant produire à partir de l'Écriture concernant la doctrine de la médiation – selon laquelle, pour le compte de la clarté, je considérerai le Christ, non pas comme Dieu, et Son nouveau Royaume comme s'il n'était pas aussi le Royaume de Dieu. Je le fais par raison de distinction, et l'Écriture elle-même (nous allons le voir) fait souvent de même[689].

---

[687] *A.S.* I, p. 343.
[688] *A.S.* I, p. 343.
[689] *A.S.* I, p. 263.

De plus, la première fois qu'il prêchera ce sermon 175, il le fera suivre, deux semaines plus tard, d'un exposé exhaustif de la preuve scripturaire de la divinité du Christ, en lequel il reprendra assez exactement une preuve qu'il en avait établie dans sa jeunesse[690].

A ce stade, nous pouvons pressentir une conséquence importante sur le plan ecclésiologique. Depuis l'époque de *Saint Clement's*, Newman insistait sur le caractère provisoire du Royaume médiateur, et distinct par rapport au Royaume éternel de Dieu. Ce premier point de vue, Newman continuera de l'exposer, du moins jusqu'à 1831, et même en 1836 (sermon 175). C'est dire que l'interpellation de Hawkins ne constitue pas à ses yeux une réfutation de ses convictions antérieures. Elle consiste plutôt en l'ajout d'un point de vue complémentaire. Si donc ce Royaume du Christ est aussi, selon un deuxième point de vue, le Royaume même de Dieu, alors peut être mieux mise en lumière la dimension, non plus seulement provisoire, mais aussi définitive, de ce Royaume. Ce nouveau point de vue, qui permet de parler de « gloire de l'Église chrétienne », semble responsable de développements ecclésiologiques nouveaux dans chacune des deux premières séries de *Saint Mary's*.

2. La série sur le renouvellement de toutes choses (20 avril – 25 mai 1828)

La première série, prêchée du 20 avril au 25 mai, est intitulée *Le Christ, par Sa résurrection, renouvelle toutes choses*[691]. Les cinq premiers sermons sont introduits par la même parole d'Écriture : « Et celui qui siégeait sur le trône dit : Voici que je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21, 5)

L'introduction du sermon 164, troisième de la série et premier *nouveau* sermon, rappelle la perspective générale de la série, qui est celle du Royaume médiateur. Nous pouvons dès lors vérifier si le point de vue de Hawkins est pris en compte :

> J'ai déjà dit que des déclarations telles que celle contenue dans le texte, sur la nouvelle création de toutes choses dans le Christ, doivent être référées à l'une d'entre deux périodes. Parfois elles se rapportent à l'établissement du Royaume médiateur à la résurrection du Christ d'entre les morts, un Royaume de nouvelles espérances et d'aide spirituelle ; parfois à la période de sa fin (*termination*), quand ses objets auront été pleinement accomplis, les conséquences de la chute d'Adam réparées, et tous les élus de Dieu rassemblés auprès de Lui et complètement purifiés du péché et rachetés du pouvoir du démon[692].

Dans les deux premiers sermons de la série, Newman a parlé du premier sens du texte de l'Apocalypse, à savoir des privilèges actuels des chrétiens dans le Christ Médiateur. Newman y a parlé, dans le premier, du fait que toutes les réalités de ce monde peuvent devenir moyen

---

[690] Sermon 177, *On the divine nature of our mediator*, prêché le 21 septembre 1828 (cf. *A.S.* I, p. 205, note 1).

[691] Des sermons prêchés entre le 9 mars et le 1er juin 1828, un seul est actuellement publié, le Sermon 164, prêché le 4 mai.

[692] *A.S.* II, p. 331.

de sanctification pour le chrétien, dans la mesure où son regard et son cœur sont transformés par le Christ (n. 114, « *Ce monde rendu nouveau en tant que moyen de notre sanctification* ») ; dans le second, il traite des nouvelles relations que le Christ permet entre les chrétiens (n. 120, « *Notre nouvelle relation en Christ… la communion des saints* »). Dans les sermons ultérieurs, Newman traitera des bénédictions célestes et définitives :

> Je parlerai ensuite de ces bénédictions futures, telles que promises dans les mots du texte, ce renouveau complet et cette restitution de toutes choses qui prendra place quand notre Seigneur viendra pour juger les vivants et les morts[693].

Jusqu'ici, il semble que la parole du Christ : « Je fais toutes choses nouvelles », et d'autres semblables, doive se comprendre, soit du Royaume médiateur en cette vie, soit du Royaume éternel dans l'au-delà. Cette dualité apparaîtrait conforme à la prédication de Newman sur le Royaume médiateur, et opposée à la vision de Hawkins, pour qui il n'y a en réalité qu'un seul et même Royaume de Dieu. Or, à la question que soulève le sermon 164, intitulé à l'époque : *Conversion de toutes les nations au christianisme*, Newman va donner une réponse qui fait davantage droit à cette unicité du Royaume défendue par Hawkins. Ce sermon reprend une question déjà abordée à *Saint Clement's*, celle du devenir historique ultime du christianisme d'après l'Écriture :

> Que la cause du Christ triomphera dans le monde à venir, nous le savons ; mais triomphera-t-elle jamais en *ce* monde ? Un temps viendra-t-il jamais, avant la fin du monde, avant les cieux nouveaux et la terre nouvelle véritables, où toute la terre sera chrétienne ?[694]

Cette question, le sermon 51 l'avait résolue de manière quasi millénariste, et le sermon 104 l'avait plus tard évitée en omettant les passages scripturaires qui faisaient difficulté. Maintenant, Newman est à même de proposer une nouvelle interprétation de ces passages, inspirée des suggestions de Hawkins à l'occasion du sermon de Pâques 1827, ou du moins conforme à ces suggestions.

a. Raisons en faveur d'une future extension universelle de l'Église

Newman donne d'abord trois raisons antécédentes plaidant plutôt en faveur de l'extension universelle de l'Église avant la fin du monde. La première est son aptitude à devenir universelle, étant donné son caractère spirituel :

> Elle n'a aucune de ces cérémonies ou particularités ennuyeuses et pourtant impératives qui rendaient la religion de Moïse incapable d'être la religion du monde. Elle n'est pas une religion locale, ou adaptée seulement à un état particulier de la société, ou au caractère moral d'un peuple spécifique. Elle n'est pas une religion de la lettre, en laquelle rien, même indifférent en lui-même, une fois déterminé, ne peut être changé. Elle n'interfère pas avec

[693] *A.S.* II, p. 331-332.
[694] *A.S.* II, p. 332.

> telle ou telle forme de gouvernement civil ; ou avec la diffusion du savoir et de la science – ou avec l'amélioration des arts de la vie[695].

La deuxième raison en faveur de l'extension universelle de l'Église est que « ses ressources sont *suffisantes* pour toute l'humanité – le sacrifice du Christ est d'une efficacité infinie »[696]. La troisième raison est la présence, dans l'Écriture, de textes qui « semblent même intimer la *volonté* et l'intention de la providence que les bénédictions du christianisme soient étendues à la terre entière, que ce dessein soit jamais accompli ou non »[697]. A ces textes, s'ajoute le commandement exprès du Seigneur à ses Apôtres de chercher à convertir le monde entier (cf. Mt 28), commandement illustré par la vision de Pierre, donnée afin qu'il ne considère aucun homme impur (cf. Ac 10).

Pourtant, constate Newman, ces textes ne prouvent pas que, de fait, notre religion va s'étendre au monde entier, même si l'idée n'en est pas improbable. Il faut donc faire un pas de plus, et se tourner vers certaines prophéties relatives à la question, qui semblent ne pas avoir encore atteint leur pleine réalisation :

> Ces prédictions, sans doute, ont eu un accomplissement dans le premier succès du christianisme et dans les suivants, cependant elles semblent promettre une extension de ses bénédictions bien plus générale qu'elle ne s'est produite jusqu'ici[698].

Dans le sermon 51, Newman y voyait l'annonce d'un temps de christianisme parfait avant la parousie. Ici, il se montre plus prudent :

> Croyons donc, (et il se trouve beaucoup de réconfort dans cette croyance pour tout vrai disciple du Christ) qu'un temps viendra où *toutes les nations* entendront les doctrines et le culte sanctifiants et consolants de la foi chrétienne[699].

b. Raisons en faveur de la persistance des corruptions

Dans la deuxième partie du sermon, Newman va rencontrer et contester l'opinion de ceux qui pensent, comme lui-même auparavant, que, en ce temps-là, « le niveau du sentiment, du

---

[695] *A.S.* II, p. 334. Suivent à l'appui de ces affirmations les paroles du Christ à la Samaritaine sur l'adoration en esprit et en vérité (cf. Jn 4, 21.23-24).

[696] *A.S.* II, p. 334. Cette affirmation est appuyée par plusieurs courts extraits de l'Écriture. Il fait notamment allusion à la parole du Christ disant qu'il attirerait à lui tous les hommes, et il ajoute une phrase, ensuite mise entre parenthèses, qui semble être un témoin de son opinion relative à l'œuvre du Christ en dehors des frontières visibles de l'Église : « Ces textes en effet peuvent même être considérés comme suggérant des avantages réels, pas seulement possibles, résultant pour tous les hommes de la mort du Christ » (p. 334, note 9). Cette mise entre parenthèses, sans être nécessairement indicative d'une négation, signifie-t-elle chez lui une crainte de dévaluer le caractère visible de l'Église ? Il avait déjà mis entre parenthèses un peu plus haut, concernant l'adoration en esprit et en vérité, l'affirmation selon laquelle la religion chrétienne « est une religion surtout du cœur, et déconnectée pour la plus grande part des circonstances extérieures » (p. 334, note 8).

[697] *A.S.* II, p. 334.

[698] *A.S.* II, p. 336. En confirmation de cette opinion, Newman discerne, à la suite de son collègue d'Oriel, John Davison, une « disposition providentielle » dans le fait que les nations chrétiennes, bien que peu nombreuses, soient « les plus puissantes et les plus intelligentes », de sorte qu'elles soient les plus aptes à répandre la foi chrétienne « par leurs colonies, influence et conquêtes » comme c'est déjà alors le cas dans une certaine mesure (*A.S.* II, p. 336).

[699] *A.S.* II, p. 336-337.

principe et de la pratique religieux » sera plus élevé, que chacun espérera la vie future et « fera de la foi dans le Christ le grand principe dominant de sa vie et de sa conduite » et que « tous les hommes seront de vrais chrétiens, sérieux et conséquents »[700]. Pour cela, Newman mettra en valeur deux convictions qui se sont fortifiées l'année précédente, celle que l'Antiquité est le « *beau idéal* » du christianisme, et celle que le Royaume médiateur est déjà le Royaume éternel d'un certain point de vue.

1° L'Église primitive

Dans sa réponse, Newman commence par un argument *a priori*. Quelle est, en effet, *a priori* l'époque où l'on peut s'attendre à ce que « les doctrines de l'Evangile aient produit leur effet le plus complet et le plus légitime », celle de « la sainteté universelle et de la sincérité », sinon celle de l'Église primitive ? La raison en est analogue à l'argument des *Remarques sur le baptême des enfants* : à une époque proche de la source, il y a plus de chances de trouver intacte la fidélité à la pratique et à la doctrine apostoliques. Le contact avec le monde n'a pas eu assez de temps en effet pour polluer « la pureté divine de la vérité », en raison des motifs puissants de l'obéissance, des « miracles surprenants » qui se produisaient, du départ tout récent du Christ, de la présence et de l'enseignement des Apôtres. Or, nous voyons pourtant dans les lettres apostoliques « les nombreuses irrégularités ayant lieu même dans l'Église primitive », comme le judaïsme des Galates, les partis, l'orgueil et les péchés grossiers des Corinthiens, la lasciveté dont parle St Jude au sujet de l'Église générale, ou encore l'état des Églises d'après l'Apocalypse. Dès lors, argument *a fortiori*, « puisqu'Il n'a jamais, même à l'époque apostolique, exclu le vice et l'hérésie du corps chrétien, il est à première vue invraisemblable qu'Il le fera jamais »[701].

2° Excellence de l'économie chrétienne

Il faudrait donc des passages clairs de l'Écriture pour soutenir une idée aussi étrange. Or, ce n'est pas le cas. Il y a pourtant des prophéties concernant « la gloire parfaite et l'excellence de l'économie (*dispensation*) chrétienne », mais à l'examen, elles ne suffisent pas à prouver le point débattu :

> Lorsqu'on examine [ces textes], on découvre qu'ils parlent plutôt[702] de la nature de cette économie *en elle-même* qu'en ses *effets réels* – dans les caractéristiques de ses doctrines, de son esprit, de son origine et des *effets qui devraient* en résulter, (et qui en résultent *de fait* quand on la reçoit en esprit et vérité) en tant qu'un principe d'action et un don du ciel[703].

---

[700] *A.S.* II, p. 337.
[701] *A.S.* II, p. 337-338.
[702] L'éditeur a écrit « *either* ». La seule lecture qui fasse sens serait plutôt que Newman ait écrit, ou voulu écrire, « *rather* ».
[703] *A.S.* II, p. 338.

Il cite les prophéties messianiques du ch. 11 d'Isaïe, et met entre parenthèses une citation d'Ezéchiel 34, 23-26. Il répète ensuite son principe d'interprétation de tels textes :

> Ils décrivent plutôt ce que *fait* le Tout-Puissant, ce que le Saint-Esprit opère, que ce que les hommes, en général, feront (ou seront) jamais – ils décrivent la nature sanctifiante et céleste de la Grâce divine, non la condition réelle de ces pluies de bénédiction spirituelle lorsqu'elles ont été polluées par les citernes de nos cœurs corrompus. L'œuvre de Dieu est parfaite – mais l'homme doit coopérer avec Dieu – ainsi les effets ne répondent pas aux attentes que nous pourrions peut-être formuler à leur sujet[704].

Le point est là : « l'œuvre de Dieu est parfaite – mais l'homme doit coopérer avec Dieu » ! Newman peut alors tirer un nouvel enseignement, eu égard au résultat factuel dans l'Église apostolique. Les prophéties s'appliquent d'abord à celle-ci, en tant que le monde est censé être renouvelé *lors de la venue du Christ*. Et en effet, Sa grâce fut merveilleusement répandue, mais sans empêcher des individus de tomber, « ni certainement préserver de grands nombres dans l'Église primitive de la corruption, du déclin, de la tiédeur, et même de la fausse croyance ». Par conséquent, on ne peut tirer des termes de l'Écriture pour l'avenir plus que l'affirmation selon laquelle « la *connaissance* de l'évangile sera étendue à toutes les nations » (p. 339), sans savoir jusqu'où elles en profiteront de fait.

Les lettres apostoliques conduisent à ne pas s'attendre à une Église pure à venir. Au contraire, elles invitent à s'attendre à des corruptions. St Jean, en parlant de la présence des antéchrists dans le temps de l'économie chrétienne, implique l'idée « qu'une grande corruption est le test, dans un monde pécheur, d'un grand bien[705] ». St Pierre, parlant de la patience de Dieu qui « veut que tous parviennent au repentir » (1P 3, 9), implique « qu'il y aura des corruptions durant tout le temps des derniers jours ». St Paul rappelle à Timothée toutes les corruptions des derniers temps en une liste impressionnante (cf. 2 Tim 3, 1-5). Et le prédicateur d'appliquer ces leçons aux textes prophétiques relatifs à l'Église :

> Combien cette triste description fut accomplie dans toute l'Église à chaque époque, l'histoire nous en informe – combien elle s'applique vraiment à l'état des nations chrétiennes de nos jours, y réfléchir devrait nous humilier et nous affliger – et combien grand en est le contraste avec ces visions de lumière, de paix et de sainteté que les prophètes inspirés, regardant seulement à l'œuvre de Dieu, non de l'homme, nous ont laissées[706].

---

[704] *A.S.* II, p. 338. Plus tard, Newman ajoutera une phrase qui applique ce principe à l'Église dans ses dimensions visible et invisible : « La fille du Roi est toute glorieuse à l'intérieur. L'Église invisible est le sanctuaire (*shrine*) des saints, mais l'Église visible n'en est que l'extérieur » (p. 338). Ceci signifierait que les passages prophétiques relatifs à l'Église glorieuse désignent l'Église invisible, comprise comme l'œuvre de Dieu indépendamment de sa réception concrète par les hommes, et que l'Église visible désigne les chrétiens dans la réception effective, plus ou moins réussie, de la grâce.

[705] Il s'agit peut-être de la première formulation d'un principe qui se révélera important par la suite dans sa réflexion sur les marques de l'Église, et que Newman découvre chez St Jean : « St Jean, dans sa première Épître, semble faire de la fécondité de l'erreur et de l'hérésie presque la marque et le signe de l'économie chrétienne – (les meilleures choses, quand on en fait un mauvais usage, devenant les pires) » (*A.S.* II, p. 339).

[706] *A.S.* II, p. 339-340. Newman ajoute aux textes précédents celui de la seconde Épître à Timothée sur les vases de diverses qualités dans une grande maison (cf. 2 Tm 2, 20-21), ainsi que la parabole du Christ sur le filet ramenant toutes sortes de poissons (cf. Mt 13, 47-48).

3° Piètre résultat ?

A celui qui objecterait qu'il s'agit là d'un piètre succès pour cette religion destinée à se répandre sur toute la terre, Newman répond d'abord par une comparaison : la vérité et la sainteté sont des plants de paradis, qui dépérissent dans l'atmosphère malsaine de ce monde, et l'aridité de nos cœurs corrompus – mais fleuriront plus tard. Ici-bas, « aussi loin que puisse se répandre l'Église, le Saint-Esprit doit lutter avec l'orgueil, l'égoïsme, l'indifférence à la religion, la cruauté, la sensualité, l'envie, la tromperie du cœur humain » ; il n'est donc que naturel que le péché « ait sa part et produise son effet plus ou moins en chacun de nous » jusqu'à la création du monde nouveau. Newman répond ensuite par l'énoncé des bienfaits inestimables du christianisme. De même qu'aux temps primitifs « beaucoup d'âmes s'exerçaient fermement à un état plus pur et meilleur », ainsi aujourd'hui, « à proportion de l'extension de la connaissance de l'évangile, nous avons, dit-il, des raisons de croire que de plus en plus de cœurs sont dans un processus de conversion du péché vers la sainteté et sous l'enseignement de l'Esprit de Dieu » (p. 340-341).

En conclusion, Newman parle à ses fidèles du « troupeau spirituel du Christ », les exhortant à « chercher à étendre ses bienfaits pratiques à tous autour d'eux », à « prier pour la paix de l'Église et pour son extension », et à « faire ce qu'ils peuvent pour promouvoir sa croissance dans les pays païens » (p. 341).

Le fait que Newman prêchera ce sermon, avec très peu de modifications, jusqu'en novembre 1841 semble signifier que l'évolution de sa pensée à propos de l'extension du règne médiateur du Christ est parvenue à une certaine maturité. Newman est parti d'une interprétation de ces prophéties dans le sens d'étapes dans l'histoire de l'Église, en interprétant historiquement les fléaux de l'Apocalypse préalables à l'instauration complète du règne médiateur du Christ sur terre. Désormais, ces mêmes prophéties annoncent l'extension de la connaissance de l'Evangile à toutes les nations, mais pas le règne effectif du Christ sur les âmes, dans la mesure où l'Esprit-Saint devra toujours affronter la réalité du péché de nos cœurs en ce monde. Les prophéties relatives à la gloire de l'Église, qui, en 1824, désignaient l'état de l'Église avant la parousie et après le troisième malheur, encore à venir, de l'Apocalypse, en sont venues à signifier l'œuvre de la grâce de Dieu à tous les âges de l'Église chrétienne, et en particulier à son premier âge, œuvre considérée en elle-même, indépendamment de sa réception par l'homme pécheur, ou encore telle qu'elle peut opérer de fait quand l'homme y coopère.

Ce principe d'interprétation des prophéties fait droit aux remarques de Hawkins un an auparavant. La gloire de l'Église dont parle l'Écriture ne doit pas être appliquée à une époque finale de l'histoire de l'Église. Elle ne doit pas pour autant être rejetée sur le Royaume éternel de Dieu, comme si elle ne s'appliquait pas déjà au Royaume médiateur qu'est l'Église ici-bas.

Cette gloire est déjà présente dans l'Église, bien qu'elle soit contrecarrée par le péché de l'homme. Le Royaume médiateur, par conséquent, peut être interprété, non comme le lieu d'une moindre gloire de Dieu, mais comme celui de la rencontre entre cette gloire même et la liberté humaine. L'Écriture considère parfois surtout la première dans sa pureté propre, parfois surtout la seconde, en tant que les *effets* de la première s'en trouvent amoindris.

Nous avons ici un parallèle possible avec la question de la régénération baptismale. Si le baptême nous transfère dans un moindre Royaume seulement, il est difficile d'y voir une nouvelle naissance au sens plénier du terme. Newman, en distinguant les deux Royaumes du Christ, avait pu surmonter sa *négation* de la régénération baptismale. Cependant il semblait avoir du mal à *affirmer* cette dernière. Or si, d'un autre point de vue, le baptême est l'entrée dans un état de salut (comme le disait déjà le sermon 144), si, en nous introduisant dans le Royaume médiateur du Christ, le baptême nous conduit vraiment à Dieu (puisque le Christ est Dieu), alors il est possible de parler de nouvelle naissance, le don du Saint-Esprit étant vraiment communiqué à l'homme. La seconde série, sur les sacrements, manifestera-t-elle ce nouveau point de vue sur la doctrine ?

3. La série sur les deux sacrements (8 juin – 13 juillet 1828)

Du 8 juin au 13 juillet 1828, Newman prêche à *Saint Mary's* une série de six sermons sur les sacrements (nn. 167-172), portant les titres suivants :

1. Les deux sacrements en général (167)
2. Le baptême des enfants en tant que sanctionné par l'Écriture (168)
3. Le baptême des enfants en tant qu'il fait partie du schéma chrétien (169)
4. Le baptême des enfants en tant que pratique de l'Église (170)
5. La confirmation (171)
6. La Cène du Seigneur (172)[707]

a. Raison d'être et principe de la série

Le 12 juillet avait lieu la célébration de la Confirmation à *Saint Mary's*. Newman a probablement voulu faire entrer son assemblée paroissiale dans l'intelligence de cette célébration par un exposé général de ce qu'elle implique[708]. Le sermon sur la Confirmation nous fait voir pourquoi il a choisi ce schéma. A ses yeux, en effet, cette célébration trouve une place naturelle, ainsi que sa justification, entre les sacrements du baptême et de la Cène :

---

[707] Le Sermon 167, qui reprend le thème du Sermon 156, a disparu. Le Sermon 168, qui est une reprise du thème du Sermon 144, a paru comme sermon 16 du 1er volume des *Plain sermons* (cf. *P.P.S.* VII, 16). A part dix pages du Sermon 170, disparues, les sermons 169 à 172 ont été publiés (cf. *A.S.* I).

[708] Il s'exprime ainsi au début du dernier sermon de la série, consacré à la Cène : « Le second sacrement sera notre sujet cet après-midi ; et ainsi je finirai la considération de ces doctrines vers lesquelles notre attention fut dirigée par la confirmation alors approchant et qui fut administrée hier en cette église » (*A.S.* I, p. 146). Et au début du sermon sur la confirmation : « Ayant maintenant examiné pleinement le sens et l'objet du baptême, tournons-nous vers le rite de la confirmation lui-même, à la considération duquel en cette période nous sommes plus particulièrement invités » (*A.S.* I, p. 49).

> Lorsque le christianisme devint la religion de familles et de localités entières, que pouvait-il y avoir de plus naturel et convenable que les enfants des chrétiens, qui avaient été baptisés dans l'enfance, déclarent publiquement, lorsqu'ils parvenaient à l'âge de comprendre, la consécration volontaire d'eux-mêmes à ce Sauveur à qui dans l'enfance ils avaient été conduits par les gardiens de leurs années vulnérables (…) ? Après la Confirmation, ils avaient grandi, il leur fut accordé entière communion avec le corps des croyants, et permis de se joindre à eux dans la communion de la Cène du Seigneur. Et telle demeure la Confirmation à ce jour (p. 50).

Il apparaît naturel dès lors de rendre raison du baptême des enfants, d'autant plus que, de son temps, Newman le sait bien, cette pratique est mise en question. C'est pourquoi, sans doute, il y consacre trois sermons. Le premier est la preuve scripturaire proprement dite, où Newman reprend le raisonnement du sermon 144 sur le cas particulier des enfants, mais où il intègre un commentaire des paroles du Christ à Nicodème :

> Si, en effet, le péché n'était pas implanté profondément dans le cœur même de l'homme, s'il était seulement un mal accidentel en lequel certains tombaient tandis que d'autres échappaient ; et même si, bien que (c'est un fait) tous les hommes tombent en effet dans le péché, cependant cette dépravation générale provenait seulement du mauvais exemple, et non d'un biais naturel, alors en effet le baptême d'eau et de l'Esprit ne serait pas nécessaire sauf pour ceux qui, étant parvenus à l'âge de comprendre, auraient à répondre de péchés personnels (*actual*) : mais si, comme notre Sauveur l'implique, même un cœur d'enfant, avant qu'il ne commence à penser et agir, est sous la colère divine, et contient la promesse certaine et misérable d'un péché futur tandis que l'enfant grandit, pouvons-nous faire autrement que d'accepter dans la reconnaissance le gage et le moyen qu'Il nous a donnés d'une nouvelle naissance en vue de la sainteté ; et puisque, en ne nous disant pas l'âge du baptême, Il nous a d'une certaine manière laissé en décider, n'allons-nous pas appliquer le remède quand nous sommes sûrs du mal ?[709]

Le second sermon reprend, pour l'appliquer en corollaire au cas des enfants, l'enseignement du sermon n. 118, à savoir que, d'après l'Écriture, c'est le baptême lui-même qui introduit aux bénédictions spirituelles promises aux membres de l'Église, et non une marque quelconque indépendante du baptême. Puisque, d'après l'Écriture, les enfants des chrétiens sont considérés comme membres de l'Église, il est normal qu'ils soient baptisés. Le troisième sermon, auquel manquent les dix pages centrales, fait « allusion à l'argument, déductible [des déclarations de l'Église moderne], en faveur de la pratique [du baptême des enfants] »[710]. Comme on le verra, l'argument est tiré de la liturgie du baptême. Outre le baptême et la Confirmation, il semble naturel de manifester ce que la Cène apporte de surcroît à la grâce du baptême.

b. Une définition scripturaire de l'Église

Cette série nous intéresse au premier chef pour la raison qu'elle constitue le premier enseignement ecclésiologique systématique donné à *Saint Mary's*.

---

[709] *P.P.S.* VII, p. 223.
[710] *A.S.* I, p. 189.

1° La nature de l'Église

La prédication sur les sacrements va permettre à Newman de transmettre à ses fidèles certaines convictions sur la nature de l'Église. C'est en particulier le cas dans le sermon 169, où pour justifier le baptême des enfants, il le met en rapport avec « le schéma de la doctrine chrétienne vue comme un tout »[711]. L'Église est située dans la problématique qui, à cette époque, sert à introduire et à qualifier le Royaume médiateur :

> Par nature, comme nous le savons bien, tous sont enclins au péché, tous enfants de la colère. Dieu pourrait avoir laissé le monde entier à lui-même, et supporté que les hommes périssent dans et par leurs propres péchés ; mais Il fut miséricordieux au-delà de leurs espérances. Quand ils n'avaient aucun droit à Sa bonté, mais au contraire avaient des raisons de craindre Sa vengeance, Il envoya Son Fils pour mourir pour eux et a toujours depuis rassemblé pour Lui-même un corps hors du monde pécheur, qu'Il continue à entraîner (*train up*) pour le ciel. Ce corps est appelé Son Église[712].

Cette identité de problématique, entre le Royaume médiateur – au sein duquel le Christ « entraîne » ses sujets à la sainteté nécessaire pour le ciel – et le corps de l'Église, confirme l'idée d'un rapport intime entre les deux réalités.

Les caractéristiques scripturaires de l'Église viennent ensuite. La première est que ce corps a été élu avant la fondation du monde, indépendamment de tout mérite préalable :

> Il l'a choisi (ou élu, comme on dit) hors de l'humanité de Sa propre volonté souveraine, traitant avec nous non pas selon nos mérites, mais selon Sa grande miséricorde[713].

Après quoi, il mentionne une deuxième caractéristique de cette Église d'après l'Écriture, qui est son état de salut, comportant trois privilèges :

> Cette Église ou corps choisi des chrétiens est dans un état de justification c'est-à-dire d'acceptation par Dieu, un état de salut, comme on l'appelle parfois. Et la justification ou l'acceptation comporte trois privilèges, le pardon du péché passé[714], l'assurance de la grâce

---

[711] *A.S.* I, p. 165.

[712] *A.S.* I, p. 165-166.

[713] *A.S.* I, p. 166. Suit une série de citations tirées des épîtres de Paul à l'appui de cette affirmation. Les quatre citations choisies mettent en effet en avant l'initiative absolue de Dieu dans l'élection des membres de l'Église : « Il nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé » (Col 1, 13) ; « Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant par avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce » (Ep 1, 4-6) ; « Nous devons rendre grâces à Dieu à tout moment à votre sujet, frères aimés du Seigneur, parce que Dieu vous a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et la foi en la vérité » (2 Th 2, 13) ; « [Dieu] nous a sauvés et nous a appelés d'un saint appel, non en considération de nos œuvres, mais conformément à son propre dessein et à sa grâce » (2 Tm 1, 9).

[714] « Tous ont péché (…) et sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus ; Dieu l'a exposé instrument de propitiation … (en vue de remettre les péchés commis jadis) » (Rm 3, 23-25).

présente[715] (assistance divine pour nos âmes par le Saint Esprit) et la promesse de la gloire future[716].

Ce qui lui permet de conclure par la définition suivante de l'Église :

> L'Église est donc le corps des chrétiens, librement choisis comme ses membres par le Dieu Tout-puissant hors d'un monde pécheur pour être Ses Fils pardonnés, acceptés, dotés d'aide spirituelle et bénis de la promesse de la vie éternelle, non en vertu de leurs propres mérites mais selon son dessein inconnu mais très miséricordieux[717].

2° Les membres de l'Église

Plus loin, Newman pose la question de savoir qui sont les membres de cette Église. Il sait qu'une objection se dresse ici, venant surtout du côté calviniste, pour qui la prédestination concerne, non pas l'ensemble des membres de l'Église visible, mais ceux-là seuls qui iront au ciel. Newman connaît en particulier l'argumentation tirée d'un passage de l'Épître aux Romains : « Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Rm 8, 29-30). L'objection se présente sous forme de la question suivante :

> N'est-il pas dit dans l'Écriture que l'Église militante, comme on l'appelle (c'est-à-dire luttant sur terre), triomphera dans le ciel, que les élus, les choisis de Dieu seront finalement sauvés ? Comment donc tous peuvent-ils être reconnus membres de son Église indéfectible, qu'ils améliorent ou non leurs avantages, lorsque nous savons que c'est seulement par le fait de les améliorer que quiconque sera finalement sauvé ?[718]

Bref, cette identité entre l'Église militante et l'Église triomphante induit la tendance à chercher un critère ultérieur à celui de l'Église visible : « à première vue, nous pourrions être amenés à dire que ce sont les chrétiens authentiques et cohérents qui doivent être considérés membres de l'Église du Christ »[719].

Comme il l'avait fait dès le sermon 118 adressé aux fidèles de *Saint Clement's*, et encore récemment dans le sermon 164, Newman répond d'abord à partir des arguments de Sumner tirés des épîtres de Paul. Il fait allusion aux graves péchés des chrétiens de Corinthe et de Galatie, et déclare :

---

[715] « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils » (Ga 4, 6).

[716] « Ayant donc reçu notre justification de la foi nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ, lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu » (Rm 5, 1-2).

[717] *A.S.* I, p. 166.

[718] *A.S.* I, p. 168.

[719] *A.S.* I, p. 167.

> Pourquoi donc tous ceux-là sont-ils toujours appelés élus et membres de l'Église du Christ ? non en vertu de leur sainteté personnelle, certainement pas. Ils sont pourtant tous appelés choisis et bénis[720].

En d'autres termes, ceux qui, indépendamment de leur conduite, sont dotés des privilèges dont les textes précédents nous disent qu'ils sont accordés à l'Église de façon gratuite, ceux-là sont bien membres de l'Église. Newman voit d'ailleurs en ceci un argument indépendant des expressions utilisées par Paul. Demandant ce qu'est l'adoption dans l'Église du Christ, il répond :

> C'est un acte de la part de Dieu, non de notre part. C'est un acte de miséricorde libre et sans condition, préalable à notre foi ou repentir, antécédent et indépendant de notre sainteté personnelle[721].

Newman ajoute un troisième argument, assez semblable à celui par lequel, dans le sermon 164, il a pu interpréter récemment les prophéties relatives à la sainteté de l'Église sans donner à penser qu'un temps viendrait où l'Église serait totalement pure. De même qu'il avait alors interprété les paroles de l'Écriture comme désignant l'agir divin indépendamment de sa réception par l'homme, de même ici, dans l'élection, il distingue entre l'agir de Dieu et celui de l'homme :

> Le Dieu infini ne travaille pas à moitié. Il est complet et parfait en cela pour autant (*as far as*) qu'il s'agisse de Son œuvre. Il nous dote alors de la vie éternelle, le commencement de cette existence qui doit durer toujours. Il nous transporte d'un coup (*at once*) dans un nouvel état, un état de faveur. L'homme donc, pour autant qu'il s'agisse de la part de Dieu, est parfaitement et irrévocablement sauvé lors de sa première justification ; selon la volonté et l'action de Dieu, tous ceux qui sont choisis dans l'Église, tous ceux qui sont acceptés (justifiés), d'emblée (*at first*) sont sauvés[722].

Il n'y a donc aucune ambiguïté possible : l'œuvre de Dieu est parfaite, et non pas progressive en tant que telle. Vient ensuite la part de l'homme :

> Observez que j'ai dit : « pour autant qu'il s'agisse de l'œuvre de Dieu », car l'homme est ainsi constitué qu'il ne peut être réellement sauvé (bien sûr qu'il ne le peut) sans son propre concours et sa propre coopération ; et dès lors, en fait, un long temps, toute notre vie terrestre est nécessaire pour profiter des privilèges qui nous furent donnés promptement et dans leur plénitude par le Dieu Tout-puissant ; car *nous* sommes lents et imparfaits dans nos actes, tandis que Dieu bénit d'emblée ; et de là en plus, comme nous le savons trop bien, beaucoup sont non seulement lents à profiter de leurs avantages (car tous le sont), mais les perdent tout à fait par un attachement obstiné au péché[723].

---

[720] *A.S.* I, p. 168-169. A cet argument tiré des lettres de Saint Paul, Newman ajoute la parabole du filet qui ramène toutes sortes de choses, des bonnes et des mauvaises (cf. Mt 13, 47-48) ; ainsi que le discours sur la vigne, selon lequel beaucoup de branches (qui sont en effet dans le Christ) ne portent pas de fruits et seront jetées au feu (cf. Jn 15, 2-6).

[721] *A.S.* I, p. 168. Lorsque, au début du sermon suivant, Newman résume son argumentation, il emploie cette formule éclairante pour montrer que les élus ne sont pas seulement ceux qui font bon usage des privilèges : « nous devons recevoir les privilèges *avant* de pouvoir les utiliser » (*A.S.* I, p. 188).

[722] *A.S.* I, p. 168-169.

[723] *A.S.* I, p. 169.

Nous avons ici un parallèle avec les deux points de vue sur la doctrine théologique et ecclésiologique. Le point de vue défendu par Hawkins correspond à l'œuvre de Dieu considérée en elle-même. Le point de vue adopté par Newman dans sa vision du Royaume médiateur a pour sens l'œuvre de Dieu en tant que l'homme doit peu à peu se l'approprier. Le « déjà là » du Royaume correspond à l'œuvre divine ; le « pas encore », ou le devenir, dépend de l'assimilation ou de la coopération humaine. Newman maintient ensemble les deux aspects de la question.

Or, l'Église comme telle, en tant que définie par l'Écriture, se trouve du côté divin de la question. Elle ne semble pas elle-même mise en danger par la lenteur et le péché de ses membres. Cette idée ressort de l'interprétation que Newman fait du passage de l'Épître aux Romains cité plus haut. S'il est vrai que « tous sont choisis en vue du salut », mais que « tous ne sont pas finalement sauvés »[724], Newman n'y voit plus l'indication que beaucoup, faisant apparemment partie de l'Église, n'en faisaient pas réellement partie, d'après l'idée que ceux qui sont appelés ne peuvent plus tomber. Il implique plutôt que le langage scripturaire concorde avec une manière naturelle de parler :

> Qui dans une victoire s'attarde au nombre de ceux qui tombent dans le combat, et ne tient pas plutôt pour conquérant l'ensemble du corps qui s'est engagé ? Et ainsi l'Église militante et l'Église triomphante peuvent être estimées une seule et même (*one and the same*) [Église], lorsque nous observons de loin l'histoire de ce combat étendu que le Christ à travers beaucoup d'époques mène contre les puissances du mal. Nous détournons nos yeux du triste spectacle de ceux qu'une volonté perverse séduit pour leur destruction, nous regardons dans la foi vers le Christ, le Capitaine de notre salut, et vers ceux qui dans Sa puissance conquièrent avec Lui et avec Lui partageront le trône de Son triomphe (…) Nous sommes tous membres de l'Église indéfectible, non pas tous membres indéfectibles de l'Église »[725].

Newman considère donc que le texte de l'Épître aux Romains concerne non pas chaque individu, mais les membres de l'Église pris comme un tout, et par ailleurs, que Paul regarde la tendance naturelle de l'œuvre de Dieu pour nous dans le Christ, partant de l'élection et aboutissant à la gloire, abstraction faite des possibles chutes personnelles. Ainsi, l'identité entre l'Église militante et l'Église triomphante, décrite sous l'appellation d'Église indéfectible, est conçue par Newman de deux façons juxtaposées. D'une part, c'est l'unité d'un groupe humain, abstraction faite des exceptions. D'autre part, c'est l'unité du chef de ce groupe, en la personne du Christ, « Capitaine de notre salut ».

Newman propose donc une vision de l'Église conçue comme le corps de ceux que le Christ a rassemblés hors du monde pécheur et qu'il entraîne pour le ciel. Les membres de cette Église ne sont pas ceux-là seuls qui iront au ciel, mais tous ceux qui ont eu part aux privilèges

---

[724] *A.S.* I, p. 169.
[725] *A.S.* I, p. 169.

accordés à l'Église : pardon des péchés passés, assurance de la grâce présente et espérance de la gloire future.

Le don de Dieu accordé aux membres de l'Église est parfait, mais les membres, finis et pécheurs, ont besoin de temps pour s'approprier le don. Ils peuvent tomber, tandis que l'Église, ce corps dont ils sont tous membres, est réellement indéfectible.

c. Les moyens de grâce

Le sermon 169 a défini l'Église comme le corps de ceux qui ont reçu les privilèges de l'élection. Dans ce même sermon, Newman pose la question de savoir quand et comment ces grandes bénédictions nous sont données. Ainsi que plusieurs passages de l'Écriture l'attestent, c'est au baptême que Dieu « dote chaque génération successive de chrétiens, un par un, des bénédictions de Sa faveur et de Sa miséricorde, et les greffe et (en un sens) les absorbe dans le corps existant du Christ »[726]. Le raisonnement est le suivant : « tous ces privilèges dont on nous dit qu'ils sont donnés à l'Église inconditionnellement sont dans ces passages promis au baptême »[727]. L'identification entre les privilèges propres à l'Église selon les termes de l'Écriture, et ceux que l'Écriture attribue au baptême, signifie que le baptême est comme le lieu spirituel où naît l'Église.

Ainsi, tous les privilèges que l'Écriture reconnaît aux membres de l'Église se trouvent accordés à ceux-ci au moment de leur baptême. L'interprétation que Newman a donnée des termes de l'Écriture en distinguant l'agir de Dieu et celui de l'homme, enlève un obstacle à la reconnaissance de la régénération baptismale. Jusqu'ici, il évitait d'utiliser le terme de régénération pour le baptême, même si la réalité semblait acquise pour lui. Les sermons 168 à 170 sont plus explicites à ce propos[728].

---

[726] *A.S.* I, p. 166-167. Les textes d'Écriture sont les suivants : « le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (Ep 5, 25-26) ; « à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jn 3, 5 ; le Royaume de Dieu est identifié à l'Église) ; « poussé par sa seule miséricorde, [Dieu] nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint. Et cet Esprit, il l'a répandu sur nous à profusion, par Jésus Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle » (Tt 3, 6-7) ; « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps » (1 Co 12, 13) ; « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (Ga 3, 27) ; « Mais vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (1 Co 6, 11).

[727] *A.S.* I, p. 167.

[728] Dans le sermon 168, il dit : « pouvons-nous faire autrement que d'accepter avec reconnaissance le gage et le moyen qu'Il nous a donnés d'une nouvelle naissance en vue de la sainteté ? » (*P.P.S.* VII, p. 223). Dans le sermon 169, commentant l'expression de la lettre à Tite de bain de la régénération, Newman donne le synonyme : « le baptême régénérant » (*regenerating baptism*, *A.S.* I, p. 167). Le Sermon 170, résumant le Sermon 169, utilise également le terme : « La régénération dans le baptême est parfaite et complète dans l'intention divine, elle ne l'est pas en matière de fait » (*A.S.* I, p. 188). L'affirmation suivante, nouvelle, à propos du baptême, liée à la régénération, pourrait également avoir une origine patristique chez Newman : « c'est alors que Dieu répare pour eux les conséquences de la chute, et même qu'il les place dans un meilleur état que celui dans lequel l'humanité fut créée à l'origine » (*A.S.* I, p. 168).

Une fois admise la régénération baptismale, une question théorique se pose. Admettons que, en ce qui concerne l'œuvre de Dieu, l'acte de régénération soit définitif au moment du baptême, et que, du côté de l'homme, toute la vie soit requise pour l'appropriation personnelle de ce don. Qu'en est-il, dans cette perspective, des rites de la confirmation et de la Cène ? Ajoutent-ils quelque chose à la grâce du baptême ? Du côté de Dieu ? Du côté de l'homme ? Comment le jeune prédicateur de *Saint Mary's* en rend-il raison ?

1° La confirmation

Le sermon sur la confirmation comporte l'idée qu'il y aurait comme des degrés dans la participation aux privilèges du corps du Christ. Dans l'introduction, Newman écrit, par exemple, concernant le rite de la confirmation : « puisqu'il n'est que le complément (en un sens) de notre baptême, il ne requerra pas un long examen séparé »[729]. Plus loin, il parle, concernant la confirmation, d'une « plus pleine admission aux privilèges de l'Église donnée [aux enfants] », et dit que, après la confirmation, « on leur accordait communion (*fellowship*) entière avec le corps des croyants, et on leur permettait de se joindre à eux dans la communion (*communion*) de la Cène du Seigneur »[730]. Puisque, dans l'Église anglicane, la confirmation précède la première réception de la Cène, la « communion entière » dont il s'agit consiste-t-elle dès lors dans la participation à la Cène ? Newman n'est pas explicite sur ce point. Outre la Cène, les seules nouveautés dont il parle relativement à la confirmation concernent, d'une part, une reconnaissance publique par les enfants de l'obligation de vivre de façon digne du Christ, d'autre part, une ratification de la part de l'évêque :

> Ainsi, comme la confirmation est de la part des personnes confirmées une profession délibérée d'être chrétiennes, ainsi de la part de l'Evêque en tant que (l'organe et) le chef et la tête visible de l'Église est-ce une reconnaissance solennelle par toute l'Église elle-même qu'ils doivent être reconnus parmi ses membres[731].

On ne voit pas ici que la confirmation ajoute quelque chose dans l'ordre de la grâce. Il s'agit d'une reconnaissance publique de l'œuvre de la grâce accomplie lors du baptême, et, en ce qui concerne le confirmé, sa profession peut bien accroître en lui l'appropriation de la grâce baptismale, mais rien ne semble ajouté à cette grâce. Newman exprime très clairement d'ailleurs l'idée que la confirmation n'est pas un sacrement, et il en donne la raison :

> Le Christ ne nous l'a pas donnée comme un moyen de grâce[732], ni ne nous a commandé de la pratiquer. C'est une ordonnance de l'Église[733].

---

[729] *A.S.* I, p. 49.
[730] *A.S.* I, p. 50.
[731] *A.S.* I, p. 51.
[732] Il a ajouté entre parenthèses : « et il ne justifie pas comme le baptême » (*A.S.* I, p. 49). Plus loin, il inclut cependant la confirmation dans les premiers principes de la doctrine chrétienne dont parle l'Épître aux Hébreux, la confirmation y étant désignée par le terme de l'imposition des mains (cf. Hb 6, 2). C'est le fondement scripturaire à partir duquel Newman peut justifier le caractère permanent de la confirmation dans l'Église malgré le fait que le don de miracles n'accompagne plus cette imposition des mains. Plus loin, il

Toujours est-il que les expressions ci-dessus rapportées indiquent dans l'esprit du prédicateur l'idée que le baptême des enfants nécessite un complément auquel a pourvu l'Église par le rite de la confirmation. Il ne s'agit pas là d'un arrangement artificiel, mais d'une disposition fort naturelle. De là à y voir une institution intimement (puisque inévitablement) dépendante de la volonté du Christ de baptiser les enfants, il n'y a qu'un pas[734], comme l'indique le passage suivant, même si Newman ne le franchit pas :

> Indépendamment donc de la sanction que les Apôtres donnent à la confirmation dans l'Écriture, elle est une observance évidemment suggérée par la nature des choses[735]. De la même manière, si notre Sauveur ne nous avait pas donné le sacrement de baptême, nous aurions dû inventer quelque rituel pour recevoir les enfants dans l'Église, en conformité à Son désir exprimé en termes généraux que les enfants soient conduits à Lui, mais Il a décrété le baptême, de sorte que toute disposition de notre part est inutile. Il est aussi naturel que, lorsque les mêmes enfants parviennent à l'âge de comprendre, ils doivent reconnaître publiquement l'obligation de vivre de façon digne de ce Nom en lequel dans l'enfance ils ont été baptisés. Ici, le Christ n'a désigné aucun rite ; dès lors l'Église en a depuis les premiers temps utilisé un de sa propre initiative[736].

Ainsi, positivement, le rite de la confirmation est un complément naturel au baptême des enfants, il remonte aux origines de l'Église, il signifie et réalise une plus pleine admission aux privilèges de l'Église. Négativement, il n'est pas un sacrement au sens où « le Christ ne nous l'a pas donné comme un moyen de grâce ».

2° La Cène

Qu'en sera-t-il du sacrement de la Cène, auquel est entièrement consacré le dernier sermon de la série ? L'introduction de ce sermon confirme le sentiment que tout est donné au baptême, de sorte que l'on ne voit pas bien ce que pourrait apporter la Cène, sinon d'être un moyen de raviver constamment notre mémoire de la source des bienfaits :

> Le baptême regarde principalement vers les bénédictions elles-mêmes que la mort du Christ nous a obtenues, et qui sont conséquentes à l'acte du baptême, le pardon du péché, la promesse de la grâce divine pour changer nos cœurs, et l'espérance du ciel. Ainsi nous ne sommes baptisés qu'une fois, car une seule fois ces privilèges nous sont donnés et demeurent nôtres. Mais le sacrement de la Cène du Seigneur regarde davantage vers le passé que vers le futur ; il attire plus spécialement notre attention vers cette grande expiation

---

considérera la présence de miracles comme le signe, en l'absence d'un commandement du Christ, que les Apôtres avaient réellement le pouvoir de confirmer : « Philippe le diacre put baptiser, il n'avait pas le pouvoir de confirmer. Dès lors l'Église envoya les Apôtres Pierre et Jean. Ils imposèrent les mains aux convertis, et leur pouvoir de confirmer fut attesté par des dons miraculeux du Saint Esprit » (*A.S.* I, p. 52).

[733] *A.S.* I, p. 49. Par la suite, il en donne sommairement l'histoire à partir du livre des Actes. Il donne la raison suivante pour son introduction par les Apôtres : « Il semble que, lorsque les Apôtres prêchèrent, ils fixèrent généralement un certain temps pour tester la sincérité de leurs convertis, avant qu'ils ne soient reçus dans les privilèges entiers du corps chrétien » (*A.S.* I, p. 49).

[734] Nous exprimons ici l'idée que si l'on reconnaît la volonté du Christ que les enfants soient baptisés, on reconnaît, dans la logique de Newman lui-même, la volonté du Christ d'un rite de confirmation, attesté de surcroît par des miracles aux temps apostoliques.

[735] Il écrit entre les lignes : « elle est la suite naturelle du baptême des enfants » (*A.S.* I, p. 50).

[736] *A.S.* I, p. 50-51.

> elle-même, qui nous a gagné les privilèges, et [ce sacrement] étant une commémoration d'un acte passé, il est continuellement répété[737].

Il ne s'agit cependant que de la première considération de la Cène, la commémoration, dans l'action de grâce, de la mort du Christ et des bénéfices que nous en recevons. Si la Cène est un sacrement, c'est dans la mesure où « un sacrement est particulièrement un gage prescrit de la miséricorde de Dieu, le signe d'une promesse venant de Lui »[738]. Nous pouvons nous en convaincre par la considération suivante :

> Pourquoi dirait-il aux hommes de commémorer un événement en lequel ils ne sont pas intéressés et aux avantages duquel ils n'auraient pas leur part[739].

De plus, la forme du rite prescrit, consistant à manger et à boire, implique quelque chose au-delà du simple bienfait externe : « pourquoi participer à l'église à une bénédiction extérieure, à moins que ce ne soit un gage (*earnest*) de quelque chose au-delà ? »[740]. Newman semble hésiter à exprimer la bénédiction spirituelle accordée : « en le commandant, il nous transmettait, pour le continuer d'âge en âge, le miséricordieux message selon lequel, bien qu'Il soit distant et invisible, il n'était pas oublieux de sa promesse »[741]. C'est grâce à l'Écriture qu'il peut préciser en quoi consiste la promesse :

> Nous recevons le pain et le vin, c'est-à-dire (nous dit-on) le corps et le sang du Christ. Or manger le corps du Christ et boire Son sang, qu'est-ce que cela peut impliquer sinon le fait pour nous de devenir un avec Lui ? Notre substance doit être soutenue, nourrie, fortifiée par Sa substance, le sang de la vie (pour ainsi dire) de nos âmes doit être tiré de Lui. Donc, tout ce qu'il est nous le sommes. A-t-il souffert la colère de Dieu pour le péché ?, nous l'avons soufferte en Lui. Est-il ressuscité dans la faveur de Dieu ?, nous sommes nés en Lui à un état d'acceptation. Est-Il puissant auprès du Père ?, nous sommes puissants en Lui. Ses prières sont-elles efficaces devant le trône de la grâce ?, en tant que un avec Lui nous prions avec Lui et en Lui, et Il prie en nous. A-t-il le Saint Esprit sans mesure ? nous aussi, en tant que Ses membres, appartenant à Sa chair et à Son corps, nous avons l'Esprit[742].

Malgré sa force, ce langage laisse ouverte jusqu'ici la question de savoir si cette unité se produit, ou se consolide, *lors de* la Cène, ou si la Cène serait seulement le *rappel* d'une unité avec le Christ accordée aux baptisés. La suite du texte indiquera qu'il ne visait pas encore ici la communication de la grâce par la Cène. Newman fait mention de la nouvelle alliance, en des termes qui indiquent qu'il vise surtout la Cène en tant que *signe* de la fidélité de Dieu à ses promesses :

> Le vin est donc maintenant le signe et le gage de l'alliance de miséricorde de Dieu avec nous grâce au Christ, tout comme le sang des animaux sacrifiés fut un signe de faveur de la part de Dieu pour les Juifs – et (je puis ajouter) comme l'arc-en-ciel fut au déluge le gage d'une alliance de miséricorde temporelle avec toutes les créatures vivantes[743].

---

[737] *A.S.* I, p. 146.
[738] *A.S.* I, p. 147.
[739] *A.S.* I, p. 147.
[740] *A.S.* I, p. 147.
[741] *A.S.* I, p. 147.
[742] *A.S.* I, p. 147-148.
[743] *A.S.* I, p. 148.

Le troisième point de vue concerne la perception du sacrement de la Cène, en tant que « non seulement il nous promet la grâce, mais il nous communique aussi la grâce »[744]. Voilà une affirmation qui déclare une efficacité propre dans l'ordre de la grâce. On se souvient du refus de l'*ex opere operato* sous la plume de Walter Mayers. On trouve un souci semblable d'éviter l'automatisme sacramentel romain dans la manière dont Newman exprime sa vision de l'efficacité sacramentelle. Parlant du gage de Dieu qu'est le sacrement de la Cène, il dit, en effet :

> Non pas que, au moment même où il est reçu l'aide divine est nécessairement donnée, car nous ne savons rien concernant les temps et la manière dont Dieu visite nos âmes[745], mais la Cène du Seigneur est un tel moyen de grâce, une telle condition de grâce, qu'en y prenant part habituellement, dans l'ensemble (*on the whole*) nous recevons des influences spirituelles qu'autrement nous ne devrions pas (*should not*) recevoir ; nous devenons (on peut espérer) des chrétiens plus saints, plus éclairés, plus actifs, plus fermement enracinés que nous ne devrions l'être autrement[746].

Ainsi, Newman conçoit bien que, ultérieurement au baptême, nous continuons à recevoir « des influences spirituelles », et que le sacrement de la Cène les communique d'une manière spécifique (ce sont des influences « qu'autrement nous ne devrions pas recevoir »). Or, s'il est vrai que nous sommes dans la perspective du Royaume médiateur, de telles influences rejoignent d'une manière remarquable celles auxquelles il fait allusion dans les sermons qui en traitent. Si le baptême nous introduit dans ce Royaume, et de façon décisive, la Cène pourrait bien être à tout le moins un lieu important de communication des influences « médiatrices » dont le Christ gratifie ses sujets devenus un avec lui. L'idée ne peut pas en être loin.

Comment Newman justifie-t-il cette communication de la grâce par le sacrement de la Cène ? Par deux considérations principales. D'abord pour la simple raison que tout acte d'obéissance à Dieu est un moyen de grâce :

> Et cette miséricordieuse récompense de l'obéissance, nous pouvons le supposer, accompagnerait spécialement l'observance de ce rite, puisqu'il est de lui-même naturellement adapté pour impressionner l'âme par des pensées sérieuses et reconnaissantes[747].

---

[744] *A.S.* I, p. 148.

[745] Concernant le baptême, Newman avait écrit un passage de même portée : « Aucune question donc ne semble rester sinon au sujet du moment où a lieu la justification. Que les familles des chrétiens soient élues aux privilèges en vue du salut final a été montré, mais quand sont-elles conduites en cet état ? Maintenant, j'ai eu l'occasion dans un discours précédent d'observer que nous ne sommes pas en mesure d'enquêter dans une question de ce genre – quand un acte de Dieu prend place dans le ciel, comment il opère sur l'âme, nous ne pouvons le dire – mais pour ce qui nous concerne, et en adaptation à nos idées, Il a fixé un moment, et c'est le moment du baptême » (*A.S.* I, p. 170). Le discours précédent dont il s'agit devrait être le Sermon 166, *Sur la doctrine de la Trinité*, prêché juste avant la série sur les deux sacrements (cf. *A.S.* I, p. 170, note 11).

[746] *A.S.* I, p. 148-149.

[747] *A.S.* I, p. 149.

Ensuite et surtout, parce que l'Écriture décrit la Cène comme « un acte de communion dans les privilèges de l'évangile »[748]. Le discours sur le pain de vie en saint Jean[749], lorsqu'il est mis en rapport avec les paroles de l'institution, ne peut manquer d'y projeter une lumière lorsque l'on s'interroge sur la Cène comme moyen de grâce :

> Le discours précédent explique la prescription ultérieure, ce qui était d'abord un mode figuratif de parler, adopté pour sa force et son caractère impressionnant, ceci (c'est évident) Il l'a par la suite incorporé et perpétué en Son Église dans la forme d'un rite religieux. Dans le commandement Il nous dit que prendre part au pain et au vin, c'est prendre part à son corps et à son sang, dans le discours précédent, que prendre part à son corps et à son sang, c'est être un avec Lui, avoir la vie, la vie éternelle, être soulagé de la faim et de la soif spirituelles, et recevoir la promesse d'une résurrection. Donc, manger le pain et boire le vin est accompagné de la concession (*the grant*) de ces hauts privilèges[750].

Ces dernières paroles sont fortes : dans la Cène, sont accordés les hauts privilèges dont parle le discours sur le pain de vie, c'est-à-dire, en particulier, la vie même du Christ. Peut-on imaginer moyen de grâce plus considérable ?

Enfin, si le sacrement du baptême était déjà reconnu comme le fondement de la communion des saints, Newman estime que le terme de communion appliqué à la Cène comporte une valeur supérieure de fraternité entre les chrétiens :

> Comment peut-il en être autrement ? Etant un avec Lui, nous devons être un les uns avec les autres (…) bien que dans le baptême, comme St Paul nous le dit, nous sommes tous inscrits sur le rouleau et la liste des chrétiens qui composent l'Église élue du Christ, cependant l'acte extérieur ne montre pas ceci[751]. Tandis que dans le sacrement de la Cène du Seigneur nous partageons réellement le même pain et la même coupe en signe de notre union commune en notre Sauveur[752].

Pour évaluer la progression de la pensée de Newman concernant les sacrements, rappelons la perspective générale offerte par le thème scripturaire du Royaume médiateur. Le baptême y introduit. Newman l'affirme depuis janvier 1825. Cependant, il fait droit désormais à un double point de vue sur la doctrine du Royaume médiateur. Dans la mesure où ce Royaume est celui-là même de Dieu, le baptême accorde d'emblée la nouvelle naissance. La

---

[748] *A.S.* I, p. 149. Les textes avancés sont les suivants : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? » (1 cor 10, 16) ; « tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12, 13).

[749] « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6, 53-56).

[750] *A.S.* I, p. 149-150.

[751] C'est par cette allusion à la fraternité chrétienne baptismale que Newman avait terminé son dernier sermon sur le baptême, comme l'indique par exemple ce passage : « Nous sommes tous unis les uns aux autres par des liens plus solides que ceux de simple relation naturelle, nous sommes nés de Dieu, nous sommes membres du Christ, nous sommes tous égaux ici, et nous n'osons pas faire les seigneurs les uns devant les autres (…). Que votre première pensée en voyant un étranger, soit en société dans l'occupation de la vie, soit sur le chemin, soit : 'Il est un chrétien, un frère racheté par le même précieux sang qui m'a lavé' » (*A.S.* I, p. 190).

[752] *A.S.* I, p. 150.

régénération baptismale est désormais une doctrine acquise pour Newman. De ce point de vue, on ne voit pas bien ce que d'autres rites pourraient ajouter à cette plénitude. Dans la mesure où l'homme qui est le sujet du Royaume est un être en croissance, pécheur de surcroît, la grâce opère progressivement. On peut dire que ce second point de vue est la condition de possibilité théorique de tous les moyens de grâce, en ce compris les rites de l'Église.

Les sermons sur la confirmation et sur la Cène montrent que Newman cherche à penser la spécificité de ces deux rites. Le premier est un complément du baptême, il permet une participation plus plénière aux privilèges de l'Église. Le second est considéré comme participation, dans l'ensemble, à la vie du Christ. Le rite de la Cène est reconnu ici comme un lieu important de cette grâce pour les baptisés. Nous y recevons des influences qu'autrement nous ne recevrions pas.

Comment éviter alors l'impression que ces divers rites ont tous la même fonction, et que, du moins, le baptême et la Cène font double emploi, puisqu'ils ont la même source et procurent les mêmes privilèges ? S'il est permis de prolonger le double point de vue de Newman sur la doctrine au-delà de ce que lui-même en dit, n'est-on pas amené à formuler l'hypothèse que, alors que le baptême apparaît comme le sacrement qui nous introduit d'emblée et définitivement dans le Royaume éternel de Dieu, la Cène, si elle a un sens, pourrait être davantage perçue comme le sacrement particulier de la *croissance* en grâce, et donc comme le moyen de grâce par excellence pour les baptisés, étant donné ce que l'Écriture nous en dit ?[753]

d. L'Église catholique et apostolique

Il a surtout été question de l'Église considérée, selon les termes de l'Écriture, comme le corps des élus aux privilèges évangéliques accordés au baptême. Il s'agissait donc d'une définition baptismale de l'Église. De même que la considération du baptême en tant qu'il accorde la totalité des privilèges chrétiens posait la question de la raison d'être de la confirmation et de la Cène (ainsi que de tout autre moyen de grâce), de même, la définition baptismale de l'Église pose la question des autres réalités visibles de l'Église telles que Newman les a énumérées, par exemple, dans le sermon 157 : un ministère apostolique, une discipline ecclésiale. Depuis qu'il est curé de *Saint Mary's*, Newman ne semble pas avoir proposé la doctrine de l'Église catholique et de la succession apostolique. Il en est quelque peu question dans le sermon 171 sur la confirmation.

---

[753] Etant donné l'ampleur du sujet de l'ecclésiologie, il nous faut malheureusement laisser ici la progression de la pensée de Newman sur les sacrements. Le fait que les sermons sur le baptême et sur la confirmation seront utilisés durant les années suivantes atteste que sa pensée a atteint une maturité sur ces points, ce qui n'empêche pas des sermons ultérieurs sur le baptême d'exprimer avec plus de vigueur et de précision le même enseignement ou ses conséquences. Quant au sermon sur la Cène, il ne sera plus prêché ; d'autres sermons en prendront le relais, signe probable que sa pensée évolua encore (sur cette question, voir HÄRDELIN A., *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, Uppsala, 1965).

1° Séparation de l'Église et de l'État

On y retrouve son souci de séparer l'Église de l'État, du moins en ce qui concerne sa fondation :

> Or c'est notre grand privilège, mes frères, d'être membres de cette Église une, Catholique et Apostolique (ainsi que l'appelle la profession de foi) que les Apôtres ont fondée ; non pas seulement des membres d'un système religieux relié accidentellement à la constitution du pays (bien que ceci elle le soit aussi) car il s'agit là d'une pauvre louange comparée à la haute excellence de notre Église en tant que substantiellement l'œuvre d'hommes enseignés du ciel[754].

2° Deux définitions superposées de l'Église ?

Une question se pose ici, quel rapport Newman établit-il entre la définition scripturaire de l'Église centrée sur les privilèges évangéliques et cette vision de l'Église en tant que l'œuvre des Apôtres, « le corps organisé des chrétiens associé par certaines règles et formes de culte »[755] ? Newman superpose-t-il deux définitions de l'Église sans chercher à les harmoniser ? On ne voit pas, en effet, ce que les diverses structures et formes selon lesquelles l'Église a été instituée ajoutent à la définition de l'Église centrée sur les privilèges baptismaux.

3° Le rôle de l'évêque

Cependant, traitant de la confirmation, Newman définit la fonction de l'évêque en ces termes :

> Il ne reste qu'à expliquer pourquoi l'évêque confirme. En vérité il n'y a qu'un seul gouverneur et pasteur en chaque Église, et c'est l'évêque ; il est[756] le représentant du Christ, personne (strictement parlant) ne peut être admis dans la société des chrétiens sans son consentement formel. Proprement, tout enfant devrait être baptisé par l'évêque. Mais comme cela serait impossible, les évêques depuis les premiers temps confiaient la fonction de baptiser aux presbytres (ou prêtres) et diacres, se réservant le pouvoir de ratifier ce qui fut fait pour eux par leur clergé, en confirmant toujours eux-mêmes ceux qui avaient été ainsi baptisés[757].

L'évêque est donc reconnu comme possédant la fonction d'admettre dans l'Église, et donc, par là, de faire entrer dans les privilèges évangéliques. Son titre principal est d'être

---

[754] *A.S.* I, p. 48.

[755] *A.S.* I, p. 48.

[756] Au lieu du passage commençant par les mots « En vérité » et se terminant par « il est », Newman avait d'abord écrit, puis supprimé : « Le fait est, selon la théorie (pour ainsi dire) du système de l'Église, l'Evêque étant l'unique tête visible de la Société [en interligne : « Église »] (pour le compte de l'unité) et en un sens » (cf. *A.S.* I, p. 51, note 16). Plutôt que de se couvrir derrière une théorie, qui n'engagerait pas son propre assentiment, Newman adopte un langage réaliste (« en vérité, il n'y a… »), qui indique sa propre conviction de la vérité de cette « théorie ». Par ailleurs, il a préféré renvoyer la mention de l'évêque comme « tête visible » à un passage ultérieur, déjà cité : « Comme donc la confirmation est de la part des personnes confirmées une profession délibérée d'être chrétiens, ainsi de la part de l'Evêque comme (l'organe et) le gouverneur et la tête visible de l'Église est-ce une reconnaissance solennelle par toute l'Église elle-même qu'ils doivent être reconnus parmi ses membres » (*A.S.* I, p. 51).

[757] *A.S.* I, p. 51.

« gouverneur et pasteur » de son Église. A ce titre, pour les fidèles il est, d'une part, « le représentant du Christ », d'autre part, « le gouverneur et la tête visible de l'Église »[758]. Voilà des titres considérables, qui laissent deviner que la personne de l'évêque pourrait être le point d'intersection entre les deux conceptions de l'Église, dans la mesure où il a reçu autorité pour admettre aux privilèges évangéliques. Cependant, la question demeure de la tension qui peut résulter de ces deux conceptions[759]. Et celle de leur articulation.

4° L'Église enseignante

Newman reconnaît à l'Église un rôle dans l'ordre de l'enseignement. Il transmet cette conviction aux fidèles de *Saint Mary's*. Au début du 5e sermon de la série, *Sur la confirmation*, revenant sur le sermon précédent, intitulé *Le baptême des enfants en tant que la pratique de l'Église*, il indique ce qu'il y a affirmé dans la formule suivante : « L'Écriture est un guide de notre foi, l'Église en est un autre »[760]. Voilà une affirmation qui a pu dérouter plusieurs de ses auditeurs[761].

De quoi a-t-il parlé dans le sermon précédent ? Il ne semble pas exact de penser qu'il a, purement et simplement, exposé publiquement les idées développées un an auparavant dans l'essai sur le baptême des enfants adressé à ses sœurs[762]. Le sermon a plutôt été un examen des mots de la liturgie du baptême. En quoi la liturgie peut-elle avoir valeur d'autorité doctrinale pour Newman ? Est-ce que, comme Walter Mayers, il estimerait que la sanction accordée par les réformateurs anglais aux textes de la liturgie serait une garantie de la doctrine qui y est exprimée ? Dans ce cas, il devrait leur donner, comme Mayers, le sens que les réformateurs leur ont donné. La liturgie moderne du baptême fait plutôt autorité dans la

---

[758] *A.S.* I, p. 51.

[759] La question à laquelle on songe ici est celle qui résulte du devoir d'unité avec les pasteurs de l'Église. Quel rapport entretient-il avec la participation aux privilèges baptismaux ? Jusqu'ici cette question n'est pas apparue pour elle-même.

[760] *A.S.* I, p. 47.

[761] « Si étrange bien souvent, même pour des chrétiens bien informés, est une vérité que tous devraient sentir, que je ne devrais pas être surpris du tout si certains de ceux qui m'ont entendu ne sont entrés que partiellement dans le sens et la convenance de cette remarque. Que l'Écriture en effet soit un guide de notre foi religieuse, est une vérité si fondamentale, que personne, je peux espérer, ne peut manquer de le comprendre (…) mais comment l'Église est-elle un guide ? Que veut-on dire en disant qu'elle est un guide ? Quelle autorité a-t-elle ? Ceci n'est pas si clair pour la généralité des chrétiens de ce pays, et à l'époque actuelle » (*A.S.* I, p. 47).

[762] Il manque à ce sermon les dix pages centrales, où se trouvait le corps du texte. L'éditeur pense qu'il doit être « l'affirmation publique de ce qu'il a mis en œuvre dans un texte privé pour ses sœurs l'année précédente » (*A.S.* I, p. 187). Mais sur le plan du contenu, alors que le texte écrit pour ses sœurs était consacré principalement à l'opinion des Pères et accessoirement à celle des modernes, Newman écrit à la fin de ce sermon, dans la partie conservée : « Exposer les mots réels de l'Église chrétienne ancienne ne fut pas possible, de sorte que je me suis limité aux déclarations de l'Église moderne » (*A.S.* I, p. 189). Et l'introduction du sermon suivant, qui revient sur ce sujet, indique assez clairement qu'il y a parlé surtout de la liturgie moderne du baptême. Il écrit d'abord : « même si nous n'avions pas le Nouveau Testament pour nous montrer ce que les Apôtres ont réellement écrit, cependant, par les rites mêmes et les cérémonies, les services et la discipline de cette société ou Église, pris indépendamment des écrits des Apôtres, nous gagnerions une notion très juste de la volonté et de l'intention de l'enseignement réel des Apôtres » (*A.S.* I, p. 48). Et il ajoute encore : « Il y avait une autre raison pour que je me réfère au service baptismal le dimanche précédent » (*A.S.* I, p. 48).

mesure même où elle remonte en droite ligne à l'Église apostolique. Tel est le sens de la comparaison suivante. Supposons que nous ne possédions aucun témoignage historique concernant les bâtisseurs de l'église *Saint Mary the Virgin's* où Newman prêche,

> le bâtiment lui-même nous dirait beaucoup sur eux (…). Je dis que par le fait même du bâtiment lui-même qui est devant nos yeux, nous devrions conclure que les individus à qui nous le devons étaient des hommes pieux, riches, doués en certaines règles d'art et dotés de hauts pouvoirs de pensée[763].

Il en irait de même, quand bien même nous ne posséderions pas le Nouveau Testament, relativement à « la société des chrétiens en tant que corps politique ou corporatif, dont les Apôtres ont les premiers établi la constitution il y a 1700 ans, (l'Église de Dieu comme on l'appelle dans l'Écriture) » :

> Nous devrions, par les rites mêmes et les cérémonies, par les services et la discipline de cette société ou Église, considérés indépendamment des écrits des Apôtres, obtenir une idée très juste de la volonté et de l'intention, de l'enseignement véritable des Apôtres[764].

On le voit donc, ce que Newman recherche, c'est l'intention et l'enseignement, non pas des réformateurs à l'époque moderne, mais des fondateurs de l'Église chrétienne. Et le moyen par lequel il estime pouvoir y accéder, outre l'Écriture[765], se trouve être « nos formes de culte, nos prières, nos coutumes, nos credo » dans la mesure où « soit ils sont ceux que les amis eux-mêmes et les compagnons des Apôtres ont institués, soit ils sont assez correspondants à la lettre même de leurs institutions »[766]. La preuve de cette ancienneté est bien sûr requise. Si elle ne peut être produite dans un sermon, Newman prend soin d'indiquer que, « en tant que question d'histoire, la preuve n'en est pas plus difficile que celle des circonstances sous lesquelles et l'époque en laquelle les édifices de cette ville ont été érigés »[767].

C'est précisément cette ancienneté dans l'Église, ou « antiquité », non seulement de la pratique du baptême des enfants, mais de la doctrine justifiant la pratique, qui est une garantie, même indépendamment du témoignage de l'Écriture :

> Le fait même que la société religieuse ainsi établie par les apôtres, ou Église, ait toujours, depuis les premiers âges du christianisme jusqu'à aujourd'hui, baptisé les enfants, serait une garantie pour que nous fassions de la sorte, même si l'Écriture ne soutenait pas positivement la pratique[768]. Et la raison que l'Église a toujours donné pour les baptiser, à savoir que notre nature elle-même est corrompue et sous la colère de Dieu, même depuis notre naissance, nous serait une preuve de la doctrine du péché originel, même si l'Écriture n'avait pas dit un mot sur cette doctrine. Mais l'Écriture en parle ; de la sorte (comme je viens de le dire), nous avons deux autorités à la fois pour la pratique et pour le fondement de la pratique du

---

[763] *A.S.* I, p. 47.
[764] *A.S.* I, p. 48.
[765] « Car où pouvons-nous mieux ou plus naturellement rechercher un exposé précis de ce que le Christ et Son Saint Esprit ont enseigné aux Apôtres, que dans les mots mêmes écrits par ces Apôtres, les livres du Nouveau Testament ? » (*A.S.* I, p. 47)
[766] *A.S.* I, p. 48.
[767] *A.S.* I, p. 48.
[768] Newman a inséré à cet endroit, probablement plus tard, la question : « trop fort ? » (cf. *A.S.* I, p. 48).

> baptême des enfants. L'Écriture est une autorité ; l'usage de l'Église (bien que pas aussi principal) en est une autre. Beaucoup plus pourrait être dit sur le sujet[769].

C'est ici peut-être que se trouve le rapport le plus évident avec l'essai sur le baptême des enfants adressé à ses sœurs l'année précédente. La fréquentation des écrits des Pères occasionnée par cet écrit semble avoir infléchi sa découverte relative à la fonction d'enseignement de l'Église en direction de ce qui, dans la vie de l'Église, peut se révéler d'origine apostolique. C'est le critère de l'ancienneté, ou de l'antiquité, comme Newman l'appellera bientôt. A ce titre, l'Église d'Angleterre peut se targuer d'une liturgie, de coutumes et de professions de foi ayant une origine apostolique. Là se trouve une garantie suffisante de l'apostolicité de ses pratiques et de ses doctrines[770]. Par ailleurs, Newman avance, presque malgré lui, l'idée que, ainsi considérée, la liturgie n'enseigne pas seulement la doctrine, mais elle suffit à la prouver. Il n'éprouve même plus le besoin d'ajouter : pour autant que l'Écriture ne dise pas le contraire, comme si cette condition était nécessairement remplie. Ce qu'enseigne la liturgie de tous les temps de l'Église ne semble pas pouvoir aller contre l'Écriture.

A travers ces sermons sur les deux sacrements, Newman est parvenu à une étape importante de sa réflexion sur les moyens de grâce. Il a résolu les difficultés scripturaires relatives à la régénération baptismale, tout en admettant la croissance en grâce et la possible défaillance des élus. Il est difficile de ne pas voir dans cette évolution l'effet conjugué d'un *a priori* favorable accordé à la pratique traditionnelle que confirme l'Écriture (sermons 121 sur l'Église visible et 144 sur le baptême des enfants), d'une découverte de l'unanimité des Pères à fonder cette pratique sur le passage problématique de Jn 3, 5 sur la nouvelle naissance (dans les *Remarques sur le baptême des enfants*), et de la critique de Hawkins sur le Royaume médiateur (suite au sermon 160 sur le Royaume médiateur).

L'enjeu nouveau de cette réflexion semble avoir été de rendre raison explicitement de l'apport des autres moyens ecclésiaux de grâce, et singulièrement de la Cène. Cette dernière communique la vie même du Christ. Parallèlement, sur le plan de la nature de l'Église, l'enjeu est de rendre raison des structures ecclésiales dans le contexte d'une définition baptismale de l'Église. Si l'Église est définie comme « le corps des chrétiens, librement choisis comme ses membres par le Dieu Tout-puissant hors d'un monde pécheur pour être Ses Fils pardonnés, acceptés, dotés d'aide spirituelle et bénis de la promesse de la vie éternelle, non pour leurs propres mérites mais selon son dessein inconnu mais très miséricordieux »[771], la considération

---

[769] *A.S.* I, p. 48.

[770] Un an et demi plus tard, Newman consacrera une série de sermons à la liturgie, afin d'en retirer, par implication, tout un enseignement doctrinal et moral. Il le fera d'après la conviction de l'origine apostolique de la liturgie ainsi exposée.

[771] *A.S.* I, p. 166.

de l'Église comme « corps organisé des chrétiens associé par certaines règles et formes de culte »[772] relève-t-elle de l'*esse* de cette Église ou de son *bene esse* ? En d'autres termes, quel rapport l'attachement à la structure apostolique de l'Église peut-il entretenir avec la grâce ? Cette problématique va peu à peu acquérir une urgence pastorale et politique qui va la rendre tangible.

[772] *A.S.* I, p. 48.

IV. Implications pastorales et politiques d'une ecclésiologie High Church

1. Le creuset de l'affaire Peel (février 1829)

a. Keble, Froude et Wilberforce

Durant l'année 1828, Newman est entré en termes plus familiers avec John Keble, celui qu'il a toujours admiré sans le connaître. Keble s'était présenté comme candidat à l'élection d'un nouveau prévôt. Dans la lettre que Newman lui écrivit, le 19 décembre 1827, pour lui expliquer pourquoi il voterait pour Hawkins, et non pour lui, apparaissait le fait qu'ils ne se connaissaient pas :

> J'ai eu peu d'occasions d'avoir le plaisir et l'avantage de votre société, et je soupçonne plutôt, bien que je puisse être dans l'erreur, que, si je vous connaissais mieux, je vous trouverais ne pas approuver les opinions, les objets et les mesures auxquels mon tour d'esprit m'a conduit à donner mon assentiment[773].

Un rapprochement va se produire, auquel le souvenir de sa sœur Mary ne sera pas étranger. Le 1er février suivant, Newman écrit à Keble pour le remercier de lui avoir envoyé un exemplaire de son ouvrage, *The Christian Year*, un recueil d'hymnes composées pour les diverses époques de l'année liturgique, publié l'année précédente, et qui deviendra célèbre dans l'Église d'Angleterre. Cette composition sera liée pour Newman au souvenir de sa sœur :

> (Vos hymnes) furent la consolation de ma chère sœur durant la courte maladie qui nous l'emporta. Elle nous dit qu'elle avait été capable d'en répéter mentalement certaines, qu'elle avait confiées à sa mémoire, durant des heures de souffrance intense ; et lorsqu'elle était plus à l'aise elle m'écouta en répéter des parties avec grand plaisir. Personne ne peut entrer pleinement dans leur signification sinon ceux qui ont été dans une profonde affliction, et votre présent sera pour moi le souvenir d'un temps de tristesse, dont je ne saisis toujours pas maintenant l'étendue, mais aussi d'un réconfort indicible[774].

Ainsi qu'en témoigne leur correspondance mutuelle, Newman est en fort bons termes avec R. H. Froude et R. Wilberforce, tous deux disciples de Keble, devenus *Tutors* vers Pâques 1828. Il n'est pas nécessaire de rappeler que Froude contribua plus que tout autre au rapprochement entre Newman et Keble. Quant à Wilberforce, le fait qu'il avait une haute opinion de ce dernier, et qu'il en faisait part à Newman, apparaît, par exemple, dans cette courte lettre du 1er janvier 1828, consacrée à sa décision de vote, longtemps suspendue :

> J'en suis arrivé à une conclusion en faveur de Keble. Je n'ai pas le temps de vous expliquer mes raisons ; mais, pour faire bref, ce fut l'*effet*, que, je m'en souviens, Keble a produit uniformément par tout ce qu'il a fait, tant au Collège qu'à l'Université[775].

---

[773] *L.D.* II, p. 44.
[774] *L.D.* II, p. 55.
[775] *L.D.* II, p. 46.

A partir du 1er juillet suivant, apparaissent les premiers signes de relations familières avec Keble. Peu avant cette date, ce dernier lui écrit : « J'ai pensé depuis tout un temps à réclamer votre promesse de venir nous voir »[776]. Cette rencontre aura lieu le 14 juillet. Sur le journal qui le mentionne, Newman écrira : « Ce fut le premier symptôme de notre intimité croissante »[777]. Cette proximité nouvelle de Newman avec Froude, Wilberforce et Keble, va s'affermir au début de l'année 1829, lors de « l'affaire Peel », qui sera la première intervention de Newman dans une question d'ordre politique. Cette affaire sera aussi le symbole d'une divergence d'opinion entre Newman et les noétiques d'Oriel.

b. L'affaire Peel

L'émancipation politique des catholiques (appelée « *Catholic Emancipation* ») était à l'horizon de la politique religieuse anglaise durant le premier quart du dix-neuvième siècle, suite à l'annexion de l'Irlande à la Grande Bretagne, le 1er janvier 1801. L'enjeu était celui du droit des catholiques de siéger au Parlement, rendu impossible de fait par l'obligation de prêter un serment de nature protestante. Le camp libéral, minoritaire, était favorable à l'émancipation. Newman croit avoir d'abord pris position dans ce sens :

> Je pense qu'en 1828 ou 1827 j'avais voté dans la minorité, quand la pétition adressée au Parlement contre les revendications des catholiques fut présentée à la Convocation[778].

Newman, à ce moment, était favorable à l'émancipation des catholiques, en raison, principalement, semble-t-il, de ses idées anti-érastiennes :

> Je le fis surtout d'après les idées qui m'étaient suggérées par les *Letters of an Episcopalian*. J'avais aussi de l'aversion pour les fanatiques (*bigoted*) « orthodoxes à deux bouteilles » comme on les appelait odieusement[779].

La majorité des membres de la Convocation étaient, en effet, des conservateurs (*Tories*), naturellement opposés à l'émancipation des catholiques[780]. Le représentant (ou membre) de l'Université au Parlement était, depuis 1817, sir Robert Peel, secrétaire d'État du Duc de

---

[776] *L.D.* II, p. 78.
[777] *L.D.* II, p. 88.
[778] *Ap.*, p. 14. La « Convocation » de l'université d'Oxford « est la chambre composée des membres des corporations de l'Université ; elle joue le rôle d'un sénat ou d'un Parlement » (*Ap.* (fr.), p. 138).
[779] *Ap.*, p. 14.
[780] Dans sa note sur l'Église d'Angleterre composée pour l'édition française de l'*Apologia*, après avoir décrit les trois puissants partis minoritaires de cette Église, l'anglo-catholique, l'évangélique et le libéral, Newman décrit les *Tories* comme formant le parti de l'ordre, et explique : « aux yeux du monde, leur caractère principal est d'être les avocats d'*un Etablissement* et de *l'Etablissement*, et ils sont plus ardents pour la conservation d'une Église nationale que soucieux des croyances que cette Église nationale professe ». C'est plus qu'un parti : « Ils constituent la masse de l'Église ». Il explique aussi la raison du mépris avec lequel certains d'entre eux étaient parfois regardés par les trois autres partis : « Ceux qui occupaient des positions élevées dans de grandes villes ont été conduits à des habitudes de pompe et de hauteur, et se sont vantés d'une minutieuse orthodoxie qui devenait froide et presque dénuée de vie intérieure. Ces pasteurs indulgents pour eux-mêmes ont reçu depuis longtemps le surnom railleur « d'orthodoxes à deux bouteilles », comme si leur plus grand zèle religieux se manifestait en buvant du vin de Porto à la santé de 'l'Église et du roi'. Ces pompeux dignitaires de grandes paroisses dans les villes ont été surnommés aussi l'école ou l'Église 'haute et sèche' » [*high and dry*] (*Ap.* (fr.), p. 564-566).

Wellington, lequel était premier ministre au début de l'année 1829. Peel avait toujours été opposé à l'émancipation des catholiques. Cependant, fin 1828, du fait que Daniel O'Connell, un politicien catholique, ait été élu au Parlement pour le canton irlandais de Clare dans un climat de vive revendication de la part des catholiques irlandais, Peel changea soudain son fusil d'épaule. Il parvint à convaincre le premier ministre que l'Angleterre se trouvait devant le dilemme suivant : accorder l'émancipation politique aux catholiques ou risquer une guerre civile en Irlande. En conséquence de son changement de politique, Peel envoya une lettre de démission au vice-chancelier d'Oxford, qui fut lue à la Convocation le 5 février 1829[781]. Il se représenta cependant une semaine plus tard en vue d'être réélu[782].

Entre-temps, Hawkins s'était rendu à Londres afin de prendre des mesures pour favoriser une réélection de Peel comme membre du Parlement pour Oxford. Le 9 février, Newman écrit dans son journal : « le prévôt est revenu de Londres », à quoi il ajoutera plus tard entre parenthèses :

> Ceci est important car c'est maintenant qu'il prit une ligne personnelle, ne pensant pas à nous, mais s'avançant avec des soutiens hors du collège, ou du moins sans le *Common Room*, en faveur de M. Peel[783].

Le 14 février, un groupe d'opposants à Peel choisit de présenter un autre candidat, sir Robert Inglis. Newman, qui mène une campagne pour le moins décidée en faveur de ce dernier, écrit le 17 février à sa sœur Harriett, une lettre qui indique l'enjeu de sa position :

> Malheureusement, notre prévôt intriguant (*meddling*) venait alors de rentrer de Londres, où des hommes d'Oxford, surtout des juristes libéraux, étaient favorables à Peel. Il forma soudain un comité à Londres, et (…) commença une campagne électorale active. Le parti opposé à la réélection de Peel consistait en presque tous les *Tutors* des collèges et *Fellows* résidents *connus* à Oxford – mais ils s'accordaient sur un point seulement, divergeant quant à leur vision de la question catholique, mais estimant tous que M. Peel est indigne de représenter un corps religieux, loyal, non politique, dont il avait, sous l'une ou l'autre forme, plus ou moins trahi les intérêts[784].

c. Enjeu ecclésial ?

Il n'est pas facile de comprendre les raisons du zèle avec lequel Newman a combattu la réélection de Peel. D'après l'*Apologia*, elles étaient « académiques, pas du tout ecclésiastiques ou politiques »[785]. Les lettres de l'époque permettent de nuancer ce

---

[781] Il écrivait, notamment : « *I cannot doubt that the resistance which I have hitherto offered to the claims of the Roman Catholics has been one of the main grounds upon which I have been entitled to the confidence and support of a very large body of my constituents ; and…I consider myself bound to surrender to the University without delay the trust which they have confided in me* » (*L.D.* II, p. 117, note 2).

[782] Plus tard, Newman expliquera cette attitude de la façon suivante : « *the members for Oxford, when once elected, were elected for life – but Sir Robert* vacated *his seat,* in order *that he might begin afresh, and thus show that the university was favorable to Catholic Emancipation* » (*L.D.* II, p. 125).

[783] *L.D.* II, p. 121.

[784] *L.D.* II, p. 122.

[785] *Ap.*, p. 14.

jugement[786]. Il est vrai que son attitude n'était pas ecclésiastique ou politique au sens où il aurait été vivement opposé à l'émancipation des catholiques. Dans une lettre à Samuel Rickards datée du 6 février, il avait écrit en effet :

> Hier, une Convocation s'est tenue pour pétitionner contre les revendications catholiques. La majorité en faveur de la pétition fut supérieure à trois pour un – l'an dernier, elle n'atteignait pas deux pour un. Voilà qui est viril et je l'apprécie ; - en particulier parce que M. Peel avait écrit pour dire qu'il changeait d'avis et renonçait à son siège. Je n'étais pas pour la pétition, mais je souhaite vivement éjecter P[eel]. (…) Ce n'est pas *pro dignitate nostrâ* d'avoir pour membre [du Parlement] un rat. Quant au fait que la question [de l'émancipation] passe, je me sens indifférent. Les clameurs des catholiques ne sont que le développement accidentel de la jalousie que doit éprouver l'Irlande envers un pays qui lui a volé son Parlement et son indépendance. Ce n'est pas une question religieuse[787].

Newman n'était donc ni favorable ni opposé à la pétition contre l'émancipation des catholiques, qui, pour lui, « n'est pas une question religieuse ». Avant tout, il semble vouloir sauver l'honneur de l'université. Comme le dira donc l'*Apologia* à juste titre, il considérait

> que M. Peel avait pris l'université par surprise ; que ses amis n'avaient aucun droit de nous demander de faire demi-tour sur-le-champ, et de nous exposer à l'imputation d'opportunisme (*time-serving*) ; et qu'une grande université ne devrait pas être malmenée, même par le grand duc de Wellington[788].

Pourquoi l'honneur de l'université tient-il plus à cœur à ce pasteur que la tolérance religieuse ? L'allusion au duc de Wellington comporte une implication ecclésiologique que ne signale pas l'*Apologia*, mais qui apparaît dans plusieurs lettres. Ainsi, le 1er mars 1829, lendemain de la défaite de Peel, il écrit une lettre à sa mère avec des sentiments de triomphe qui en indiquent l'importance ecclésiale :

> Nous avons réalisé une victoire glorieuse. C'est le premier événement public auquel j'ai pris part, et je remercie Dieu de tout mon cœur, et pour ma cause, et pour son succès. Nous avons prouvé l'indépendance de l'Église et d'Oxford. Il est si rare que l'une des deux se trouve en opposition au gouvernement, que l'on ne peut manifester le principe de l'indépendance une seule fois en cinquante ans ; pourtant, en ces temps, où l'on a généralement douté de l'existence de ce principe, on ne peut surestimer le pouvoir moral que nous gagnerons par lui[789].

La résistance d'Oxford au gouvernement Wellington apparaît donc liée pour lui à la cause de l'Église d'Angleterre. Il se réjouit d'avoir « prouvé l'indépendance de l'Église et d'Oxford ». Plus loin, dans la même lettre, revient le même sentiment d'avoir combattu pour la défense de l'Église : « Combien le crédit de l'Église a dépendu de nous, les résidents ! et comme nous aurions été inexcusables, si en reculant nous avions privé nos amis du pays de l'occasion de voter, et les aurions ainsi en quelque sorte trahis ! Bien, la pauvre Église sans défense a

---

[786] Pas moins de douze lettres de Newman, écrites à sa mère, à ses sœurs et à Samuel Rickards, entre le 6 février et le 29 mars, sont consacrées en grande partie à cette question, et en révèlent la complexité (cf. *L.D.* II, p. 118-136).

[787] *L.D.* II, p. 118.

[788] *Ap.*, p. 14-15.

[789] *L.D.* II, p. 125.

supporté le plus dur de ce combat – et je vois en elle la force et l'unité des hommes d'Église »[790]. Une lettre adressée le 4 mars à sa sœur Jemima atteste, également, que l'indépendance de l'université était liée pour lui à la défense de l'Église :

> Remarque combien est important le maintien du crédit de l'université. En ces temps périlleux, l'influence de l'Église dépend de son caractère. Il n'arrive pas une fois sur un siècle qu'Oxford et l'Église soient en opposition avec le gouvernement. Je n'aurais pas voulu perdre cette occasion de montrer au monde notre indépendance. Je considère cette occasion comme providentielle, et destinée (probablement) à avoir une portée sur des temps à venir et des événements pas encore dévoilés. Même si j'avais une forte opinion de l'avantage politique résultant de[791] l'émancipation, cependant le simple avantage *politique* résultant d'une manifestation d'intégrité telle que celle-ci est infiniment plus grand. Et lorsque nous pensons en plus que nous sommes placés comme gardiens et guides de l'Église du Christ, je suis sûr que je ne peux pas comprendre comment une seule âme (*considérant les choses comme nous le faisons*) pourrait faire autrement que rejeter M. Peel, même si le mal politique était très grand[792].

Encore une fois, donc, ce combat était mené pour défendre l'indépendance de l'Église d'Angleterre par rapport à l'État, c'est-à-dire pour manifester que celle-là agit en vertu de principes différents de celui-ci, et n'est pas sa créature. L'université d'Oxford a un rôle important à jouer pour la défense de cette Église : « nous sommes placés comme gardiens et guides de l'Église du Christ ». Newman a eu le sentiment de participer à un événement symboliquement important, et même providentiel.

d. Premiers éléments du parti tractarien

Cet événement, en outre, semble lui avoir fait ressentir l'urgence d'une association pour la défense de l'Église. Il exprime, en effet, dans une lettre adressée à Jemima le 17 mars, son désir de consacrer sa vie, avec d'autres, à la défense de l'Église d'Angleterre au sein de l'Université d'Oxford. C'est là pour lui une urgence :

> Je suis plus que jamais marqué par l'importance de demeurer beaucoup d'années à Oxford (…) et même je ressens plus que jamais la nécessité qu'il y ait des hommes dans l'Église comme les frères catholiques romains (*R Catholic friars*), libres de tous empêchements pour se consacrer à sa défense. Ceci m'a été montré, parmi d'autres choses, par les exemples, parvenus à ma connaissance, de pressions (*exertions*) faites par le gouvernement en faveur de M. Peel[793].

L'*Apologia* laisse entendre que l'affaire Peel consacre la séparation de Newman vis-à-vis du parti des noétiques d'Oriel, bientôt appelé libéral, dont Whately était la tête. Ce dernier « voyait, plus clairement que je ne le pouvais, que j'étais en train de me séparer de ses propres

[790] *L.D.* II, p. 126.
[791] L'édition indique « *resulting for* », mais il nous semble plus correct de lire « *resulting from* ».
[792] *L.D.* II, p. 128.
[793] *L.D.* II, p. 133.

amis une bonne fois pour toutes »[794]. Un peu plus loin, il indique que cette séparation s'accompagnait de la constitution, d'abord inconsciente, d'un parti naissant :

> C'est à cette époque [vers 1828] que je commençai à avoir de l'influence ; elle ne fit que s'accentuer durant plusieurs années. J'en imposai à mes élèves et je fus en termes intimes et affectueux surtout avec deux *probationer Fellows*, Robert Isaac Wilberforce, plus tard archidiacre, et Richard Hurrell Froude. Whately, esprit pénétrant, vit peut-être alors s'ébaucher autour de moi les signes d'un parti naissant, ce dont je n'avais aucune conscience moi-même. C'est ainsi que peuvent être discernés les premiers éléments de ce mouvement appelé plus tard tractarien[795].

A l'occasion de l'affaire Peel, donc, cette nouvelle association devient consciente, et elle semble avoir pour raison d'être la défense de l'Église d'Angleterre. On trouve une illustration de cette séparation dans la manière dont Newman regarde les attitudes différentes de Keble et de Hawkins lors de cette affaire. A la date du 17 février, en effet, soit huit jours après le retour de Hawkins de Londres, le journal mentionne : « Les Questions de Keble imprimées »[796]. Dans ces Questions, tenant sur une page, adressées à la Convocation de l'Université, Keble proposait de choisir, en lieu et place de Peel, un nouveau membre de l'université pour la représenter au Parlement, plutôt que de sanctionner l'émancipation des catholiques contre laquelle l'Université avait tout récemment pétitionné avec énergie. Le souci principal de Keble était que « l'Université ne devrait rien faire qui puisse sembler soutenir le dangereux laxisme de la politique moderne »[797]. Keble devenait ainsi le défenseur intègre de la liberté de l'Université. En ce jour même, dans la lettre à Harriett déjà citée où il traitait Hawkins de « prévôt intriguant », il fait l'éloge de celui qu'il a appris à connaître l'année précédente : « je viens d'entendre que le modeste Keble s'est avancé avec une page de questions contre M. Peel signée de son propre nom »[798].

Il ne faudrait cependant pas croire que ce changement insensible de parti serait dû à des griefs de malhonnêteté envers les noétiques d'Oriel. Newman reconnaîtra toujours que c'étaient des hommes consciencieux. Il y a par contre, dans l'allusion de Keble au « dangereux laxisme de la politique moderne », un élément sans doute déterminant dans le différend. Pour expliquer sa position dans l'affaire Peel, Newman, dans l'*Apologia*, donne encore l'élément suivant : « à cette époque, j'étais sous l'influence de Keble et Froude ; lesquels, en plus des raisons que j'ai données, n'aimaient pas le changement de politique du Duc [de Wellington] en tant que dicté par le libéralisme »[799]. Il semblerait ainsi que la prise de conscience de ce qu'il appellera désormais le « libéralisme de l'époque » serait due à l'influence de Keble et de Froude. C'est

---

[794] *Ap.*, p. 15.
[795] *Ap.*, p. 16.
[796] *L.D.* II, p. 121.
[797] *L.D.* II, p. 121.
[798] *L.D.* II, p. 122.
[799] *Ap.*, p. 15

alors en effet qu'apparaissent dans ses lettres les premières allusions à ce phénomène social. Ainsi, le 13 mars 1829, il écrit à sa mère :

> Nous vivons dans une nouvelle ère, en laquelle il y a une avancée vers l'éducation universelle. Les hommes ont jusqu'ici dépendu des autres, et spécialement du clergé, pour la vérité religieuse ; maintenant chacun essaye de juger par lui-même. Or, sans vouloir dire bien sûr que le christianisme est en lui-même opposé au libre examen (*free inquiry*), je pense cependant qu'en fait il est à présent opposé à la forme particulière que cette liberté de pensée a maintenant assumée. Le christianisme est de foi, de modestie, d'humilité, de subordination ; mais l'esprit à l'œuvre contre lui est un esprit de latitudinarisme, d'indifférentisme, de républicanisme et de schisme, un esprit qui a tendance à balayer la doctrine, comme si elle était le fruit du fanatisme (*bigotism*), et la discipline, comme si elle était l'instrument de la ruse cléricale (*priestcraft*). Tous les partis semblent reconnaître que le courant de l'opinion va à l'encontre de l'Église[800].

Dorénavant, les doctrines de l'Église sont à mettre en rapport aussi avec les événements sociaux et politiques. Le « courant de l'opinion » est opposé à toute forme de subordination, soit de « doctrine », soit de « discipline », et par conséquent opposé à l'Église[801]. Un antagonisme est reconnu, et les hommes d'Église devraient s'unir pour protester contre tout relativisme doctrinal et tout laxisme disciplinaire que le gouvernement voudrait imposer. Les premiers éléments du futur mouvement d'Oxford sont donc bien présents dès l'affaire Peel. Il s'agit d'un tournant dans les opinions de Newman, ou plutôt d'un développement de l'antiérastianisme hérité en première instance, paradoxalement, de Whately. L'occasion de l'affaire Peel provoque ce développement parce qu'elle attire l'attention sur la réalité de l'antagonisme entre l'Église, protectrice des vérités révélées, et l'État, porte-parole et promoteur du libéralisme dissolvant.

2. Le test des associations *evangelical* (1823-1830)

L'affaire Peel, en tant qu'elle fait prendre conscience à Newman de la menace libérale pour l'Église du Christ, semble également responsable de sa séparation définitive des grandes associations *evangelical* dont il faisait toujours partie : la *Bible Society* et la *Church Missionary Society*. L'histoire de ses opinions envers ces deux sociétés, du début jusqu'à la fin, est un test remarquable de l'évolution de ses opinions religieuses. En particulier, cette histoire jette une lumière sur une difficulté ecclésiologique présente dans les années 1827-1829, à savoir le peu d'allusions jusqu'ici aux doctrines *High Church* dans la prédication. Ce silence signifie-t-il que ces doctrines n'avaient plus d'importance pour lui à cette époque ?

---

[800] *L.D.* II, p. 129-130.

[801] Il avait déjà écrit, par exemple, à Jemima, le 8 février 1829 : « *You know I have no opinion about the Catholic Question ; and now that it is setlled, I shall never perhaps have one – But still its passing is one of the signs of the Times, of the incroachments of philosophism and indifferentism on the Church* » (*L.D.* II, p. 120). Il dira encore à sa mère, le 13 mars : « *It is no reply to say that the majesty of Truth will triumph, for man's nature is corrupt ; also, even should it triumph, still this will only be ultimately, and the meanwhile may last for centuries* » (*L.D.* II, p. 130).

a. Doutes croissants concernant la *Bible Society* et la *Church Missionary Society* (jusque septembre 1828)

Dès le 8 juin 1823, avant d'envisager la cure de *Saint Clement's*, Newman était presque décidé de se faire membre régulier de la *Bible Society* (*B.S.*), non sans une bonne information préalable concernant le contenu de ses publications[802]. Il s'y inscrivit effectivement un an plus tard, le 15 mai 1824, la veille de sa décision d'accepter la paroisse *Saint Clement's*[803]. Quant à la *Church Missionary Society* (*C.M.S.*), Newman n'a pas laissé de trace du moment où il y entre, mais le 3 juillet 1824, il avait contacté la *Church Missionary House* – sans doute le siège central à Londres –, pour connaître les qualités requises afin de devenir missionnaire[804]. Un an plus tard, le 19 septembre 1825, Newman prononçait son premier discours à la branche oxonienne de la *C.M.S.* D'après l'extrait suivant, son adhésion était sans réserve :

> Je ne m'aventurerais à offrir aucune remarque si je ne pensais pas que (aussi humble qu'un individu puisse être) plus de personnes s'avancent pour soutenir une cause si bonne, mieux cela vaut. Nous sommes rassemblés ici pour promouvoir les intérêts de la *C.M.S.*, une société qui, à la fois par ses entreprises et l'esprit en lequel elles sont menées, possède un titre aux bons souhaits et aux prières de tout esprit pieux[805].

C'est envers la *Bible Society* que se manifeste le premier doute. Vers la fin de son ministère à *Saint Clement's*, le 21 février 1826, faisant le bilan de l'année écoulée, Newman écrivait notamment :

> Je suis presque convaincu contre la prédestination et l'élection au sens calviniste, c'est-à-dire que je n'en vois pas de preuve dans l'Écriture. Pusey m'a accusé l'autre jour de devenir plus *High Church*. J'ai des doutes sur la convenance (*propriety*) de la *Bible Society*[806].

Newman ne précise pas la nature de ses doutes. Ils sont probablement liés à ce dont parlent les deux premières phrases de cet extrait. D'une part, il se pourrait bien, comme le montreront les événements ultérieurs, que la théologie dominante au sein de la *Bible Society* soit le calvinisme, que Newman est en train de rejeter. D'autre part, celui-ci admet le rôle de l'Église dans l'enseignement de la doctrine, ainsi que le soulignait son premier sermon *High Church*, prêché deux mois auparavant (sermon 121, *Sur l'usage de l'Église visible*). Or, il se pourrait bien que l'opinion majoritaire au sein de la société biblique soit que la Bible seule serve à enseigner la doctrine. Ainsi, les doutes dont il s'agit seraient surtout de nature *doctrinale*.

Après avoir prêché, le 19 novembre 1826, sur le devoir d'unité avec l'Église une, catholique et apostolique (sermon 157,), Newman pourrait bien avoir un nouvel argument contre cette association, d'ordre *disciplinaire* cette fois. S'y côtoient en effet des membres de l'Église d'Angleterre et des dissidents. N'encourage-t-elle pas dès lors un mépris du devoir d'unité

---

[802] Cf. *A.W.*, p. 192 et 197.
[803] Cf. *A.W.*, p. 199.
[804] Cf. *L.D.* I, p. 177.
[805] *A.S.* I, p. 315-316.
[806] *A.W.*, p. 208.

envers l'Église visible ? Une lettre à son collègue Samuel Rickards, datée du 26 novembre 1826, indique que désormais, c'est aussi à cette lumière qu'il envisage l'enjeu des deux sociétés *evangelical*. Passant en revue les grandes sections de la théologie, il en vient à celle sur l'unité ecclésiale :

> Encore, sur le gouvernement ecclésial, l'union, le schisme, l'ordre etc. – ici concernant la *Bible Society*, *Church Missionary* (*sodes* !) etc.[807]

Les objections qui seront décisives, doctrinales et disciplinaires, existent déjà en germe, semble-t-il, dès cette époque.

Il faudra cependant encore du temps avant que Newman ne retire son soutien à ces deux associations. Ce retard a parfois paru étonnant, et Newman n'en donnera pas d'explication lui-même dans ses autobiographies. Ainsi, dans le troisième chapitre du Mémoire autobiographique, après avoir noté son premier pas, en janvier 1825, vers l'abandon de la religion *evangelical*, il ajoute, sans plus d'explication :

> Cependant, durant longtemps certains fragments et lambeaux de cette doctrine pendaient à sa prédication, et il ne s'est pas retiré totalement avant dix ans de ces grandes sociétés religieuses et de leurs réunions, qui, alors comme maintenant, sont le point de ralliement et la force du corps *evangelical*[808].

Cet étonnement existait déjà du temps de Newman. L'extrait suivant de son discours à la *Bible Society* d'Oxford en mai 1828, dont il sera question plus loin, l'indique, en même temps qu'il manifeste que la séparation de ces organes *evangelical* n'était pas pour lui une conséquence évidente de ses nouvelles convictions :

> J'ai souvent été surpris par les idées communément entretenues à la fois concernant l'objet de la *Bible Society* et les opinions qu'une connexion avec elle est supposée impliquer. Appartenir à cette société est estimé par beaucoup de personnes une étrange incohérence chez un homme d'Église, comme s'il ne pouvait lui appartenir sans un sacrifice évident de principe[809].

Cependant, il faut reconnaître que cette appartenance n'allait pas de soi. Les extraits précédents ont révélé ses questions. En août 1830, Newman estimera que ces questions l'avaient toujours habité, du moins quant à la *Bible Society*, qu'il vient de quitter trois mois plus tôt. A son ami Lloyd, qui lui demandait les raisons de son départ, il révèle qu'il n'y restait pas sans la conscience de sérieuses difficultés, mais dans le but de les amoindrir :

> J'ai toujours pensé qu'il y avait de grands maux dans la société, mais je considérais qu'en s'y joignant on les diminuait. L'expérience de quelques années m'a convaincu qu'on les accroît[810].

---

[807] *L.D.* I, p. 310. Le terme « *sodes* » serait une expression latine, contraction de « *si audes* » ; sans doute une manière de dire : « si tu veux bien comprendre ».

[808] *A.W.*, p. 78.

[809] *L.D.* II, p. 385.

[810] *L.D.* II, p. 264. A la fin de la lettre, après avoir détaillé les maux qu'il voit dans la société biblique, Newman répète presque littéralement cette conclusion : « J'ai toujours pensé que la tendance de la société dirigeait vers ces maux ; mais alors je pensais qu'en la joignant on les enlevait (pour autant qu'il dépend de soi),

Dans cette question pratique, Newman, avant de parvenir à cette décision, prendra le temps de peser le pour et le contre, de comparer le bien réalisé par ces sociétés, avec le mal qui peut cependant en résulter. En ce qui concerne la *Bible Society*, il prononcera des discours aux rassemblements annuels du secteur d'Oxford en 1827 et 1828. En mai 1827, il insiste surtout sur l'aspect positif de la société biblique. Son principal motif de louange est sa dimension missionnaire à l'étranger :

> Je ne dis pas son seul objet, mais certainement son objet principal et particulier est l'avancement des intérêts spirituels du monde lointain ; aussi si elle ne se confine pas aux pays étrangers, du moins la scène principale de ses travaux est parmi eux[811].

L'enjeu positif de la société est lié à l'extension de la religion chrétienne, c'est-à-dire que « par le moyen du Livre Sacré en lequel ses vérités fondamentales sont contenues, elle puisse étendre ses bénédictions spirituelles à tout être humain »[812]. L'éloge de Newman envers la *Bible Society* est sans ambiguïté, du fait, en outre, qu'elle réveille le zèle missionnaire des chrétiens :

> Sans compter la bénédiction réelle qu'elle a apporté par la distribution de la parole de Dieu, la simple motion qu'elle a suscité dans les esprits, la force avec laquelle elle leur a rappelé un devoir solennel, l'impulsion qu'elle a créé dans le corps général des chrétiens, son influence bienfaisante consistant à stimuler et à encourager indirectement des sociétés de nature semblable, ces effets ont été si grands qu'ils constituent en eux-mêmes une solide revendication sur nous pour notre admiration et notre soutien[813].

Newman émet une seule réserve à cet éloge : l'appartenance à la *Bible Society* ne devrait pas être considérée comme le test de la sainteté d'une personne[814]. Il faut même, dit-il, « reconnaître que des hommes beaucoup plus spirituels, sages et pratiquement saints que beaucoup d'entre nous trouvent toujours raison de refuser de soutenir [cette société] »[815]. Et il conclut :

> nous connaissons la difficulté d'arriver à un jugement correct en toutes choses – nous espérons il est vrai que nous l'avons atteint en cette question – pourtant nous n'osons pas nous vanter[816].

Cette réserve nous semble indiquer que, malgré les avantages évidents qu'il y voit, un doute subsiste bien chez Newman quant à la convenance de la *Bible Society*, et ceci, en partie, du fait que des personnes, qu'il estime beaucoup, lui refusent leur soutien. Il ne fait pourtant aucune allusion aux difficultés que lui-même constate. Manifestement, l'objet propre de la

---

tandis que maintenant par expérience je pense différemment ; je pense qu'*un homme est lui-même attiré vers eux* [ces maux] » (*L.D.* II, p. 265).

[811] *L.D.* II, p. 381-382.

[812] *L.D.* II, p. 382.

[813] *L.D.* II, p. 383.

[814] Il s'agit peut-être ici d'une critique de l'ecclésiologie *evangelical* telle qu'elle s'était exprimée dans la note de Newman sur Pusey : « conduis-le dans Ta véritable Église ».

[815] *L.D.* II, p. 383.

[816] *L.D.* II, p. 384.

Bible Society, ainsi que son efficacité à le promouvoir, suffisent à faire pencher la balance en sa faveur.

L'année suivante, par contre, le 29 mai 1828 (Newman est curé de *Saint Mary's* depuis peu), tout en affirmant son soutien, il indique clairement ses réserves. Son discours a pour but, en pesant le pour et le contre, de rendre raison, pour lui-même, et pour les autres hommes d'Église, de la légitimité de soutenir l'institution. Pour résoudre cette difficulté, Newman fait une distinction entre le plan de la société biblique comme telle et celui des individus. L'argument de Newman est que rien dans les principes de la société n'oblige un homme d'Église à renoncer aux siens. Puisque rien ne l'oblige de se renier, alors la considération du bien réel visé par la société suffit à fonder son soutien de cette société. Quel est ce bien obtenu ?

> Quel est l'objet direct et sans détour qu'elle a en vue ? Voyons – que toutes les classes et toutes les nations puissent être fournies en Écritures. Ceci doit être bien ; un bien direct et immédiat[817].

Quels sont les défauts relevés par Newman ? Ils touchent à nouveau les deux domaines ecclésiologiques concernant lesquels il a changé d'opinion depuis le début de son ministère à *Saint Clement's*, la discipline et l'enseignement :

> Supposez que l'on objecte que le principe de la *Bible Society* crée une certaine indifférence à la préservation de l'ordre ecclésiastique, ou qu'il encourage l'idée que la Bible peut être bien comprise sans le besoin du savoir théologique ou d'une éducation religieuse préalable. Je peux estimer mauvais ces effets prétendus de l'institution – et même je peux concéder qu'ils existent à un certain degré – et cependant en dépit d'eux je peux dans l'ensemble estimer raisonnable de me joindre à la société[818].

Newman reconnaît toujours, et sans ambiguïté, le devoir chrétien de promouvoir l'unité ecclésiastique, ainsi que celui de recourir à l'enseignement de l'Église. Or, la *Bible Society* ne promeut ni l'un ni l'autre, plutôt le contraire. Seulement, il existe aussi d'autres biens, tel celui de la diffusion large des Écritures. Malgré les effets négatifs, donc, Newman estime alors toujours qu'il est légitime de soutenir cette Société et de collaborer, même avec des personnes qui, de fait, « déprécient le besoin de la discipline et d'un apprentissage en profondeur ». Sa raison est la suivante : « personne (dis-je) parce que membre de cette société, n'est *tenu* de les considérer à la légère. Et ceci est le point »[819]. L'homme d'Église peut y prendre part tout en gardant « sa ferme allégeance, son attachement dévoué à l'Église Sa Sainte Mère » et sans devoir maintenir l'idée de « la suffisance pratique et réelle de l'Écriture pour le salut, indépendamment de l'enseignement des autres »[820]. Ces textes s'accordent bien avec la lettre à Pope selon laquelle Newman espérait, en se joignant à la

[817] *A.S.* II, p. 385.
[818] *A.S.* II, p. 385.
[819] *A.S.* II, p. 386.
[820] *A.S.* II, p. 386.

Bible Society, diminuer les maux qu'elle occasionne. On ne peut dire qu'il a renoncé à ses convictions *High Church*. C'est à cause d'elles qu'il éprouve des réserves.

La même problématique continuera d'habiter la réflexion de Newman par la suite, comme l'indiquent cette fois des textes relatifs à la *Church Missionary Society*. Ici, cependant, l'attention se focalisera sur l'aspect disciplinaire de la question. Quatre mois après le dernier discours à la *Bible Society*, le 23 septembre 1828 – un rapprochement avec Keble s'est produit entre-temps – Newman écrit à R. I. Wilberforce pour lui faire part de l'opinion de Hawkins concernant la légitimité de la société missionnaire :

> Parlez à Rickards de la *Church Missionary Society*. L'objection du prévôt qui pourrait bien lui être fatale, est qu'elle ne reconnaît nulle part dans ses règles le *principe* que ses missionnaires etc. doivent être sous juridiction ecclésiastique – et que jusque là elle est, en tant que société, relativement (*somewhat*) schismatique – de sorte que, aussi satisfait soit-il que ses dirigeants actuels agiraient selon les principes de l'ordre ecclésiastique, il n'a pas de garanties que l'année suivante il ne puisse y avoir une modification dans leurs vues[821].

Pour Hawkins, comme pour Newman quelques mois auparavant, c'est au niveau des principes que se trouve l'enjeu véritable. Le prévôt d'Oriel estime important de s'occuper des « garanties » pour l'avenir, et seuls les principes peuvent les accorder. Cependant, il distingue en cette affaire entre ce que l'on pourrait appeler principe explicite, ou de droit, et principe implicite, ou de fait. Il ne met pas en doute le fait que les dirigeants agissent pour le moment implicitement selon les principes de l'Église, mais tant que ces principes ne sont pas explicitement reconnus, tant qu'ils ne sont pas incorporés dans les « règles » de la société, celle-ci est « relativement schismatique »[822].

Sur le plan des principes, un pas nouveau est franchi par rapport au discours précédent de Newman à la *Bible Society*. Il se contentait alors du fait que rien dans les principes explicites de celle-ci ne *s'opposait* aux principes *High Church*, alors même que ses principes de fait semblaient défectueux. Ici, dans le cas de la *C.M.S.*, Hawkins requiert davantage qu'une *absence* d'opposition. Or, Newman semble être mis en question par ce jugement, qui apparaît pour lui comme une nouvelle manière de considérer la question. L'objection de Hawkins, dit-il, « pourrait bien être fatale » à la *C.M.S.* Si cela est vrai, cette objection ne devrait-elle pas réagir sur le jugement porté envers la *Bible Society*, puisque cette dernière ne reconnaît pas davantage la juridiction épiscopale, et même *a fortiori*, puisque, de fait, elle induit à

---

[821] *L.D.* II, p. 97.

[822] Cette distinction entre principes implicites et explicites apparaît également dans la réponse de Wilberforce à Newman, le 2 octobre suivant : « Je viens de voir Woodruff ici, qui me dit que la seule objection à une règle telle que (le prévôt) Hawkins semblait la désirer de la *C.M.S.* était qu'elle semblerait impliquer qu'un tel principe n'était pas celui en vertu duquel on avait agi jusqu'ici. Mais ils ont toujours agi selon la règle générale de se conformer aux lois de l'Église, et ont dès lors conçu que leurs missionnaires seraient, bien sûr, sous autorité épiscopale. Y a-t-il une loi de ce genre que vous mentionnez dans la *Propagation Society* ? » (*L.D.* II, p. 97)

déconsidérer l'ordre et la doctrine ecclésiastiques ? Et dès lors, comment expliquer cette différence de traitement envers les deux sociétés en si peu de temps ?

Newman serait ainsi passé, en effet, de l'opinion qu'une collaboration est légitime au sein d'une institution chrétienne tant que ses principes ne contredisent pas formellement celui de la juridiction épiscopale (et de l'enseignement ecclésiastique), à l'opinion selon laquelle cette collaboration n'est légitime *que* si cette juridiction est explicitement reconnue. Si cette opinion devait se confirmer, Newman ne devrait-il pas retirer son soutien de l'une et de l'autre institution ? Il avait en effet discuté l'hypothèse d'un retrait dans son discours du mois de mai précédent :

> Il est vrai que si un homme pense qu'il y a davantage d'objections, et de plus solides, à la *Bible Society*, que d'arguments en sa faveur, alors, il *serait* mal chez lui de lui donner son soutien. Et je puis concevoir que des hommes bons pensent ainsi, et que par conséquent, selon la vue particulière qu'ils prennent du cas, ils agissent correctement en s'abstenant de se joindre à nous. Mais il n'y a rien de mal à ce que nous la soutenions, si nous pensons que la balance des arguments est décidément en faveur d'un agir de la sorte – et des hommes de bon jugement (j'ose espérer) peuvent penser que la balance est en sa faveur, tandis qu'en même temps ils admettent l'existence réelle d'objections particulières[823].

Pour l'instant du moins, si, au plan théorique, Newman accepte la réalité de l'objection de Hawkins, la fin de sa lettre à Wilberforce indique qu'il espère toujours remédier à ces défauts. Parlant de l'objection du prévôt, il écrit, en effet :

> Ceci me paraît tellement juste que j'aimerais que R[ickards] me dise si cela faisait partie de ses objections dans le Kent, et si ces objections ont quelque chance de se trouver incorporées comme faisant autorité par l'Association locale, comme ce fut un moment l'intention. Qu[estion]. Quelque chose pourrait-il être fait à Oxford, si la vue du prévôt semblait correcte ?[824]

Ceci implique d'une part que l'enjeu direct de la *C.M.S.* lui paraît toujours important. L'intérêt de Newman pour le devoir missionnaire n'est pas en cause. Il cherche à sauver la *C.M.S.* D'autre part, comme s'il n'espérait pas pouvoir faire admettre le principe de la juridiction ecclésiastique au niveau de la société dans son ensemble, il s'interroge sur la possibilité de le faire à un niveau local, dans le Kent, à Oxford...[825] Seulement, dorénavant, à moins qu'une solution ne soit trouvée, qui fasse admettre explicitement la juridiction épiscopale, la probabilité semble bel et bien être passée de l'autre côté de la balance : une association chrétienne doit explicitement reconnaître, tôt ou tard, la juridiction épiscopale, sans laquelle elle ne peut être défendue par les hommes d'Église. Ce constat impliquerait donc que le devoir d'ordre acquerrait une priorité pratique. L'objectif missionnaire, que

---

[823] *L.D.* II, p. 385.
[824] *L.D.* II, p. 97.
[825] Ce constat est important pour deux raisons. Cet espoir sera mis en œuvre dans les *Suggestions* dont il sera question plus loin. En outre, la méthode utilisée au sein du mouvement d'Oxford semble trouver une origine dans la réflexion suscitée par le problème ecclésiologique de la *C.M.S.* : une réforme d'ensemble du corps ecclésial ne peut se passer d'une réforme à la base, mais (contrairement à ce que fait la *C.M.S.*) dans le respect des structures ecclésiales en place. Les *Tracts for the times* semblent répondre à cette préoccupation.

Newman regarde pourtant comme l'un des plus importants de l'économie chrétienne, ne peut être poursuivi de manière indépendante du gouvernement épiscopal de l'Église.

b. Les Suggestions en faveur de la Church Missionary Society (1er février 1830)

Le texte *Suggestions en faveur de la Church Missionary Society* est daté du 1er février 1830[826]. Il peut être considéré comme l'essai définitif de Newman pour trouver une solution à la *C.M.S.* sur un plan local, ainsi que la lettre du 23 septembre 1828 à Wilberforce en manifestait déjà discrètement l'espoir. Entre-temps s'est produite l'affaire Peel, considérée dans la section précédente. Comme on le verra, il vient de terminer de prêcher, à *Saint Mary's*, une série sur le devoir d'unité. Newman est maintenant secrétaire adjoint de la branche oxonienne de la société. Il fait circuler ce texte de façon anonyme parmi certaines personnes influentes d'Oxford parce qu'il estime que le moment est venu ou jamais d'intervenir de façon décisive. C'est ce qu'indique la fin du texte :

> Je me suis adressé à vous, Monsieur le Révérend, parce que vous avez votre part d'influence dans notre cercle d'Oxford ; et je m'adresse à vous à cette époque parce que je crois qu'une crise est toute proche dans l'histoire ecclésiastique de la Société[827].

Ce qui est en jeu est le devoir de soumission à l'autorité de l'Église, sur lequel Newman vient de prêcher. Par rapport à la position de Hawkins plus d'un an auparavant, une évolution s'est produite. Il est toujours question de distinguer les principes explicites et les principes de fait, mais alors que selon Hawkins, il n'y avait de problèmes dans la *C.M.S.* que dans les principes explicites, pour Newman, c'est plutôt la manière dont fonctionne la société missionnaire qui est problématique. Il est vrai qu'il concède la bonne volonté générale de ses membres, et par conséquent ne fait nullement un procès d'intention :

> La conduite de ses membres dirigeants a été dans l'ensemble marquée par la franchise, la candeur, un simple désir de faire le bien, et une volonté sans affectation d'écouter les conseils offerts par l'autorité[828].

Cependant, Newman diagnostique, chez les fondateurs de la *C.M.S.*, une « vue déficiente concernant les devoirs impliqués dans l'unité ecclésiale, et dans l'esprit de notre système ecclésiastique »[829]. Les défauts relevés par Newman dans l'ordre des faits caractéristiques de la société apparaissent considérables. C'est surtout l'atteinte au système ecclésiastique qui fait difficulté. D'abord, sur le plan national, la société a « étendu ses opérations en chaque diocèse du royaume », « réorganisé le territoire de l'Église, la divisant en districts propres », « remodelé notre système ecclésiastique, en déplaçant ses fonctions vers un comité de direction à Londres ; avec lequel tous ses membres sont en correspondance immédiate ou

---

[826] Newman a repris ce texte dans *V.M.* II, p. 1-18.
[827] *V.M.* II, p. 16.
[828] *V.M.* II, p. 14.
[829] *V.M.* II, p. 14.

ultime »[830]. De la sorte, Newman accuse la société d'usurper une fonction qui revient aux évêques. Il l'exprime clairement plus loin, concernant l'envoi des missionnaires :

> Et de plus, en envoyant des missionnaires pour la propagation de l'Evangile, cette Société a pris sur elle une fonction qui, non moins que l'ordination, doit être considérée comme la prérogative des chefs suprêmes de l'Église chrétienne[831].

De même, Newman détecte une offense portée à la fonction épiscopale et à la structure ecclésiale dans le fait que la société envoie des prédicateurs et des avocats laïcs partout dans le pays, « pour exposer en détails ses procédés dans de larges assemblées, et récolter des contributions pour son grand objectif »[832]. Newman dénonce cependant cette pratique aussi à d'autres titres :

> Outre qu'elle fait offense à la sobriété particulière du tempérament de notre Église, (elle) a une tendance directe à déstructurer son système paroissial ; à donner une préséance à la prédication sur d'autres ordonnances religieuses, que ni ses formulaires, ni les annales de son histoire ne sanctionnent ; et à faire du peuple, non de l'Evêque, la base et le principe de mouvement de sa constitution[833].

Remarquons ici la mention de la préséance, au sein de la *C.M.S.*, de la prédication sur les autres ordonnances religieuses, accusation qui, on le verra, est directement dans la ligne de la série qu'il vient de prêcher. Sur le plan de l'enseignement, Newman déplore enfin le calvinisme de « certains de ses dirigeants les plus actifs »[834]. Il conclut :

> Qu'une société s'attribuant ainsi le nom de notre Église, et cependant conduite en réalité sur des principes si largement différents de ceux que sa doctrine et sa discipline impliquent, et défendue de plus avec un tel zèle, et jusqu'ici avec un succès aussi singulier, fait une blessure secrète à ses objets domestiques les plus hauts – la pure, sobre, et adéquate formation religieuse de ses fidèles – peut difficilement faire l'objet d'un doute[835].

Newman ne met pas en cause le zèle et le succès de cette société, mais ses principes de conduite non seulement diffèrent de ceux de l'Église, mais font du tort à des objectifs ecclésiaux supérieurs, que Newman résume par l'expression de « formation religieuse » des fidèles.

Par contre, le jugement de Newman diverge de celui que Hawkins portait sur les principes explicites de la *C.M.S.* Hawkins estimait cette dernière potentiellement schismatique en vertu

---

[830] *V.M.* II, p. 10.
[831] *V.M.* II, p. 11.
[832] *V.M.* II, p. 10.
[833] *V.M.* II, p. 10-11.
[834] « Les doctrines tenues par certains de ses dirigeants les plus actifs, bien qu'ils ne les reconnaissent peut-être pas comme calvinistes, sont cependant plus ou moins telles en pratique, quelque discussion que l'on puisse élever sur le sens exact des mots et des phrases » (*V.M.* II, p. 11). Cette petite remarque est éclairante sur le plan historique. Alors que plusieurs historiens, dont Newman, identifieront le mouvement *evangelical* et la doctrine calviniste (ou puritaine), cette phrase permet de qualifier ce jugement. Ce ne serait pas la doctrine officielle de la *C.M.S.* alors, puisqu'on s'en défend à cette époque. Mais, pour Newman, de fait, c'est elle qui a prévalu. Cette remarque confirme aussi l'idée que Newman y est resté parce qu'il n'y voyait pas une opposition de principe.
[835] *V.M.* II, p. 11.

de l'absence de mention de la juridiction épiscopale. Newman discerne au contraire, dans le nom même de « *Church* » *Missionary Society*, la reconnaissance de principe de l'autorité ecclésiastique :

> Mais dans le cas de cette Société, l'autorité de nos gouverneurs ecclésiastiques est reconnue par son nom même ; que ses règlements corroborent si bien, que vous pouvez chercher en vain à travers eux aucun principe de tendance sectaire[836][837].

Quel est alors l'objet des *Suggestions* ? Il est bel et bien de corriger les défauts, non pas de principe, mais de fait, de la société missionnaire. Pour Newman, la solution est simple. Il suffit que les clercs revendiquent le droit que la société leur accorde par l'usage du nom de l'Église et s'en fassent membres. Newman espère, comme déjà un an plus tôt, pouvoir agir sur le comité central de la *C.M.S.* à partir des associations locales :

> Il serait seulement nécessaire que le clergé de chaque diocèse et de chaque archidiaconie prenne en charge la direction des associations dans leur propre voisinage. Ce serait un mode graduel d'unification de l'association avec l'Église, s'il s'avérait imprudent que les plus hautes autorités prennent la direction, en donnant leur soutien à l'institution parente[838]. Aux irrégularités existantes dans la prédication et les meetings publics un arrêt serait immédiatement donné ; et l'influence des associations serait bientôt ressentie comme réagissant sur le Comité de Londres[839].

Son objectif est donc de travailler à la base de sorte que cela « réagisse » sur le comité central. De plus, Newman reconnaît dans cette société un zèle chrétien qui lui semble manquer à l'Église d'Angleterre de son temps, comme l'indique ce passage des *Suggestions* :

> Et pourquoi ne devrions-nous pas nous munir de son influence et de ses ressources pour ces grands objets missionnaires qu'il est de notre devoir de toujours garder en vue ; et en faisant ainsi, loin d'affaiblir les entreprises de notre Église (selon l'objection commune) en détournant les contributions de la *Propagation Society*, ajouter en fait un organisme des plus efficients de bienfaisance chrétienne, tout prêt, et à un faible coût, et pour un objet qui a besoin d'être pourvu, au nombre de ceux par lesquels l'Église à présent remplit ses devoirs particuliers ? Pourquoi, parce qu'elle s'est débarrassée des corruptions de l'époque papale, et de la témérité de l'âge de Laud, ne devrait-elle pas retenir quelque partie de la vigueur et de l'intrépidité qu'elle possédait en ces deux périodes de son histoire ?[840]

Newman admet que la *C.M.S.* poursuit un objet dont l'Église ne peut se désintéresser. En particulier, elle le fait en réunissant des forces vitales de l'Église, et avec un zèle qui manquerait à l'Église de son temps si la société devait en être séparée, ainsi qu'il en sent le danger. De plus, particulièrement en ce temps de libéralisme, l'Église a besoin de cette vigueur dont fait preuve la société *evangelical*. D'où l'appel urgent :

---

[836] *V.M.* II, p. 13. Il prend à témoin les règlements effectifs de la société : « Tous les clercs qui y sont inscrits sont membres *ex officio* du comité de direction ; les membres laïcs étant limités au nombre de vingt-quatre, dont six libèrent leur siège à la fin de chaque année » (*V.M.* II, p. 13).

[837] *V.M.* II, p. 13.

[838] Allusion probable à la *Propagation Society*, qui dépendait de l'Église d'Angleterre, et pour laquelle la *C.M.S.* était ressentie comme une concurrente, qui détournait les contributions des fidèles.

[839] *V.M.* II, p. 15.

[840] *V.M.* II, p. 14-15.

> Les choses ne peuvent rester telles qu'elles sont. Cette Société doit se rapprocher de l'Église, ou s'en séparer. Si, avec une timidité manquant de sagesse nous laissons les choses suivre leur cours, elle se familiarisera insensiblement avec les principes et les pratiques du schisme, et sera perdue pour nous avec ses ressources, son succès réel, ses perspectives pour le futur, sa piété et son activité ; dans le processus de sa séparation, embarrassant et affaiblissant cette Église, qui a déjà assez d'ennemis pour que nous lui en fournissions d'autres[841].

Malgré le fait que l'association locale d'Oxford, lorsqu'elle apprendra qui est l'auteur de cette lettre anonyme, le remplacera par un secrétaire ultra-calviniste, comme si cet auteur avait été déloyal envers l'association, il ne la quittera pas avant le Mouvement d'Oxford. Ce qui précède suffit à indiquer pourquoi. De plus, pareil désaveu peut n'être que local et temporaire. Il se peut que d'autres reconnaissent plus tard le bien-fondé de sa position.

Par contre, dans le même texte, Newman fait allusion à la *Bible Society*, mais de façon défavorable :

> Se joindre [à la *Bible Society*] implique (comme beaucoup le pensent) une concession, à savoir qu'il est légitime pour les croyants orthodoxes de coopérer avec les hérétiques, que la Bible fournit directement une règle complète de discipline aussi bien que de doctrine, et que les dissidents peuvent être reconnus comme des corps indépendants sur pied d'égalité avec l'Église[842].

Désormais, donc, pour Newman, il semble bien (« beaucoup le pensent », du moins) que les principes de la *Bible Society* s'opposent à ceux de l'Église sur le plan de la doctrine et de la discipline. Ce qui était défaut accidentel est considéré maintenant comme impliqué par le fait même de se joindre à la société. Dorénavant, il ne semble plus « légitime » de coopérer avec les hérétiques, et malgré ce qu'il avait dit alors sur l'absence de principe contraire aux positions *High Church*, il estime, comme « beaucoup » d'autres, que cette société implique l'idée de la Bible seule et celle de l'égalité entre l'Église et les corps dissidents.

Quatre mois plus tard, le 8 juin 1830, Newman quitte la *Bible Society*. Le 15 août suivant, il exprime dans la lettre à Lloyd Pope citée plus haut son impression que, inconsciemment, cette société encourage le libéralisme. Sa raison est liée à la nécessité du gouvernement ecclésial comme seule autorité légitime pour faire advenir la vérité religieuse :

> Aucune religion ne tiendra si elle est dépourvue de ses formes. Rien ne sert de dire *c'est la vérité* – la vérité *morale* est inacceptable pour le cœur de l'homme ; elle doit être appuyée (*enforced*) par une autorité d'un genre ou de l'autre. Les miracles sont un genre d'autorité, le soutien des princes un autre, le support du savoir et du talent un autre, un système ecclésiastique, c'est-à-dire des formes, un autre. Les miracles ont cessé, l'aide du savoir et du talent est incertaine et non fiable, le patronage des grands est interdit, comme fondement de la confiance, dans un système religieux, tandis qu'un système de gouvernement ecclésiastique fut réellement établi par les Apôtres, et est donc l'appui (*enforcement*) légitime de la vérité chrétienne. Les libéraux savent ceci, et essayent de toutes les manières possibles

[841] *V.M.* II, p. 15.
[842] *V.M.* II, p. 13.

> de le détruire et je pense que la *BS* (inconsciemment) est un moyen de les aider dans leur objectif[843].

On le voit, la prise de conscience par Newman de l'enjeu politique et social du libéralisme commande son attitude envers la *Bible Society*. C'est en raison de la menace libérale, ennemi mortel de l'Église, que Newman estime maintenant nécessaire la subordination explicite de l'association biblique à l'Église, comme si la neutralité devait fatalement conduire dans le sens de l'opinion libérale dominante :

> Et la société ne reconnaît pas de principes d'Église sur lesquels les amis de l'Église qui s'y joignent peuvent reposer (*fall back*). S'il était reconnu, par exemple, que l'Église était le système divinement sanctionné, ou que la dissidence était *per se* un mal, ou que la lecture de la Bible n'est pas (d'ordinaire) suffisante pour le salut, il y aurait quelque chose vers lequel les hommes d'Église pourraient incliner, tandis qu'en venant sur un terrain commun avec les dissidents, ils semblent venir sur un terrain moyen, un *metaichmion* entre les armées, et avouer qu'ils devraient concéder *aussi bien* que les dissidents ; et cette apparence, aucun principe (dis-je) *dans* la société ne l'enlève. Au contraire, *en tant que fait*, je crois qu'ELLE REND LES HOMMES D'ÉGLISE LIBERAUX (*IT MAKES CHURCHMEN LIBERALS*), elle les fait sous-estimer la faute du schisme, elle leur fait éprouver un désir de concilier les dissidents aux dépens de la vérité. Je pense qu'elle prépare la ruine de l'Église[844].

Ce texte révèle que Newman quitte la *Bible Society*, non pas pour son propre compte, mais en vertu de l'enjeu du combat mené par l'Église pour la vérité révélée contre l'indifférentisme libéral, qui possède lui aussi ses appuis. Alors qu'une collaboration avec l'hérésie pour un objectif légitime pourrait se concevoir en temps de paix, elle n'est pas possible lorsque la vérité est menacée.

Le nouveau pas qui est franchi au début de l'année 1830 est dans la ligne de l'objection de Hawkins en 1828 : il faut que les principes des sociétés religieuses reconnaissent la juridiction ecclésiastique. L'absence de contradiction formelle entre les principes de l'Église et ceux des sociétés religieuses ne suffit pas. L'admission implicite de l'autorité et des principes de l'Église qui se traduit dans les faits seulement ne suffit pas davantage. Il faut une reconnaissance formelle.

Newman invoque l'expérience acquise, c'est-à-dire ce que les faits lui ont appris. Si, abstraitement parlant, il n'y a pas d'objection directe à soutenir une institution qui veut répandre la Bible, ou qui veut évangéliser le monde, dans le concret, cette institution peut engendrer des maux qui dépassent ses avantages. La réflexion de Newman se concentre de plus en plus sur l'opposition réelle entre deux forces fondamentales antagonistes, l'Église et le libéralisme. La première est le soutien divinement institué des divers objectifs de l'économie chrétienne, le second se révèle comme l'adversaire de ces objectifs, et dès lors comme l'ennemi de l'Église. Dès lors, une institution qui se consacre à la poursuite d'un de ces

---

[843] *V.M.* II, p. 264-265.
[844] *A.W.* II, p. 265.

objectifs, mais qui le fait indépendamment du moyen divinement institué pour eux, et avec l'idée que cet objectif est seul désirable, induit l'idée que ce moyen, l'Église, n'est pas tellement important. Or, Newman estime désormais clairement que la poursuite d'un objet chrétien indépendamment du corps ecclésial fait le jeu de cette force adverse qu'il appelle le libéralisme. L'enjeu est celui de la consolidation ou de la destruction de l'Église, et en conséquence la promotion ou la disparition du christianisme et de ses bénédictions.

V. Prédications tractariennes (octobre 1829 – avril 1830)

Nous avons laissé la prédication de Newman au mois de juillet 1828. Du 10 août au 26 octobre 1828, il prêche pour la première fois la série sur le Royaume médiateur, dont le sermon 175, déjà considéré, constitue le pôle centrale. Du 2 novembre au 14 décembre, il reprend divers sermons de *Saint Clement's* consacrés à la morale en une série qu'il intitule *Branches particulières du devoir chrétien*. Du 25 janvier au 28 juin 1829, il prêche systématiquement sur l'Épître aux Romains, avec interruption pour le temps de Carême et pour Pâques. Du 12 juillet au 20 septembre, il prêche sur les livres du Pentateuque, début d'une prédication sur l'histoire biblique qui se poursuivra çà et là dans les années à venir. Après quelques semaines, durant lesquelles la prédication est assurée par d'autres, il prêche, du 25 octobre au 29 novembre 1829, une série de sermons intitulée *Sur l'Église et le culte public*. Elle est consacrée au rôle indispensable de l'Église visible. Elle sera suivie d'une série consacrée à la liturgie de l'Église d'Angleterre, du 31 janvier au 4 avril 1830.

1. La série sur l'Église et le culte public (25 octobre – 29 novembre 1829)

Depuis le sermon de Hampstead sur le rôle des pasteurs de l'Église dans l'éducation, en août 1827, il n'a plus été question de ceux-ci dans la prédication, sinon, un peu, dans la série sur les sacrements. En tout cas, il n'a jamais plus délivré d'équivalent au sermon percutant sur l'Église catholique et apostolique (n. 157). Cela peut surprendre, étant donné la conviction et le zèle avec lesquels il avait défendu le devoir d'unité. Cette conviction se serait-elle effacée entre-temps ? L'histoire de ses relations avec les deux associations *evangelical* nous a montré que cela ne semble jamais avoir été le cas. Une des raisons probables de ce silence est qu'il s'agit de ce que l'on pourrait appeler une « réserve pastorale ». Il s'agit pour le prédicateur d'évaluer l'opportunité pastorale de rappeler telle ou telle doctrine évangélique dans telle circonstance donnée. Une remarque de Newman sur la première page du manuscrit du sermon de Hampstead laisse soupçonner que le prédicateur a pu en prendre conscience :

> Ce sermon m'a attiré des ennuis avec les gens de Hampstead, qui ont dit que cela requérait de la charité d'écouter le sermon de charité.

De même que la controverse de Pâques induisit un changement ultérieur dans la prédication de Newman, ainsi la controverse du mois d'août, liée, inévitablement, aux doctrines *High Church* de ce sermon a pu le faire hésiter sur le sujet des pasteurs de l'Église. Est-il nécessaire, en effet, de frapper de plein fouet les opinions, même erronées, de ceux à qui l'on s'adresse ? Newman a fait allusion, dans ce sermon, à la méthode d'enseignement des Pères. Bientôt, il dira combien les Pères s'adaptaient à leur interlocuteur païen afin que celui-ci n'ait pas de prévention inutile contre la vérité. Le fait qu'il y sera sensible indique qu'il pouvait

déjà l'être[845]. D'autre part, il n'est pas sûr que les fidèles de *Saint Mary's* avaient besoin de se voir rappeler avec fermeté ce genre d'enseignement. Enfin, les doctrines spécifiquement *High Church* ne sont pas le tout de la doctrine chrétienne. A Hampstead, elles n'arrivaient d'ailleurs que dans un second temps, après qu'aient été clairement affirmés la nécessité de la sainteté, ainsi que le rôle de l'enseignement et de la grâce intérieure dans ce but. Ensuite seulement venait la question : à qui revient-il de présider à ces moyens pour le bien des fidèles ? Ce sont les doctrines scripturaires fondamentales que le prédicateur se doit d'abord d'enseigner. S'il constate, après une longue familiarité, que ses fidèles ont besoin d'un rappel clair de ces doctrines, comme c'était apparemment le cas avec le sermon 157 à *Saint Clement's*, alors il sera fondé à les leur délivrer. Ainsi, l'opportunité pastorale est un facteur important dont il faut tenir compte si l'on veut faire des déductions, à partir de l'absence de certains thèmes, sur les éventuels changements d'opinions d'un pasteur comme Newman. Un prédicateur n'est pas tenu de dire tout ce qu'il croit n'importe où et n'importe quand.

Par contre, le tournant de l'affaire Peel et les prises de conscience qu'elle a occasionnées semblent maintenant justifier la prédication d'une série consacrée aux devoirs des chrétiens vis-à-vis de l'Église visible. Cette série, en outre, se révélera être un nouvel effort de synthèse ecclésiologique, faisant droit aux dimensions visible et invisible de l'Église, regardant l'Église à la lumière du système chrétien de la médiation, et, cette fois, articulant les divers aspects de la médiation en fonction du devoir d'unité. On peut considérer cette synthèse comme assez représentative de la prédication de Newman sur l'Église durant les années du mouvement tractarien par le simple fait que, comme on va le constater, chacun des sermons de cette série y sera utilisé une fois ou plus, soit sous forme publiée, soit dans la prédication à *Saint Mary's*. Du moins, il s'agit d'une pensée parvenue à une certaine maturité.

a. État du texte

Voici les titres originaux des six sermons de la série :

> Sermon 213. Sur le devoir de culte public
> Sermon 214. Sur la prédication
> Sermon 215. L'unité, condition pour gagner les privilèges chrétiens, et les évêques, principe de cette unité
> Sermon 216. Sur l'union ecclésiale, et contre les divisions
> Sermon 217. Sur la permanence de l'Église
> Sermon 218. Sur le péché de schisme

[845] Sur ce plan de la réserve pastorale, l'argument de Hawkins selon lequel la doctrine du sermon de Pâques, sans être arienne, pourrait conduire beaucoup de monde dans l'arianisme a dû avoir du poids pour que Newman retire ses affirmations relatives à l'infériorité du Fils : « Je ne dis pas avec R. W[hately] qu'il y a de l'arianisme dans le sermon ; mais je me demande si beaucoup d'esprits ne seraient pas attirés, par de telles spéculations, dans l'arianisme » (*A.S.* I, p. 342).

Comme accès à la série primitive, nous disposons de quatre sermons publiés : 1. Sur le devoir de culte public[846] ; 2. Sur la prédication[847] ; 3. L'unité de l'Église[848] ; 4. Soumission à l'autorité de l'Église[849]. Ainsi que pour les précédentes séries, nous en ferons une *lecture de type synchronique*, en traitant ces quatre sermons comme des chapitres d'un seul texte, ou du moins comme exprimant des parties d'une seule pensée complexe. Dès lors, on ne s'étonnera pas qu'un passage d'un sermon puisse, sur un seul thème, éclairer celui d'un autre, comme on pourrait le faire pour des chapitres différents d'un même ouvrage. Nous prendrons soin cependant, autant que possible, de vérifier, par recoupements, le caractère originel des déductions ainsi obtenues[850].

b. Le contexte

Depuis le mois de décembre 1825, Newman est convaincu que l'Église visible est d'institution divine. Le dernier sermon de la série indique que cette conviction est toujours la même, et Newman en résume la preuve d'une façon semblable à l'argumentation du sermon 157, de novembre 1826 :

> Si le Christ a constitué une Sainte Société (ce qu'Il a fait) ; si Ses Apôtres l'ont mise en ordre (ce qu'ils firent), et nous ont expressément commandé (ce qu'ils ont fait dans l'Écriture) de ne pas défaire ce qu'ils ont commencé ; et si (en fait) leur Œuvre ainsi mise en ordre et ainsi bénie est parmi nous en ce jour même (ainsi qu'elle l'est), et puisque nous en faisons partie, ce serait l'acte d'un traître pour nous de l'abandonner, un mépris ingrat envers ceux qui l'ont préservée durant tant de siècles, une cruelle indifférence envers ceux qui doivent venir après nous, et même envers ceux maintenant en vie qui sont en dehors d'elle et pourraient autrement être conduits en elle. Nous devons transmettre comme nous avons reçu. Nous n'avons pas fait l'Église, nous ne pouvons pas la défaire. Comme nous l'estimons être une institution divine, ainsi devons-nous toujours protester contre la séparation d'avec elle comme étant un péché[851].

Cette « institution divine » de l'Église implique un devoir de « transmettre comme nous avons reçu ». Il s'agit donc d'abord d'un devoir envers Dieu. C'est aussi un devoir envers les hommes : reconnaissance envers les chrétiens d'autrefois qui ont maintenu l'Église, devoir

---

[846] Le manuscrit du Sermon 213, prêché encore quatre fois ensuite (le 12 janvier 1834, le 5 octobre 1834, le 18 décembre 1836 et le 15 mai 1842), est entièrement publié de manière critique (cf. *A.S.* I, p. 9-18).

[847] Le manuscrit du Sermon 214, prêché encore une fois (le 18 octobre 1839), est également publié de manière critique ; il est incomplet, mais paraît avoir conservé une partie substantielle et significative de l'ensemble (cf. *A.S.* I, p. 19-22).

[848] D'après les listes des *A.S.* (cf. *A.S.* I, p. 359) et des *S.S.D.*, les sermons 215-217 auraient été publiés, en 1842 ou 1843, comme un seul sermon dans les *Plain Sermons* (*The Unity of the Church*, *P.P.S.* VII, 17), ce qui laisse supposer que ces trois sermons ont été considérablement réduits ; avant cela, le Sermon 215 fut encore prêché le 28 octobre 1837 ; le Sermon 216, le 2 octobre 1835 et le 24 août 1841.

[849] Newman a publié le Sermon 218 en 1836 dans les *Parochial sermons* (*Submission to Church Authority*, *P.P.S.* III, 14), après l'avoir prêché encore une fois, le 20 avril 1834.

[850] Il n'est pas impossible, bien entendu, que parmi les citations qui seront proposées, l'une ou l'autre date d'une prédication ultérieure. Dans la mesure où cette série semble assez représentative d'une pensée parvenue à maturité (témoin le fait des reprises ultérieures et des publications, ainsi que le caractère systématique de la pensée qui s'y déploie), et où nous arrêtons ici l'étude des sermons paroissiaux, cette hypothèse est relativement indifférente pour notre propos.

[851] *P.P.S.* III, p. 202.

envers les chrétiens de demain de leur « transmettre comme nous avons reçu », charité envers ceux qui « sont en dehors », pour qu'ils puissent entrer.

Or, à cette époque, Newman cherche à amoindrir les défauts des sociétés biblique et missionnaire *evangelical*, défauts de nature essentiellement ecclésiologique, relatifs à la doctrine et à la discipline. Il est conscient également, et cette prise de conscience s'est exprimée dans le mouvement de ses relations avec John Keble et ses disciples, qu'une tendance plus générale de son époque consiste à faire fi de toute autorité, ce qu'il résume sous le terme de « libéralisme ». La fin du sermon *L'unité de l'Église* indique l'ampleur à ses yeux du phénomène d'indifférence envers les « formes » ecclésiales :

> Des multitudes, à la fois dans l'Église et hors d'elle, ont établi bien haut comme une grande découverte, et se glorifient en celle-ci comme d'un grand principe, que les formes ne valent rien. Ils se permettent de passer d'une communion à l'autre, ou de l'église au temple, et se vantent de n'appartenir à aucun parti et d'être au-dessus de tous les partis ; et ils argumentent que, pourvu que les hommes s'accordent en quelques doctrines principales de l'Evangile, il importe peu qu'ils s'accordent en quoi que ce soit de plus[852].

L'allusion au fait d'être au-dessus de tous les partis laisse entendre en effet, avec la voix du protestantisme populaire, celle du libéralisme doctrinal. Newman veut prémunir ses fidèles contre cette dernière tendance. Une des objections au devoir d'unité, que mentionne le dernier sermon s'articule sur l'idée d'une Église conçue comme l'unique parti chrétien légitime :

> Sûrement, cet attachement exclusif à un seul parti, ainsi qu'ils disent, au mépris des autres chrétiens qui professent une doctrine semblable, et diffèrent seulement quant aux formes, est le signe d'un esprit étroit et non libéral (*illiberal*). Le christianisme est un don universel ; pourquoi donc limiter sa possession à un seul groupe de personnes et à un seul genre de gouvernement ecclésial, plutôt que d'admettre tous ceux qui choisissent de se l'approprier de la manière qu'ils souhaitent (*in any way they please*) ?[853]

Il est urgent de fortifier les convictions des fidèles à ce sujet. Le même sermon révèle l'inquiétude pastorale du prédicateur et en rend raison :

> Il peut sembler déplacé de parler de ce péché [d'hérésie et de schisme] ici, car ceux qui le commettent ne sont pas censés être à l'église pour profiter de ce qui pourrait être dit à ce sujet ; pourtant cette infraction affecte même ceux qui ne la commettent pas, parce qu'elle les rend indifférents à elle. Pour cette raison, et parce qu'il est juste que même ces personnes qui sont les plus fermes dans leur adhésion à l'Église sachent pourquoi elles y adhèrent, je considérerai certaines des objections populaires faites à une telle adhésion[854].

On trouve l'expression d'un souci semblable, appliqué au cas particulier de la pratique liturgique, au début du premier sermon :

---

[852] *P.P.S.* VII, p. 241.
[853] *P.P.S.* III, p. 192.
[854] *P.P.S.* III, p. 190-191. Le début de ce passage montre que Newman a pu jusque là estimer déplacé de rebattre les oreilles de ses fidèles avec un devoir auquel, jusqu'à preuve du contraire, ils se soumettent. Ce qui justifie amplement l'absence d'une telle prédication jusqu'ici. La suite du même passage indique la prise de conscience, nouvelle peut-être, qu'une telle prédication est malgré tout importante à ses yeux dorénavant, même pour les fidèles.

> J'estime vraisemblable que certaines personnes ici présentes n'ont pas des vues si claires des raisons pour lesquelles elles viennent à l'église, ainsi qu'elles pourraient en avoir, n'ont pas de sentiments assez profonds de l'importance de venir. Et dès lors, il peut être utile d'exprimer franchement et simplement la grande raison pour laquelle les chrétiens s'unissent dans le culte plutôt que de prier simplement par eux-mêmes à la maison[855].

Un tel souci de convaincre ses fidèles de l'importance de rester en communion avec l'Église des Apôtres continuée en Angleterre traverse toute la série. Chacun des quatre sermons qui nous sont parvenus considère ce devoir selon un aspect particulier. Les deux premiers le traitent sous l'angle de la pratique religieuse : comment les fidèles peuvent-ils manifester leur attachement à l'Église, sinon, en effet, par la participation fidèle, exclusive et convaincue à sa liturgie et à sa prédication ? Ainsi, le premier sermon répond à la question : « A quoi sert-il d'aller à l'église ? Pourquoi ne pouvons-nous pas aussi bien prier à la maison ? »[856]. Dans le second, Newman manifeste « le jugement de notre Église sur le sujet [de la prédication], et s'efforce d'assigner à l'enseignement public sa vraie place dans les services de dévotion publique »[857]. Les deux derniers sermons traitent de la preuve plus générale de ce devoir : il y a une seule Église, et lui demeurer attaché est un devoir, quelles que soient les objections apparentes à ce devoir. Le troisième sermon se présente en effet comme une preuve du fait que, « autant que possible, les chrétiens devraient vivre ensemble en une société visible ici sur terre, non pas comme une multitude confuse et sans connexions, mais unis et organisés les uns avec les autres, par un ordre établi, de sorte qu'ils apparaissent et agissent à l'évidence comme étant un »[858]. Le quatrième sermon signale et réfute « certaines des objections populaires faites à une telle adhésion [à l'Église], par ceux qui la considèrent comme (…) inutile »[859].

Montrer qu'il y a un devoir d'unité ecclésiale peut se faire de deux façons. Soit en montrant, purement et simplement, que le Christ et les Apôtres ont enjoint un tel devoir. Soit en révélant les motifs d'une telle injonction. A travers l'ensemble de la présente série, Newman va procéder de ces deux manières complémentaires.

c. L'unité en tant que devoir

Ce qui importe par-dessus tout au prédicateur, c'est que les fidèles prennent conscience que la fidélité à l'Église est un devoir pour le seul motif qu'il est un commandement divin, et ceci, avant toute considération d'avantage ou d'opportunité. A plusieurs reprises, il insiste sur l'importance d'une *obéissance de foi*, en tant qu'opposée à la *claire vision des motifs*. Ceci apparaît dès le premier sermon de la série. Dans l'introduction originale du sermon, avant de

[855] *A.S.* I, p. 10.
[856] *A.S.* I, p. 9.
[857] *A.S.* I, p. 19.
[858] *P.P.S.* VII, p. 234.
[859] *P.P.S.* III, p. 191.

donner les raisons de la pratique liturgique, il oppose la conscience, en tant que la voix de Dieu, et la raison, toujours prête à lever des objections :

> Soyez sûrs que c'est votre devoir d'aller à l'église régulièrement, même si vous ne pouvez expliquer pourquoi de manière satisfaisante. Consultez votre conscience, et si elle vous le dit, obéissez-lui. Car ce doit être bien d'obéir à la conscience en toute chose, car dans l'ensemble, la conscience est la voix de Dieu parlant en nous ; et il est plus sûr d'obéir à Dieu sans savoir pourquoi que de posséder tous les arguments que le monde entier pourrait contenir. (…) Celui qui se permet de désobéir à son sens du devoir, seulement parce qu'il ne peut donner une raison pour laquelle c'est un devoir, est un fier disputeur de ce monde, il marche par la vue et non par la foi ; il n'est pas un humble disciple du Christ, et est coupable d'un grand péché[860].

Cet appel au devoir en tant qu'opposé au raisonnement est le principe de la réponse à l'objection libérale selon laquelle on ne devrait pas limiter l'Evangile à un seul parti. Le prédicateur n'invoque plus ici l'autorité de la conscience, mais celle des Écritures :

> Sûrement, ceux qui parlent ainsi devraient commencer par répondre à l'Écriture, non par nous soumettre à la question (…). Et il est sûrement mieux de croire implicitement et d'obéir à la voix de Dieu dans l'Écriture que de raisonner ; il est préférable d'être appelé esprit étroit par l'homme que d'être déclaré par Dieu sage à ses propres yeux et suffisant ; il est plus heureux d'être considéré scrupuleux à l'excès, avec la Bible, que d'avoir la louange du monde pour sa libéralité (*liberality*), mais sans elle[861].

Le sermon sur l'unité de l'Église offre le même enseignement. Newman souligne le caractère scripturaire et théologal du devoir d'obéissance à l'Église :

> Laissez-moi vous rappeler, mes frères, comment toute la doctrine de l'ordre ecclésiastique est reliée intimement à l'obéissance personnelle à la volonté de Dieu. L'obéissance à la règle de l'ordre est partout enjointe dans l'Écriture ; cette obéissance est un acte de foi[862].

Dans le dernier sermon, l'objecteur appelle l'autorité de l'Église une « forme », supposée vide, sans contenu, c'est-à-dire sans effet réel. Newman y discerne une même opposition à la foi en faveur de la vision :

> Nous appelons [la succession ministérielle] une forme, aussi longtemps seulement que nous refusons de marcher par la *foi*, qui se passe (*dispenses with*) des réalités visibles. La foi regarde les réalités comme n'étant pas des formes lorsqu'elles sont commandées, alors qu'elles apparaissent comme des formes ; elle réalise les conséquences[863].

En d'autres termes, pour Newman, lorsque le croyant constate un devoir scripturaire (« lorsqu'elles sont *commandées* », dit-il), il est sûr que ce devoir n'est pas vide, même s'il n'en voit pas les conséquences. Le parallèle avec la prière sur ce point est éclairant. Il y est aussi question de commandement :

> Qu'est-ce que la prière sinon une forme ? c'est-à-dire, qui (pour parler en général) voit quelque chose en résulter ? Mais nous le croyons et en sommes bénis. En quel sens l'adhésion à l'Église est-elle une forme, sans que la prière ne le soit également ? Le bienfait

---

[860] *A.S.* I, p. 11.
[861] *P.P.S.* III, p. 193.
[862] *P.P.S.* VII, p. 240.
[863] *P.P.S.* III, p. 195.

> de l'une ne se voit pas, celui de l'autre non plus ; l'une ne profitera pas à l'irréligieux et au négligent, l'autre non plus ; l'une est commandée dans l'Écriture, l'autre aussi[864].

La suffisance de l'injonction divine est également le principe de la réponse à la quatrième objection au devoir de soumission à l'autorité de l'Église. L'objection s'énonce ainsi :

> La foi n'est pas une question de mots, mais du cœur. Elle est plus que la doctrine formelle, c'est le tempérament et l'esprit de tel ou tel enseignant qui est en défaut. Son credo peut être orthodoxe, mais sa religion n'est pas vitale ; et sûrement l'ordre extérieur ne doit pas peser sur nous comme un fardeau, étouffant et détruisant la vraie communion interne entre chrétien et chrétien[865].

Newman semble reconnaître franchement la difficulté. Il n'argumente pas pour montrer que l'ordre ecclésial institué va de lui-même conduire tous les chrétiens à une vie spirituelle et à une communion mutuelle intenses :

> Maintenant, notons bien soigneusement que si l'ordre doit être un tant soit peu préservé, ce doit être aux dépens de ce qui semble être de plus d'importance, à savoir la communion du cœur, comme on l'appelle, entre les chrétiens. Cette particularité est incluse dans sa nature même ; et sûrement, notre Seigneur le savait quand il l'a enjoint[866].

Il s'agit d'une question de priorités évangéliques. Une priorité apparente est la communion du cœur. Elle « semble être de plus d'importance ». Pour l'objecteur, le devoir d'ordre est moins important que la communion des saints, où se trouve l'essence de la religion. A cette objection, Newman rétorque que le Seigneur sait mieux que nous ce qui est le mieux : « notre Seigneur le savait quand il l'a enjoint ». Ce qu'il a enjoint, c'est de former un seul corps, non pas selon le critère de la religion vitale, mais selon les règles qu'il a instituées. C'est seulement dans un deuxième temps que Newman cherche à rendre raison de cette disposition divine, et ce, en montrant le caractère aléatoire des autres tentatives de communion ecclésiale. En effet, intime-t-il, la volonté du Christ que ses disciples soient un seul corps ne peut se réaliser par des critères subjectifs d'appartenance. Newman réfléchit en psychologue :

> Le vrai sentiment spirituel, la dévotion du cœur, la foi vivante, et autres choses semblables, n'admettent pas d'être décrites, définies, authentifiées d'aucune manière fixe ; ainsi qu'il est impliqué dans l'objection même que nous considérons. Nous formons notre jugement à leur sujet, quel qu'il soit, par un certain nombre de petites circonstances, de langage, de manière, et de conduite, qui ne peuvent être mises en mots, qui n'apparaissent pas exactement les mêmes à deux témoins quels qu'ils soient, à tel point que si chacun doit être satisfait, chacun doit avoir le pouvoir de tracer sa ligne (de séparation) pour lui-même. Mais si chacun suit sa propre règle de fraternité, comment pourrait-il n'y avoir « qu'un seul corps », et en quel sens ces mots de l'Apôtre doivent-ils être pris ?[867]

La deuxième difficulté scripturaire que doit résoudre celui qui tire une ligne entre les bons et les mauvais – sauf le cas évident des « délinquants scandaleux » et des « hérétiques

---

[864] *P.P.S.* III, p. 195.
[865] *P.P.S.* III, p. 200.
[866] *P.P.S.* III, p. 200.
[867] *P.P.S.* III, p. 200.

ouverts »[868] – est le fait que Celui qui connaît les cœurs déclare que le jugement n'est pas pour maintenant :

> En concédant que nous ayons quelque don extraordinaire de discernement, cependant de toute façon nous ne pourrions pas voir plus qu'Il ne voit, Lui qui laisse entendre que la foi de nous tous n'est qu'immature et dans ses rudiments, par le fait même qu'Il reporte le jugement final[869].

Newman voit donc dans le report du jugement de Dieu sur les hommes, l'affirmation implicite qu'aucun de nous ne serait apte à se trouver dans l'Église ainsi constituée sur terre. Ainsi se trouvent dévaluées toutes les tentatives de fonder la communion ecclésiale selon des critères spirituels. C'est pour cela que les formes ecclésiales se révèlent indispensables :

> D'un autre côté, les formes sont précises et définies. Une fois brisées, elles sont pleinement brisées. Il n'y a pas de degré dans le fait de les briser ; soit elles sont observées, soit elles ne le sont pas. Il semble donc que, dans l'ensemble, si nous quittons l'Église, en vue de nous joindre à ce qui apparaît être une religion moins formelle, plus spirituelle, ailleurs, nous brisons un commandement avec certitude, et nous ne nous assurons pas avec certitude un avantage[870].

Ainsi, dans la question concrète de savoir quelle est la meilleure manière d'obtenir la communion spirituelle, Newman ne commence pas par argumenter en opposant des vraisemblances à d'autres vraisemblances. Il invoque le « commandement » divin, qui impose le devoir d'unité. Il est certain qu'il y a un commandement d'attachement à l'Église. Cette certitude se suffit à elle-même. Dans un second temps, il montre qu'il est aléatoire de vouloir obtenir une communion spirituelle visible en dehors des formes que le Christ et les Apôtres ont prescrites.

d. Preuves du devoir d'unité

Pour celui qui a besoin d'être convaincu qu'il existe bien un devoir chrétien d'unité, Newman ne fait pas l'impasse sur la preuve d'un tel commandement. Notre 3e sermon, intitulé *L'unité de l'Église*, propose une argumentation en plusieurs étapes. Par rapport au sermon 157 sur le même sujet, le ton apparaît cependant moins démonstratif[871].

1° Arguments généraux

Newman avance d'abord certains textes de l'Écriture à l'appui de l'affirmation que « tous les chrétiens sont, en un sens ou l'autre, un, aux yeux de notre Seigneur », puis en faveur de

---

[868] *P.P.S.* III, p. 200.
[869] *P.P.S.* III, p. 201.
[870] *P.P.S.* III, p. 201.
[871] Newman explique : « Aucune preuve complète et précise ne sera tentée ici de cette doctrine ; et je ne rassemblerai même pas, comme il est souvent fait, les textes les plus évidents sur lesquels elle repose » (*P.P.S.* VII, p. 234), et il renvoie en note au *Tract 11*, ce qui ne peut être qu'une allusion au schéma de textes d'Écriture qui formait aussi la structure générale du sermon 157. Peut-être un des trois sermons manuscrits à l'origine de ce sermon publié était-il consacré à cette preuve, partiellement remaniée.

l'idée que « c'est à cet unique Corps, considéré comme un, que les privilèges spéciaux de l'Evangile sont donnés »[872]. Après avoir cité plusieurs passages de l'Épître aux Ephésiens, il explique :

> Il s'agit de quelques-uns parmi beaucoup de passages qui relient les privilèges évangéliques avec la circonstance ou la condition de l'unité chez ceux qui les reçoivent ; l'image du Christ, signe de leur acceptation, étant imprimée sur eux *alors*, à ce moment, quand ils sont considérés comme *un* ; de sorte que dès lors, toute la multitude, n'étant plus considérée comme de simples personnes individuelles, celles-ci deviennent des portions ou des membres du Corps indivisible du Christ Mystique, tellement fixés ensemble en Lui par la Grâce Divine, que tous ont ce qu'Il a, et chacun a ce que tous ont[873].

Newman pose ensuite la question du caractère pratique de cet enseignement : « qu'est-ce qui résulte de la croyance que tous les saints sont un en Christ ? » Il répond :

> Le sérieux même avec lequel l'Écriture insiste sur une unité spirituelle invisible à présent, et une unité future dans le ciel, de lui-même conduit un esprit pieux à l'imitation, visible, sur terre, de cette unité ; car pourquoi devrait-elle être si continuellement mentionnée dans l'Écriture, si la pensée de cette unité n'était pas destinée à descendre profondément en nos esprits, et à diriger notre conduite ici-bas ?[874]

De plus, la prière du Christ pour que ses disciples soient un, « en affection et en action », ajoute Newman, pourrait-elle se concrétiser autrement que par « un corps ou une société visible, régulé par certaines lois et certains officiers », et « un corps permanent »[875] ?

Jusqu'ici, Newman n'a avancé que des arguments généraux, déduits de certaines affirmations de l'Écriture, et destinés à impressionner un « esprit pieux ». Face aux affirmations scripturaires, il semble évident que l'Église doive former un seul corps visible et stable, régulé par des lois, gouverné par des officiers. Maintenant, cette constatation va se trouver confirmée et précisée par la considération de deux institutions du Nouveau Testament, le sacrement du baptême et la désignation de chefs et de ministres.

2° L'institution du baptême

Le baptême implique l'existence de fait d'un seul corps, selon la parole de Paul : « C'est en un seul Esprit que nous avons tous été baptisés en un seul corps » (1 Co 12, 13). Newman discerne dans l'institution du baptême l'intention du Christ que ses disciples forment un seul corps :

---

[872] *P.P.S.* VII, p. 231-232.

[873] *P.P.S.* VII, p. 232-233. L'idée selon laquelle il faut être unis pour obtenir les bénédictions évangéliques n'est pas nouvelle (cf. *supra*, la définition de l'Église dans les sermons sur les sacrements). De plus, Newman y a déjà fait allusion dans le premier sermon de cette série : « Ce fut le grand dessein du Christ de relier tous Ses disciples en un, et en vue de ceci, Il a logé Ses bénédictions dans le corps collectivement, pour nous obliger tous de prier et de vivre ensemble si chacun de nous veut obtenir la grâce pour lui-même » (*A.S.* I, p. 12).

[874] *P.P.S.* VII, p. 234-235.

[875] *P.P.S.* VII, p. 235.

> Tous doivent recevoir leur baptême de chrétiens déjà baptisés, et eux à leur tour doivent avoir reçu le Sacrement de chrétiens précédents, eux-mêmes déjà incorporés dans un corps préalablement existant. Et ainsi nous remontons à un corps ou société visible jusqu'à l'époque des Apôtres eux-mêmes ; et il devient évident qu'il ne peut y avoir aucun chrétien dans le monde entier qui n'ait reçu son titre aux privilèges chrétiens de la société apostolique originelle[876].

Après l'intention du Christ, vient le fait historique : « Dans cette société baptisée, en tant qu'un fait historique, toutes les nations ont été immergées »[877].

3° Le ministère

Newman parle ensuite du ministère comme d'une « autre garantie (…) pour l'unité visible et la permanence de Son Église »[878]. Pour justifier la permanence de ces ministères considérés comme « les liens qui lient ensemble le corps entier des chrétiens dans l'unité », « ses organes » et « son principe de mouvement »[879], il procède d'abord *a priori*. En effet, pour que la désignation de ces « chefs et ministres » ne doive demeurer miraculeuse – et rien n'indique que Newman ait changé d'avis concernant le *terminus ad quem* apostolique de l'époque des miracles –, une succession doit avoir été prévue. En effet : « Si un ministère est une partie nécessaire de l'économie évangélique, une succession ministérielle doit l'être également »[880], dans la mesure où il n'est pas raisonnable « de supposer qu'ils pourraient devenir évêques ou prêtres par leur propre ordination »[881]. Les épîtres de Paul à Timothée et à Tite indiquent, de fait, le souci de l'Apôtre de pourvoir à une continuité du clergé.

Newman ajoute ici un argument tiré de la comparaison avec ce qui se produit dans les sociétés humaines :

> Nous savons que, dans les affaires civiles, rien ne tend plus puissamment à fortifier et perpétuer le corps politique que des chefs et des nobles héréditaires. La vie du père, ses principes et ses intérêts, se continuent dans le fils ; ou plutôt, une seule vie, une seule personnalité, une seule idée, est transmise d'âge en âge[882].

Ce qui assure le mieux la continuité d'une pensée politique, semble dire Newman, présente la plus grande probabilité d'être le mode choisi par la providence pour son Église. Procéder autrement, d'ailleurs, ce serait, non seulement risquer une révolution, mais aussi mettre en danger la présence de ministres dans la communauté chrétienne :

> Lorsque leur ministre ou enseignant meurt ou les quitte, il y aurait d'abord un délai avant d'en choisir un nouveau, ensuite une répugnance, ensuite une négligence. Enfin, les

[876] *P.P.S.* VII, p. 235-236.
[877] *P.P.S.* VII, p. 237.
[878] *P.P.S.* VII, p. 237-238.
[879] *P.P.S.* VII, p. 238.
[880] *P.P.S.* VII, p. 239-240.
[881] *P.P.S.* VII, p. 238.
[882] *P.P.S.* VII, p. 238.

> communautés seraient laissées sans enseignants ; et le lien d'unité étant absent, l'Église serait brisée[883].

Ces arguments *a priori* se trouvent confirmés par la considération de l'histoire :

> En écartant les autres considérations, le simple fait en lui-même, qu'il y a eu cette succession perpétuelle, cet héritage préservé, est assez remarquable pour attirer notre attention et susciter notre respect. Il se fait valoir à nous comme providentiel, et avive notre espérance et notre confiance, qu'une prescription, ainsi gracieusement protégée durant tant de siècles, continuera jusqu'à la fin, et que « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle »[884].

La considération de l'histoire est importante à un autre titre dans cette série. Une des objections auxquelles répond le dernier sermon porte en effet sur le caractère apparemment temporaire du devoir d'unité. Alors que, dans le sermon précédent, Newman insistait sur le caractère remarquable de la succession ministérielle, l'objecteur insiste sur la multitude effective des sectes chrétiennes, et semble en déduire que le devoir originel d'unité n'est plus d'application de la même manière[885]. L'objecteur exige des partisans de l'Église un peu de réalisme face à l'existence des nombreuses sectes : « la meilleure manière et la seule pour effectuer l'unité maintenant, est qu'ils relâchent leur rigidité et se joignent dans l'unité avec toutes les sectes selon n'importe quels termes »[886]. L'objection distingue l'intention originelle de Dieu et le résultat historique, et suppose que ce dernier doive modifier le plan initial de Dieu. Newman répond que le plan de Dieu n'est pas modifié par le résultat historique contraire. Il applique à l'Église certains textes de l'Écriture sur les décrets divins, ceux-là mêmes que les calvinistes appliquaient, non pas à l'Église, mais aux individus qui avaient constaté en eux-mêmes les signes subjectifs de la nouvelle naissance et étaient par conséquent censés être prédestinés à la gloire. Les dons de Dieu à l'Église sont sans repentir, ainsi que sa volonté[887].

Newman n'a donc pas omis de manifester, pour un esprit bien disposé, les raisons scripturaires et historiques de penser que c'est bien un devoir de rester attaché à l'Église d'Angleterre. Il n'y a qu'un seul corps, et c'est le corps apostolique, maintenu dans l'unité par les liens du baptême et du ministère héréditaire. S'il apparaît que c'est un devoir d'être attaché à ce corps, il n'est pas nécessaire de comprendre pour obéir. Cependant, la découverte des avantages de l'appartenance à l'Église peut accroître son attachement envers elle. Or, pour mettre ces avantages en lumière, il semble que Newman ait profité de sa réflexion sur l'Église considérée comme le Royaume médiateur.

---

[883] *P.P.S.* VII, p. 239.

[884] *P.P.S.* VII, p. 240.

[885] « quelle qu'en ait été la cause, et quoi qui ait été prévu par la providence divine, il y a beaucoup de sectes » (*P.P.S.* III, p. 195).

[886] *P.P.S.* III, p. 195.

[887] La parole de Balaam : « Il a béni et je ne peux l'inverser » (Nb 23, 20) ; la parole d'Isaac concernant Jacob : « je l'ai béni et il restera béni » (Gn 27, 33) ; « Il n'est pas question de l'homme qui veut ou qui court » (Rm 9, 16a) ; « ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme » (Jn 1, 13) ; « mais de Dieu qui fait miséricorde » (Rm 9, 16b) ; « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 29).

e. L'Église comme Royaume médiateur

1° La médiation ecclésiale

Le cœur de la réflexion de Newman sur la religion chrétienne, nous l'avons vu, s'articule autour du thème du Royaume médiateur. Le passage suivant, tiré de l'introduction du premier sermon de la série, indique que nous sommes dans la perspective du Royaume médiateur, lequel nous prépare à la béatitude future :

> Le Christ notre Sauveur nous a acquis par Ses souffrances le don du Saint-Esprit, afin que nous puissions être revêtus de cette innocence et de cette sainteté sans lesquelles personne ne peut voir le Royaume de Dieu. Maintenant, ce grand don du Saint-Esprit, en toutes ses parties, pardon, pureté, paix, et vie, comment devons-nous, chacun de nous, personnellement, l'obtenir ? où le Christ l'a-t-il logé à Son départ ? Il l'a logé dans Son peuple – pas en cet homme-ci ou en celui-là – dans l'Église généralement assemblée des premiers-nés (*the generally assembled Church of the firstborn*)[888].

Nous avons identifié plus haut le Royaume médiateur avec l'Église dans sa dimension invisible. Or, la présente série traite du devoir d'unité avec l'Église en tant qu'elle est visible. S'il y a un devoir d'unité, on peut pressentir que l'obéissance à ce devoir conduise de lui-même à bénéficier des influences de l'Église invisible, ou, ici, du don de l'Esprit. D'où la question qui nous a poursuivis à travers plusieurs sermons, et notamment ceux de 1828 sur les sacrements : en quoi l'Église visible est-elle une médiation effective dans ses dimensions positives, dans ses aspects visibles et structurels ? Quelle signification a-t-elle pour Newman dans l'ordre de la grâce ? Comment articule-t-il les deux plans désormais ?

La première fois qu'il prêche le sermon consacré au Royaume médiateur à *Saint Mary's* (n. 175), le 7 septembre 1828, soit un an avant la présente série, Newman le fait suivre d'un sermon sur le thème de la médiation, qu'il intitule *Sur le schéma chrétien de la médiation en tant que relié aux systèmes naturel et juif* (n. 176). Newman y parle de divers « systèmes », le système naturel et le système juif, et indique que la médiation est un trait commun aussi bien à ces derniers qu'au système chrétien, qui est fondé sur la médiation du Fils :

> Aujourd'hui, je veux signaler à votre attention que ce plan médiateur de salut à nous révélé dans l'Écriture, est assez parallèle aux méthodes que la providence a adoptées dans la communication de ses bénédictions, aussi bien dans le cours ordinaire des affaires de ce monde, que dans ses actions extraordinaires envers les patriarches et le peuple juif ; que, en nous bénissant spirituellement par le moyen (*means*) de son Fils, Il a choisi un mode (*mode*) d'action, non pas nouveau et inhabituel en lui-même, et manifesté pour la première fois dans le système chrétien, mais un mode dont il a fait usage partout et à toute époque pour la préservation et le bénéfice de la race humaine[889].

[888] *A.S.* I, p. 11.
[889] *A.S.* I, p. 213.

Plus loin dans le même sermon, il montre que ce constat de l'omniprésence de la médiation est valable à l'intérieur même du système chrétien[890] :

> Tous les ministres et enseignants de la parole de Dieu, tous les catéchistes et éducateurs des jeunes, tous les écrivains de livres religieux, toutes les sociétés religieuses sont des moyens (*means*) dans les mains de Dieu, des canaux (*channels*) de bénédictions spirituelles. Ils sont tous des médiateurs (*mediators*) en dépendance de l'unique médiateur (*mediator*) accueilli et méritoire, le Fils de Dieu. De même, toutes les prières sont des médiations (*mediations*)[891].

Newman ose donc employer les termes de médiateur et de médiation pour d'autres réalités que l'unique médiateur au sein même du système chrétien, mais en distinguant clairement le rôle souverain de l'unique médiateur[892]. S'il en est ainsi, il n'y a pas de difficulté à reconnaître la médiation de l'Église :

> Et encore l'Église chrétienne elle-même est un médiateur des plus importants (*one most important mediator*) entre Dieu et le monde, étant destinée à être le moyen (*the means*) de proclamer et d'imprimer la vérité sur les cœurs des hommes et de les convertir du péché à la sainteté. Elle reçoit les dons du Saint-Esprit de la part de Dieu, et par les sacrements et les rites prescrits (*ordinances*), par les prières, par la prédication, par les institutions pour l'éducation, elle les transmet (*conveys*) au large dans le monde[893].

Ces extraits attestent que le thème de la médiation est appliqué par Newman à l'Église et à ses diverses réalités positives. Elle « reçoit » et elle « transmet » les dons du Saint-Esprit. Il s'agit d'affirmations importantes mais encore très générales. La présente série affine-t-elle cette réflexion ?

Le passage suivant, extrait du sermon *L'unité de l'Église*, laisse deviner un rapport, assez général également, entre le devoir d'unité et les privilèges spirituels du Royaume du Christ :

> Trop de personnes aujourd'hui – malgré ce qu'ils voient devant eux, malgré ce qu'ils lisent dans l'Écriture – trop de personnes oublient, ou nient, ou ignorent que le Christ a établi un royaume dans le monde. Malgré les prophéties, malgré les évangiles et les épîtres, malgré leurs yeux et leurs oreilles – que ce soit leur péché ou leur infortune, ainsi en est-il – ils ne Lui obéissent pas de la manière selon laquelle Il veut qu'on Lui obéisse. Ils ne Lui obéissent pas dans Son Royaume ; ils pensent être Son peuple, sans être Ses sujets. Ils choisissent de Le

---

[890] Au passage on observera la diversité, et cependant la constance, des termes exprimant la médiation, et que l'on trouvait sous la plume de Newman dès sa première lettre à Walter Mayers. Ce fait indique à la fois la continuité d'une attention à la médiation dans l'ordre de la grâce, et l'élargissement d'une réflexion vers la reconnaissance de médiations plus stables et plus universelles

[891] *A.S.* I, p. 214.

[892] Il avait déjà fait contraster la médiation du Fils et celle des médiateurs dans le cours ordinaire du monde : « De même qu'Il nous donne nos bénédictions terrestres par les mains de nos semblables, il Lui a plu de nous donner la plus grande de nos bénédictions, les dons spirituels de pardon, de sanctification, de vie éternelle par un moyen désigné, notre Seigneur Christ. Pour les bénédictions temporelles il y a des médiateurs humains entre Dieu et les hommes, pour les spirituelles il y a un médiateur divin » (*A.S.* I, p. 213). Par contre, dans le passage cité, il s'agit de médiateurs, non dans le cours ordinaire du monde, mais dans le système chrétien, et donc, non pas dans l'ordre temporel, mais dans l'ordre des bénédictions spirituelles. Cependant, comme l'indique encore la formule suivante, ces médiateurs le sont en dépendance de l'unique médiateur : « La différence entre ces diverses médiations humaines dans le système chrétien et la médiation du Christ étant que les hommes nous *transmettent* seulement les bénédictions spirituelles, tandis que le Christ non seulement *les transmet* d'auprès de Dieu, mais *les obtient* auprès de Lui » (*A.S.* I, p. 214).

[893] *A.S.* I, p. 214.

> servir à leur propre manière ; et bien qu'Il ait formé Ses élus en un seul corps, ils pensent à se séparer de ce corps, tout en demeurant dans le nombre des élus[894].

Dans les sermons consacrés explicitement au thème du Royaume médiateur, il était surtout question des avantages que recevaient les sujets de ce règne. Ici, c'est l'obéissance due au Roi qui semble mise en avant. On trouve cependant l'idée, vers la fin du passage, que cette soumission serait la condition de l'obtention des privilèges évangéliques : « ils pensent à se séparer du corps, tout en demeurant dans le nombre des élus ». Ceci soulève la question plus générale de savoir si, pour Newman, la médiation est conçue comme exclusive, ou s'il est possible pour les chrétiens de la contourner.

2° Caractère exclusif de la médiation ecclésiale

Cette médiation ecclésiale est-elle nécessaire, comme un passage obligé ? En d'autres termes, faut-il être membre de l'Église pour bénéficier de la médiation du Christ ? Lorsqu'il a parlé de la médiation à ses paroissiens un an auparavant, Newman leur en a plutôt donné l'idée d'une condition nécessaire du don de Dieu. Par exemple : « Tout ce qu'Il fait pour nous et ce qu'Il nous donne, est donné à travers l'instrumentalité (*instrumentality*) ou la médiation d'autres »[895].

Prenant l'exemple des parents, qui sont les instruments de la providence pour tous les besoins de leurs enfants, il ajoutait :

> Tout ceci, Il pourrait le faire d'un coup de Sa propre main, mais il a déterminé que ce soit fait par les mains des parents, qui sont donc les médiateurs, les canaux (*channels*) de bénédictions ultimement dérivées de Lui-même[896].

Parlant de la médiation de la prière chrétienne pour les autres, il écrit :

> Nous obtenons pour eux de Dieu ce qui (selon le cours du système divin) ne serait pas obtenu (nous pouvons supposer) sans les prières des chrétiens[897].

Ce caractère apparemment exclusif de la médiation est une question inévitable dans le contexte ecclésial où parle Newman, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. En effet, s'il est normal, ou possible, d'obtenir les dons évangéliques en dehors des médiations que Dieu a prévues pour les hommes, l'importance de ces médiations se trouve fort relativisée ; et ne seront-elles pas, à terme – ou ne devraient-elles pas être, en principe – rejetées ?

Dans la présente série, Newman fait plutôt de la médiation ecclésiale un passage obligé pour obtenir la grâce. Il écrit, par exemple, dans l'introduction au premier sermon qui fut utilisée dans la prédication de 1829 :

---

[894] *P.P.S.* VII, p. 230.
[895] *A.S.* I, p. 213.
[896] *A.S.* I, p. 213.
[897] *A.S.* I, p. 213.

> Il est habituel de considérer la venue à l'église comme *un* moyen (*means*) de grâce, c'est-à-dire un moyen d'obtenir la faveur de Dieu ; mais c'est plus proprement *le* moyen d'obtenir la faveur de Dieu, le grand moyen, le moyen principal, et le premier de tous ; le moyen essentiel[898].

Toutefois, un passage du sermon *L'unité de l'Église*, relatif au baptême comme gage d'unité, indique que, pour lui, la vraie question est ailleurs. Il est possible que ces médiations ne soient pas indispensables. Mais ce n'est pas notre affaire. Ce qui importe, c'est de reconnaître notre devoir de recourir aux médiations prévues par Dieu :

> Qu'Il sera miséricordieux, par-dessus et au-delà de Sa promesse, envers ceux qui par ignorance ne se conforment pas à ce dessein, ou sont à d'autres égards irréguliers dans leur obéissance, est une question ultérieure, étrangère à notre propos. Cela reste cependant le dessein révélé du Christ de relier tous Ses disciples par un rite visible d'incorporation[899].

Dans sa manière de considérer le péché de schisme, on retrouve cette même tension entre le caractère exclusif de la médiation ecclésiale, en tant que devoir, et la remise de la question au jugement de Dieu : veut-il, dans sa miséricorde, contourner les médiations établies ? Aussi sévère soit-il à l'égard du péché de séparation, il n'omet pas de mentionner, en passant, que :

> Nous prions pour que le Christ accorde, d'une façon excellente, connue de Lui, de « perfectionner, établir, fortifier, édifier », tous ceux « qui L'aiment de façon incorruptible », même s'ils sont séparés des gloires de Son Église sur terre[900].

Il n'empêche, devant l'accusation d'exclusivisme, venant du camp libéral, Newman répond, par un argument rationnel d'analogie avec « le schéma universel de la providence de Dieu », dans un sens plutôt exclusiviste :

> Des miséricordes données aux multitudes ne sont pas moins des miséricordes parce qu'elles doivent s'écouler de sources particulières. En effet, la plupart des grandes dispositions de la bonté divine sont marquées de ce caractère même de ce que les hommes appellent l'exclusivisme. Dieu distribue des bienfaits sans nombre à tous les hommes, mais Il le fait à travers quelques instruments choisis. Quelques-uns sont favorisés pour le bien de beaucoup. La richesse, le pouvoir, les dons d'esprit, le savoir, toutes ces choses tendent au bien-être de la communauté ; cependant, en vue de tout ceci, ils ne sont pas donnés d'emblée à tous, mais transmis (*channelled out*) à la multitude par quelques uns[901].

Ainsi, Newman distingue deux questions. Celle, d'abord, de la réalité des médiations, qui sont exclusives jusqu'à preuve du contraire. S'il y a un *devoir* chrétien d'unité, comme il a été montré ci-dessus, alors il semble normal de supposer que les médiations ecclésiales soient des passages obligés. La question, ensuite, du jugement de Dieu, ce qui revient à la question de savoir s'il veut, dans sa miséricorde, contourner les médiations qu'il a établies. Newman ne

---

[898] *A.S.* I, p. 11. Les prédications ultérieures ont une autre introduction, qui adoucit un peu le tranchant de la première sur ce point : « *Every one knows that coming to Church* [sic] *is* a *means of grace – as prayer is generally – but it is much more than this – viewed in al its parts*[,] *viewed in reference to all we do* when *we come to Church, it is rather to be considered as one of* the *very chief means of grace, the means of appropriating to ourselves those precious gifts and hopes which Christ has purchased for us* » (*A.S.* I, p. 10).

[899] *P.P.S.* VII, p. 236.

[900] *P.P.S.* III, p. 203.

[901] *P.P.S.* III, p. 194.

répond pas à la seconde question, comme si elle ne nous appartenait pas. Manifester, par contre, l'accord entre les médiations ecclésiales et le devoir d'unité, lui paraît plus réaliste et plus urgent. Voyons maintenant comment s'articulent chez lui les diverses dimensions de cette médiation ecclésiale.

3° Dimensions royale, doctrinale et sacerdotale de la médiation ecclésiale

Newman s'est déjà efforcé plusieurs fois de manifester les rapports mutuels des divers aspects de la médiation ecclésiale : moyens d'instruction, moyens de grâce, gouvernement. Dans tous les cas, la sainteté demeure le véritable objectif des membres de l'Église. A Ulcombe, en 1826, le grand moyen de la sainteté apparaissait être l'instruction. En août 1827, à Hampstead, les moyens intérieurs de grâce étaient les plus importants. Les moyens extérieurs d'instruction devaient favoriser la réception des premiers. Ensuite venaient les gouverneurs de l'Église, lesquels avaient pour rôle une juste régulation des uns et des autres moyens. En 1828, à *Saint Mary's*, les sacrements recevaient un rôle encore plus central. La série présente traite aussi de ces trois aspects de la médiation, mais cette fois, ce que l'on pourrait appeler une médiation « royale » de l'Église prend le pas sur les autres.

Un parallélisme stylistique tiré des sermons de la période nous laisse soupçonner que les trois modes de la médiation ainsi identifiés pourraient être un élément structurant du système ecclésial. Dans un sermon publié sur le baptême des enfants, tiré de la série de 1828 sur les sacrements, pour indiquer le rôle de l'Église dans l'ordre de la doctrine, Newman utilisait la formule suivante :

> Dieu nous a promis la lumière et la connaissance dans l'Evangile, mais de sa manière, non de notre manière (*in His way, not in our way*)[902].

Dans son contexte, cette formule indique que l'Église est la médiation prévue par Dieu dans l'ordre de la connaissance, et que, lorsque les hommes veulent s'en dispenser, ils ne trouvent pas ce qu'ils cherchent. On trouve, dans la série que nous abordons, des formules semblables, appliquées aux autres aspects de la médiation. D'abord, dans l'ordre de la grâce, le premier sermon (n. 213) comporte cet étonnement relativement au fait que certains chrétiens ne participent pas au culte public :

> Quelle chose étonnante que les hommes refusent le mode (*the mode*) que Dieu a désigné pour qu'ils reçoivent Sa bénédiction ![903].

De même, dans l'ordre de l'obéissance à la volonté de Dieu (dimension royale), un passage déjà cité affirmait, concernant ceux qui ne se soumettent pas à l'ordre ecclésiastique et se séparent de l'Église :

---

[902] *P.P.S.* VII, p. 221.
[903] *A.S.* I, p. 15.

> Ils ne Lui obéissent pas de cette manière (*in that way*) selon laquelle c'est sa volonté qu'on Lui obéisse (…). Ils décident de Le servir de leur propre manière (*in their own way*) »[904].

L'enjeu de ces divers aspects de la médiation n'est pas seulement celui de leur caractère exclusif, que ces formules semblent impliquer. Il est aussi celui de leurs rapports mutuels, c'est-à-dire de leurs liens de subordination l'un avec l'autre.

3.1. Médiation de type royal

Comme le montrent les textes déjà cités, l'obéissance dont parle Newman ici n'est pas celle par laquelle un membre de l'Église recevrait les directives d'un supérieur pour tous les détails de sa vie. Il s'agit plutôt de l'obéissance consistant à suivre les directions générales de l'Église. Ainsi, l'acte fondamental d'obéissance au Christ consiste à faire partie de Son Royaume, lequel, bien sûr, est régulé par certaines lois et dirigé par certains officiers. De manière singulière, le devoir de culte public apparaît comme le test de cette obéissance ecclésiale, et Newman aborde la série par ce devoir (sermon 213).

Cependant, Newman n'exclut pas que son propos s'étende au-delà d'une vision minimale de la médiation royale de l'Église. Par exemple, si les ministres de l'Église le proposaient, les fidèles ne devraient-ils pas se réunir plus d'une fois par semaine ? Après avoir expliqué que les Apôtres se réunissaient le Jour du Seigneur, comme il convenait, le prédicateur ajoute en effet :

> Mais, en vérité, bien que ceci soit une bonne raison pour se rassembler pour le culte aussi souvent qu'une fois par semaine, ce n'est certainement pas une raison pour ne pas se rassembler plus fréquemment – et la bénédiction promise au rassemblement conduit naturellement les hommes réfléchis à désirer se réunir plus fréquemment. Si c'est un privilège de gagner la faveur de Dieu, et si c'est en se réunissant que nous gagnons cette faveur, plus nous nous réunissons, mieux ce sera[905].

Et il cite des passages du début du livre des Actes pour montrer que les premiers chrétiens offrent un exemple de rassemblement quotidien.

D'autre part, cette obéissance à l'Église pourrait même s'étendre à toute la vie, ainsi que le suggère un passage de la fin du dernier sermon :

> Quel est le désir le plus haut et la joie suprême de la foi ? Un saint à l'agonie répondra. On rapporte de l'un de nos doux et saints confesseurs, que, lorsque, peu avant son décès, un ami lui demanda, « Que recommanderait-il plus spécialement pour l'ensemble de la vie d'un homme », il répondit brièvement, « l'obéissance uniforme », par quoi il voulait dire, nous dit

---

[904] *P.P.S.* VII, p. 230.

[905] *A.S.* I, p. 14. A cet endroit, Newman a mis entre parenthèses un passage qui indique le désir naissant alors en lui de rassemblements quotidiens à l'église, désir réformateur qui coïncide avec son souci que les fidèles participent à la communion : « C'est une honte que les chrétiens sentent si froidement le devoir du culte public les jours de semaine, que les églises restent fermées par manque d'assemblées. Ce serait le mieux de tout si nous pouvions assurer des assemblées quotidiennes, et le mieux ensuite si nous pouvions assurer des assemblées aux jours des saints autant que les dimanches. C'est la faute du peuple que ceci n'est pas fait » (*A.S.* I, p. 14, note 15). Quelques mois plus tard, le 25 avril 1830, jour de la fête de Saint Marc, peu après la série sur la liturgie, il commencera à prêcher des sermons aux jours de fête.

> son biographe, que l'état de vie le plus heureux était celui en lequel nous n'avons pas à commander ou à diriger, mais à *obéir seulement*, n'ayant pas à choisir pour nous-mêmes, mais ayant notre chemin de devoir, notre mode de vie, nos destinées tracés pour nous[906].

On pourrait objecter ici que l'obéissance au Christ c'est aussi, et surtout, une obéissance aux commandements, une obéissance aux préceptes moraux, une religion du cœur, et non le simple fait d'appartenir à l'Église et de suivre ses directives générales. La réponse de Newman à la cinquième objection, dans le dernier sermon de la série, indique le rapport à ses yeux entre cette obéissance à l'Église et le caractère moral de la personne. Ce caractère moral fait qu'elle est soumise à la royauté même du Christ. L'objecteur demande :

> Devons-nous donc nous tenir à l'écart de ceux que nous estimons être des hommes bons, en concédant que ce serait mieux qu'ils soient dans l'Église ?[907]

Derrière cette objection, il y a la supposition (ou l'implication possible) que la soumission à l'autorité de l'Église et la dissidence n'ont aucun rapport avec le caractère moral de la personne. Au contraire, Newman, dans sa réponse, veut manifester que le schisme a des implications morales, tant en amont qu'en aval : le schisme est à la fois le fruit du péché, et une cause de péché.

Ici se pose la question de la qualification de ce péché. Newman déclare ouvertement : « Il n'y a pas un dissident en vie, qui, dans la mesure et pour autant qu'il soit un dissident, ne soit dans un péché »[908]. Newman atténue cette affirmation par diverses considérations, puis il ajoute :

> cependant, considérée comme telle, [la séparation de l'Église] ne peut être qu'un défaut et un désavantage, et s'il est sauvé, il sera sauvé, non pas par elle, mais en dépit d'elle. Dans la mesure où il est dissident, il est en défaveur (*so far forth as he dissents, he is under a cloud*)[909].

Newman va encore plus loin dans l'accusation. Le péché de séparation engendre le péché. Le prédicateur veut enlever toute illusion chez ses auditeurs :

> Ne supposez jamais, mes frères, quoi que le monde puisse dire, qu'un homme ne soit ni meilleur ni pire, dans sa propre foi et sa conduite, du fait de sa séparation de l'Église[910]. Bien

---

[906] *P.P.S.* III, p. 205.
[907] *P.P.S.* III, p. 201.
[908] « *There is not a dissenter living, but, inasmuch and so far as he dissents, is in a sin* » (*P.P.S.* III, p. 203).
[909] *P.P.S.* III, p. 202-203.
[910] Remarquons comment Newman évite les comparaison entre personnes. Il ne dit pas que les membres de l'Église sont meilleurs que les dissidents, mais que les dissidents seraient meilleurs s'ils étaient dans l'Église. Au début de son ministère à *Saint Clement's*, on trouvait par contre une formulation moins heureuse, ainsi qu'il apparaît dans une lettre adressée à sa mère. Le 9 août 1824, il lui écrivait : « Un bon dissident est bien sûr incomparablement meilleur qu'un mauvais fidèle de l'Église – mais un bon fidèle de l'Église, je l'estime meilleur qu'un bon dissident » (*L.D.* I, p. 184). Newman, de façon conséquente avec l'opinion favorable reçue de Mayers envers les réformateurs de l'Église anglicane, estimait que l'Église d'Angleterre était préférable aux sectes pour le développement spirituel des personnes. Mais de façon tout aussi cohérente avec ses opinions alors, il ne craignait pas de mettre ensemble les termes « bon » et « dissident », tandis que dans le passage que nous étudions, sans les opposer, il sépare tout de même les deux termes de telle sorte que l'expression serait aussi paradoxale que celle de « bon larron ». De façon cohérente avec cette évolution, remarquons que, dans la même lettre, Newman envisageait positivement l'idée de plusieurs armées luttant pour une cause commune : « Il y a

> sûr nous ne pouvons 'sonder le cœur et les reins', ou décider concernant les individus ; cependant, il semble clair que, dans l'ensemble, l'insubordination délibérée est le symptôme, mieux, souvent la cause et le premier commencement d'un esprit hautain, entêté, indépendant, contestataire, ombrageux ; et, dans la mesure où un homme s'autorise des actes de la sorte, il porte sur lui-même les signes de l'orgueil ou de la froideur de cœur, soit en amont, soit en aval[911].

Newman fait donc valoir que le péché de séparation comporte une tendance à un péché plus fondamental, celui de l'orgueil et de la volonté propre. Il manifeste ainsi un rapport étroit entre la soumission à l'Église et la soumission à l'esprit de l'Evangile. Traduisons : en obéissant aux médiations royales de l'Église, le chrétien obéit à la royauté même du Christ.

Seulement, dans la mesure où le chrétien se soumet ainsi à la médiation royale de l'Église, il bénéficie d'une manière, sinon exclusive, du moins privilégiée, de sa médiation de grâce et de celle de l'instruction. Ceci s'explique par le fait que l'obéissance élémentaire du chrétien est sa participation à la liturgie de l'Église. Ainsi un ordre apparaît dans la médiation ecclésiale. Du point de vue des fidèles, la médiation prioritaire est celle de l'autorité. En se soumettant à l'autorité de l'Église, c'est-à-dire essentiellement en appartenant à l'Église, et en participant à sa liturgie, les chrétiens se trouvent, du fait même, sous l'influence des médiations ecclésiales relatives à la bénédiction et à l'instruction. Par contre, s'ils recherchent ces dernières en dehors de ce que prescrit l'autorité de l'Église, ils ne s'assureront pas les avantages escomptés.

3.2. Médiation de grâce

Maintenant, on peut aussi se demander laquelle des médiations ecclésiales est ensuite la plus importante, la fonction d'enseignement ou celle de la sanctification. Newman répond très clairement que c'est la seconde qui importe le plus. A l'objection selon laquelle les chrétiens doivent fuir les enseignants erronés, et qu'il vaut mieux rejoindre un enseignant orthodoxe hors de l'Église que de rester auprès d'un ministre erroné dans l'Église, le prédicateur demande si l'erreur du ministre en question est à même de suspendre son pouvoir d'administrer les sacrements, ce qu'il justifie en ces termes :

---

tant d'irréligion en cet endroit que je ne serai pas assez fou pour éconduire un allié aussi actif que semble l'être Mr Hinton [le ministre dissident de l'endroit] » (*id.*). Dans le dernier sermon, cette position est devenue l'une des formes de la première objection : « Pourquoi tenir si strictement à un seul corps de chrétiens alors qu'il y a tant d'autres corps aussi – tant d'autres dénominations, tant d'autres confessions – tous soldats du Christ, comme autant d'armées différentes, avançant toutes dans une seule cause contre l'ennemi ? » (*P.P.S.* III, p. 192). Cette position, Newman ne l'adoptait plus depuis le sermon 157.

[911] *P.P.S.* III, p. 203. Newman explique : « Car obéir, c'est être doux, non pas fier ; et obéir, pour le compte du Christ, c'est être zélé, non pas froid ; tandis que la séparation obstinée ou la conduite turbulente, la formation de rassemblements religieux de notre propre chef, l'opposition de notre jugement privé à ceux qui nous dirigent, la désaffection envers eux, et autres sentiments et procédés semblables, sont les effets mêmes et les avant-coureurs sûrs de l'orgueil, ou de l'impatience, ou de la turbulence, ou de la volonté propre, ou de la tiédeur ; de sorte que ces péchés chez les membres de l'Église le sont en dépit de l'Église, mais chez les séparatistes ils sont inclus dans leur séparation » (*P.P.S.* III, p. 204).

> Ce doit être mortel et monstrueux que d'effectuer ceci ; et, sûrement, ce ministère des sacrements, non de la parole extérieure – de l'esprit, non de la lettre – est son principal pouvoir et notre principal besoin. C'est notre intérêt, c'est l'intérêt de notre âme, que nous restions auprès de ceux qui administrent les bienfaits divins, même s'ils 'offensent en beaucoup de choses'[912].

Newman indique ici « l'intérêt » pour les âmes de la soumission à l'ordre ecclésiastique, intérêt qui se résume pour lui au pouvoir sacramentel des ministres de l'Église. Pour cette raison, mieux vaut rester attaché aux ministres de l'Église, même si, hors de l'Église, certains pasteurs avaient une doctrine plus orthodoxe. La médiation sacramentelle de l'Église a donc une priorité sur l'enseignement. Il y a seulement une réserve : pour autant que l'erreur du ministre ne suspende pas son pouvoir d'accorder les sacrements, réserve concernant laquelle Newman ne donne pas de précision.

Dans le premier sermon, qui donne les raisons du devoir de la venue à l'église, Newman invoque surtout l'accès aux sacrements. Après avoir mentionné la bénédiction promise à la prière commune dans l'Evangile[913], il présente l'institution des sacrements par le Christ comme étant l'argument principal. Newman insiste sur leur caractère exclusif :

> Les deux sacrements du baptême et de la Cène du Seigneur sont (nous le savons) les moyens (*means*) généraux et ordinaires de salut. Le Christ les a désignés comme moyens pour conférer Ses bénédictions spirituelles. Deux seulement comme généralement nécessaires au salut. Aucun autre rite prescrit que ceux-là ne contient un tel don particulier de grâce[914].

Ceci dit, la nature publique et sociale de ces sacrements – « Ils ne peuvent être célébrés à moins que les chrétiens ne se rassemblent en corps »[915] – suffit à établir la thèse selon laquelle la grâce ne nous parvient que par l'assemblée ecclésiale. De surcroît, ce constat devrait impliquer une attitude de fidélité exclusive aux assemblées de l'Église :

> Ainsi, puisque les rites prescrits qui transmettent (*convey*) spécialement la grâce sont confiés à l'Église ou corps des chrétiens en tant que rassemblés, nous ne pouvons obtenir la grâce sans la chercher auprès du corps, c'est-à-dire nous ne pouvons être indépendants, nous ne

---

[912] *P.P.S.* III, p. 198.

[913] « Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (Mt 18, 20). Vers la fin du sermon, Newman place l'objection selon laquelle l'Evangile promet aussi une bénédiction à la prière personnelle : « Ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (Mt 6, 4). Newman concède que la religion est « du cœur », et que nous devrions prier en nos cœurs tout le jour, et que Dieu nous bénira, mais il ajoute, de façon semblable au sermon d'Ulcombe sur les moyens de grâce : « Tout ceci n'interfère pas du tout avec cette autre vérité, à nous enseignée ailleurs, que en vue d'être entendus en privé, nous devons être dans l'habitude de prier à l'église » (*A.S.* I, p. 15). Ce lien entre la prière privée et la prière publique est-il si clair dans l'Écriture ? Newman ne développe pas ce point, mais il répond implicitement à l'accusation selon laquelle le passage du sermon sur la montagne serait dirigé contre la prière publique, quand il ajoute : « non pas en effet de façon arrogante ou orgueilleuse comme les pharisiens, qui priaient au coin des rues, dont l'orgueil consistait, non à prier avec d'autres (ce qu'ils ne faisaient pas) mais à prier parmi d'autres en se tenant en eux-mêmes, aussi solitaires que s'ils avaient été à la maison » (*A.S.* I, p. 15).

[914] *A.S.* I, p. 13. Le caractère exclusif des sacrements apparaissait encore plus nettement dans un passage qu'il a supprimé, et ceci, semble-t-il, dès avant la première prédication, passage qui était placé après la citation de l'Evangile de Matthieu : « Mais non seulement a-t-Il démarqué spécialement ici, et ailleurs, la prière publique comme moyen d'obtenir Sa faveur, mais Il a même limité Sa faveur au culte public dans l'institution de Ses sacrements » (*A.S.* I, p. 13, note 10).

[915] *A.S.* I, p. 13.

> pouvons tenir par nous-mêmes à part des autres, nous n'osons pas nous séparer de nos frères et établir des assemblées pour nous-mêmes, nous devons emporter la bénédiction pour nous à partir de l'Église, parce que nous ne pouvons pas l'obtenir de prime abord simplement dans notre chambre privée, parce que les sacrements qui transmettent la bénédiction sont accomplis dans l'Église[916].

Concrètement, pour les adultes à qui il s'adresse, c'est le sacrement de la Cène dont ils ont un besoin particulier. Newman déplore qu'ils n'y aient pas assez recours. Les termes utilisés expriment l'idée d'une croissance dans la grâce par la communion, ce qui est conforme à l'impression qui se dégageait du sermon sur la Cène un an auparavant, et confirme l'idée que le contexte de cette série est celui du Royaume médiateur :

> Pourquoi négligeriez-vous les occasions de vous fixer plus étroitement dans le corps du Christ, de vous intégrer plus parfaitement dans les dons de grâce, et de vous attacher à Sa miséricorde et à Sa protection, qui dans un monde mauvais et séduisant est notre seul Refuge et notre seul Guide ?[917]

On peut dire que les médiations royale et sacramentelle s'appellent l'une l'autre. L'obéissance à l'Église conduit aux sacrements. La reconnaissance des sacrements comme unique moyen généralement nécessaire au salut conduit à demeurer dans l'Église d'Angleterre en tant qu'elle dispense les sacrements par ses ministres.

3.3. Médiation doctrinale

La priorité des sacrements sur la pureté de doctrine ne doit pas faire croire que cette dernière n'a pas de valeur. Newman montrera aussi qu'elle est mieux dispensée à l'Église qu'en dehors d'elle.

L'ordre ecclésiastique apparaît en effet comme la garantie même d'un enseignement fiable. Dans le dernier sermon, le prédicateur explique :

> Si les enseignants individuels étaient infaillibles, il n'y aurait pas besoin du tout d'ordre et de règle. Si nous avions une Tête vivante sur terre, telle que notre Sauveur le fut autrefois pour Ses disciples, nous enseignant et nous dirigeant en toutes choses, on pourrait *pour autant* [*so far* ; Newman souligne] se dispenser de l'Église visible. Mais, puisque nous n'en avons pas, une forme de doctrine, un système de lois, un lien de subordination les reliant tous dans l'unité, est ensuite le meilleur mode (*mode*) pour garantir la stabilité de la Vérité sacrée[918].

Newman indique ainsi que l'ordre ecclésial est le meilleur moyen de garantir la pureté de la doctrine, c'est-à-dire d'avoir moins de cas d'enseignants hérétiques. Cette considération implique un devoir des fidèles envers la communauté chrétienne dans son ensemble :

> Les chrétiens en tant que corps entier deviennent ainsi les dépositaires (*trustees*) de cette Vérité, pour utiliser le langage du monde, et, de fait, l'ont ainsi d'âge en âge transmise jusqu'à nous. Ainsi, les enseignants ont été tenus d'enseigner d'une certaine manière et non d'une autre, de même que les auditeurs d'écouter. Comme donc nous avons part à

---

[916] *A.S.* I, p. 13.
[917] *A.S.* I, p. 18.
[918] *P.P.S.* III, p. 198-199.

> l'avantage, ne nous plaignons pas d'avoir part à l'engagement ; comme nous jouissons de la vérité à ce jour par la fermeté de ceux qui nous ont précédé, ne refusons pas de nous soumettre à ce par quoi nous en avons hérité (…). Si nous avons à redire chez notre enseignant, alors même qu'il est restreint par la règle de l'Église, combien plus grande serait notre plainte s'il n'était pas ainsi restreint ? (…) Soyons moins égoïstes pour ne pas penser qu'à nous. Ayons de la considération pour la communauté entière, les pauvres, les ignorants, les rebelles, et les égarés. Considérons s'il sera prudent de devenir responsable du retrait ultime de l'Église de notre pays, ce que nous serons (pour autant qu'il dépend de nous) par notre retrait d'elle[919].

Ainsi, Newman manifeste le lien intime entre le devoir d'ordre et l'objectif chrétien de l'instruction. A celui qui placerait la pureté de doctrine au-dessus de la soumission à l'Église, Newman répond que seule cette soumission peut garantir, sur une large échelle, la transmission fidèle de la vérité révélée.

S'il en est ainsi, il ne sera pas étonnant que, de fait, le genre de prédication que l'on trouve dans l'Église soit plus conforme à l'Écriture que ne le sont les prédications que l'on trouve hors de l'Église. A juger par ce qu'il reste du second sermon, des prédicateurs *evangelical* estimaient peut-être prêcher selon la manière des Apôtres, au contraire des ministres de l'Église d'Angleterre. La première phrase du fragment indique en effet que Newman cherche à corriger des erreurs relatives à la prédication, en même temps qu'elle indique la valeur à ses yeux du jugement de l'Église d'Angleterre sur ce genre de matière :

> Comme il se trouve beaucoup d'erreurs en bien des esprits concernant l'objet et l'importance de la prédication (au sens habituel de ce mot), je vous donnerai aujourd'hui le jugement de notre Église sur le sujet, et m'efforcerai d'assigner à l'enseignement public sa juste place dans les services de dévotion publique[920].

Ainsi, l'Église d'Angleterre comme telle ferait autorité sur ce genre de sujet. A quoi Newman fait-il allusion ? Peut-être aux théologiens du 17^{e} siècle. On trouve en effet dans ce sermon une des premières mentions, par Newman, d'un théologien classique de l'Église d'Angleterre, Richard Hooker, que Newman cite, et duquel il semble tirer l'idée principale du sermon[921]. Ainsi pointe l'idée que les théologiens anglicans seraient un bon appui pour éviter les dérives d'une interprétation hâtive des textes de l'Écriture, en l'occurrence ici, concernant la prédication ecclésiale.

A la suite de Hooker, le prédicateur se livre essentiellement à une enquête dans l'Écriture. Il constate que le mot « prêcher », absent du sommaire des Actes (Ac 2, 42), signifie d'ordinaire dans le Nouveau Testament quelque chose de « très différent » de ce que le terme signifie dans l'usage courant :

---

[919] *P.P.S.* III, p. 199.
[920] *A.S.* I, p. 19.
[921] La citation est la suivante : « Les sermons ne sont pas la seule prédication qui sauve les âmes » (*A.S.* I, p. 21). Et, à la fin du texte préservé, après avoir résumé l'idée principale du sermon, il écrit entre parenthèses : « *vid. Hooker Eccl Pol lib v.* » (*A.S.* I, p. 22).

> Par 'prêcher', les Apôtres signifient : proclamer l'annonce du salut aux incroyants, aux païens. Aussi, quand les hommes sont devenus chrétiens, ils ont cessé de recevoir une prédication en ce sens du terme[922].

Dès lors, l'église est le lieu le moins approprié à une prédication de ce genre, ce qui n'exclut cependant pas que, même en pays chrétien, certains soient totalement ignorants de la parole de vie, et qu'il faille par conséquent leur prêcher « selon la manière des Apôtres »[923]. A nouveau, Newman se montre soucieux de ne pas confondre la situation des Apôtres telle que décrite dans l'Écriture, et la situation d'un christianisme établi. Parlant de Saint Paul, il écrit en effet :

> Il plantait une religion, nous l'arrosons ; il ne travaillait pas « sur les fondations d'un autre », nous, manifestement et entièrement sur des fondations posées, la fondation des Apôtres et des prophètes. De la sorte, nous pouvons même inverser ses paroles, et de même que Dieu ne l'a pas envoyé pour baptiser, mais pour prêcher l'évangile (à savoir aux païens) [cf. 1 Co 1, 17], ainsi Il nous a envoyés, nous Ses ministres, maintenant non pas pour prêcher l'évangile mais pour baptiser principalement et pour enseigner Ses disciples et pour administrer les autres rites prescrits de Sa sainte religion, et pour édifier l'Église[924].

C'est ainsi que les épîtres de Paul à Tite et à Timothée, « qui étaient des ministres chrétiens dans l'Église bien plus semblables à nous dans leur fonction que l'Apôtre lui-même »[925] – et donc qui sont davantage pour nous des modèles à suivre, pour la prédication, que ne l'est saint Paul – ces épîtres comportent peu d'appels à une prédication selon son modèle, mais beaucoup d'enseignement, d'exhortation, de persuasion et de rappel, selon une manière plus atténuée et pastorale »[926]. Les seules exceptions contemporaines concernent les missionnaires. C'est ainsi que Newman peut exprimer sa thèse, et sa justification, en ces termes :

> Par conséquent, les passages de l'Écriture relatifs à la prédication qui la déclarent bruyante et publique et fréquente, ne nous sert de rien comme modèle à imiter, car ils se réfèrent à un état de choses et à une fonction spirituelle qui n'existe pas parmi nous. Il était nécessaire au commencement de l'Église que ses fondations soient posées avec puissance. Les miracles étaient la voix forte de Dieu et la prédication la voix forte de Ses serviteurs, pour éveiller un monde assoupi dans le péché. Maintenant que l'Église est formée, Son Esprit ne parle ni par les miracles, ni par la prédication, mais calmement et sans ostentation[927].

Le parallèle entre les miracles et la prédication est instructif. Newman distingue très clairement la fondation de l'Église et la vie de l'Église une fois fondée. Or, l'Écriture nous parle de la seconde, mais aussi de la première. Il ne faut pas appliquer littéralement les modèles prophétiques de l'Écriture, mais chercher à comprendre leur raison d'être et voir si

---

[922] *A.S.* I, p. 19.

[923] *A.S.* I, p. 20. L'Écriture donne des exemples de cette prédication apostolique. Newman mentionne les chapitres 14 et 17 des Actes : « Dans le premier, il exhorte les barbares lycaoniens, dans le second, les athéniens civilisés, d'abandonner les idoles pour se tourner vers l'unique vrai Dieu. Ceci était une grande partie de la doctrine de Saint Paul aux païens, avant qu'il en vienne à parler du Christ. Nous voyons la nature de sa prédication, mais notre situation est différente. Les chrétiens aujourd'hui n'ont pas besoin qu'on leur dise qu'il n'y a qu'un seul Dieu » (*A.S.* I, p. 20).

[924] *A.S.* I, p. 20.

[925] *A.S.* I, p. 20.

[926] *A.S.* I, p. 20.

[927] *A.S.* I, p. 20-21.

les circonstances requérant un certain style d'enseignement sont toujours existantes aujourd'hui.

L'Écriture utilise également le mot de prédication en un autre sens, celui-là valable pour l'Église de tous les temps. Mais cette prédication « ne peut être comprise de travers comme signifiant le devoir étroit de délivrer des sermons dans le culte public ». C'est par toute sa vie, et de toutes les manières possibles, que le ministre est appelé à répandre la connaissance du Christ parmi les chrétiens. Quant au culte public, la prédication elle-même n'y occupe qu'une place subordonnée :

> L'exposition publique et l'application de la parole de Dieu est sans doute une partie matérielle de l'instruction ministérielle, cependant pas la partie principale et encore moins la totalité. Nous nous réunissons ici pour un objectif distinct et supérieur à celui d'écouter un quelconque instructeur humain, bien que ce soit un motif valable et que nous nous réunissons aussi pour lui. Mais nous nous réunissons principalement pour réclamer les promesses par la prière unie, et bien que ce soit, dis-je, un moment très favorable pour écouter des sermons également, cependant vous devez vous souvenir que le sermon est de loin inférieur en dignité aux prières, et existe pour leur compte, et n'est pas nécessaire au culte divin qui est bien sûr complet sans lui[928].

C'est ainsi que la fonction d'enseignement de l'Église par ses ministres s'étend à plusieurs modes fort variés, parmi lesquels les textes de la liturgie occupent une place essentielle :

> Et de même qu'un mode de la prédication universelle du ministre chrétien consiste en des sermons, ainsi un autre consiste dans la catéchèse des jeunes, un autre dans la visite des malades, et un autre et le plus solennel dans cette lecture de l'Écriture et les services de prière à l'église que je n'ai cessé d'exalter[929]. Les prières, les services de la liturgie sont une partie principale de sa prédication[930].

Ce passage permet aisément de comprendre pourquoi, moins de trois mois plus tard, Newman composera une série consacrée à la liturgie. Ainsi donc, dans les deux emplois scripturaires du terme prédication, aucun des deux ne désigne purement et simplement la délivrance de sermons durant le culte public, ni le sens missionnaire envers les païens, dont le contenu est qualitativement différent du sermon chrétien, ni le sens pastoral envers les chrétiens, qui englobe toute la vie du ministre, et dont les paroles de la liturgie forment une excellence supérieure. En montrant ceci, Newman indique que la prédication offerte par l'ensemble de la liturgie de l'Église d'Angleterre et la vie de ses ministres est plus conforme à l'esprit de l'Écriture que le style bruyant et intempestif des prédicateurs occasionnels que l'on rencontre dans les sociétés *evangelical*.

---

[928] *A.S.* I, p. 21. Notons que ce texte confirme la priorité accordée à la bénédiction et à la grâce sacramentelle sur l'enseignement dans l'esprit de Newman. Il n'est pas fait mention explicitement des sacrements ici, mais pour Newman, comme on le verra, les sacrements sont précisément la réponse de Dieu promise à la prière commune.

[929] « [*W*]*hich I have been all along exalting* ». A quoi Newman fait-il allusion ? Peut-être à la partie disparue du sermon qui précède celle qui est conservée, à moins qu'il ne désigne toute sa prédication jusqu'ici.

[930] *A.S.* I, p. 22.

4° Dignité de l'Église

Dans la perspective ouverte par la considération de sa médiation triple, l'Église visible acquiert une dignité que certains sermons suggéraient déjà, et que nous avions cru pouvoir attribuer à l'influence discrète des Pères. Dans notre série, apparaît à nouveau l'idée que l'Église est la Mère des fidèles dont parle l'Écriture :

> Les promesses également sont, au travers de l'Écriture, prononcées sur le *corps*, non sur les individus séparés, particulièrement dans les écrits prophétiques, où nous avons la mention la plus complète des bénédictions et privilèges gagnés au monde par le Christ, et où il n'est mentionné qu'une Mère des croyants, c'est-à-dire évidemment l'Église[931].

L'idée que l'Église est Mère des croyants se situe bien dans la perspective de la médiation, comme le rappelle cet autre passage extrait du sermon *L'unité de l'Église* :

> [Cette] unique Mère élue, sainte, et hautement favorisée, dont les individus ne sont que les enfants favorisés par (*through*) elle comme par un canal (*channel*)[932].

L'Église ainsi considérée peut alors être investie d'une forte charge affective. En finale du premier sermon, Newman applique le langage de l'Ancien Testament concernant le Temple de Jérusalem à l'Église du Christ, « la vraie Sion de Dieu, le temple éternel de Son Esprit »[933], en citant à son propos les psaumes 84 et 42, légitimant ainsi discrètement un lyrisme à l'égard de l'Église. Le dernier sermon révèle également cet amour pour l'Église dans une des réponses de Newman à son objecteur. Ce dernier se dit prêt à abandonner ses propres formes pour autant que le partisan de l'Église abandonne les siennes : « Que sont les formes tant que nos cœurs sont un ? »[934]. Newman rétorque, non seulement, que celui qui adhère à l'Église ne se sent pas la permission de changer ce que Dieu a décrété, mais aussi que cette adhésion est précisément pour lui une affaire de cœur :

> Non, mais il n'y a pas, il ne peut pas y avoir, un même cœur et un même esprit, par la nature même du cas, entre eux et nous, car l'obéissance à l'Église est une part de notre esprit. Ceux qui font grand cas de la soumission à son autorité, comme nous, diffèrent à l'évidence en esprit de ceux qui en font peu de cas (…). Ils ne peuvent faire un tel sacrifice, parce qu'ils l'ont déjà fait, ou leurs pères avant eux, quand ils ont quitté l'Église. Ils ne peuvent le faire, car ils n'ont pas d'affections à quitter dans l'affaire[935] ; tandis que notre piété, notre révérence, notre foi, notre amour adhèrent à l'Église des Apôtres, et ne pourraient pas (si la

---

[931] *A.S.* I, p. 14.
[932] *P.P.S.* VII, p. 233.
[933] *A.S.* I, p. 16.
[934] *P.P.S.* III, p. 196.
[935] Newman utilise l'image du vêtement pour exprimer l'attitude de l'objecteur à ses yeux : « Ils se dépouillent de ce que nous considérons un essentiel de la sainteté, les convenances et les bienséances de la Règle ancienne. Ensuite, étant dévêtus, ils sont obligés de se revêtir de nouvelles formes et prescriptions, du mieux qu'ils peuvent ; et ces nouveautés, que leurs propres mains ont cousues pour les couvrir, qu'ils n'ont jamais vénérées, et qui doivent bientôt se flétrir, ils se proposent de nous les sacrifier, pourvu que nous, de notre côté, ôtions de nous-mêmes le vêtement même du Seigneur, cette sainteté et cette sobriété de l'ordre, qui est le don du Christ, les arrhes de Ses mérites imputés, le type et l'instrument efficace de Son œuvre en nos cœurs. Ceci, vraiment, serait échanger l'or fin pour du laiton ; ou, comme l'ingrat Esaü, échanger notre droit d'aînesse pour un bénéfice vide et transitoire » (*P.P.S.* III, p. 197).

> désertion était possible, ce qu'à Dieu ne plaise !), ne pourraient pas en être arrachés sans beaucoup de blessures et beaucoup d'angoisse[936].

La série sur l'Église et le culte public, dans l'état où elle nous est parvenue, indique que Newman estime finalement de son devoir, après un an et demi de prédication à *Saint Mary's*, de transmettre aux fidèles la découverte qu'il a faite trois ans plus tôt, concernant le devoir de soumission à l'Église établie par le Christ et les Apôtres. Les convictions sont fondamentalement les mêmes que celles exprimées dans le sermon 157, mais elles sont mieux situées les unes par rapport aux autres. Newman tient ainsi une position assez mûre concernant le devoir d'unité avec la branche de l'Église qui se trouve en Angleterre. L'Église d'Angleterre est la médiation essentielle du Royaume médiateur du Christ. L'obéissance à l'ordre est en soi moyen de croissance dans les vertus évangéliques. De surcroît, elle garantit la présence des moyens de salut que sont les sacrements. Et elle garantit au mieux la pureté de doctrine. Le devoir de soumission à l'autorité de l'Église apparaît dès lors d'une gravité particulière. En lui se trouve la seule garantie de la réception des bienfaits acquis par le Médiateur pour notre salut.

Cette prédication apparaît comme la conséquence d'un sentiment de devoir corriger des erreurs contemporaines. D'une part, son appartenance à la *Bible Society* et à la *Church Missionary Society* et sa connaissance des milieux *evangelical* font de lui un témoin autorisé en cette matière. Il constate une tendance générale à considérer les formes ecclésiales comme dépourvues de signification dans la vie spirituelle du chrétien. Il constate en particulier l'idée que la participation au culte est indifférente, que Dieu bénit la prière personnelle, et que par conséquent il n'est pas nécessaire de participer à la liturgie. Il constate une préférence à écouter des prédicateurs populaires, pour la raison que leur style de prédication serait plus conforme à celui des Apôtres. Il constate encore l'ignorance qu'il y a un devoir chrétien d'unité dans l'unique corps du Christ, la tendance à croire que l'unité doit être seulement spirituelle et non visible, et l'ignorance de la continuité organique de l'Église actuelle avec l'Église primitive, ainsi qu'il ressort, d'une part, de l'institution du baptême, d'autre part, de la succession ministérielle. Il constate enfin la présence d'arguments positifs pour pousser les fidèles de l'Église à rejoindre les dissidents. Pour lutter contre ces erreurs, Newman se devait de manifester non seulement le devoir scripturaire de soumission à l'unique Église, mais aussi les avantages de l'appartenance à l'Église visible et par conséquent les inconvénients résultant de la séparation vis-à-vis d'elle.

D'autre part, les événements sociaux et politiques lui révèlent l'urgence particulière de manifester le devoir de soumission à l'autorité de l'Église et de ne former qu'une armée face au libéralisme montant. L'enjeu lui paraît de plus en plus décisif. Sans aucun doute, Newman

---

[936] *P.P.S.* III, p. 196-197.

se sent en harmonie avec les opinions de Keble à l'encontre de cette fausse liberté de penser et d'agir.

Tout ce raisonnement suppose établi que l'Église d'Angleterre est l'héritière de l'Église des Apôtres. Sur tous les points abordés, Newman ne diffère pas de ce qu'un ministre d'une autre branche de l'Église catholique et apostolique, ayant la succession apostolique, pourrait dire du devoir d'appartenir à sa communion vis-à-vis de ceux qui s'en séparent. Il n'ignore pas qu'il y a une difficulté ultérieure, qui résulte de la division entre les branches de l'Église. La fin du sermon 157 l'indiquait. L'introduction du dernier sermon le rappelle, en même temps qu'elle révèle sa nostalgie d'une Église unifiée :

> Vous savez qu'il y a eu un temps où il n'y avait qu'un seul vaste corps de chrétiens, appelé l'Église, à travers le monde. On la trouvait en tout pays où était invoqué le nom du Christ ; elle était partout gouvernée par les évêques de la même manière ; elle descendait partout des Apôtres par la lignée de ces mêmes évêques ; et elle était partout dans une paix et dans une unité parfaite, branche avec branche, dans le monde entier (…). Mais maintenant toute cette beauté de Jérusalem est misérablement défigurée. Ce vaste corps catholique, « la Sainte Église répandue à travers le monde » est brisée en de nombreux fragments par la puissance du Diable ; exactement comme une vaste falaise qui affrontait naguère avec audace la mer est finalement fendue, séparée, surmontée par les vagues. Quelques portions en sont tout à fait parties, et celles qui demeurent sont séparées les unes des autres. Nous sommes les catholiques anglais ; au loin il y a les catholiques romains, dont certains aussi se trouvent chez nous ; ailleurs se trouvent les grecs catholiques, etc. Et c'est ainsi que nous tenons en ce jour de blâme et de blasphème – nous cramponnant à notre propre portion de l'ancien Rocher que les eaux encerclent en rugissant et sont sur le point de submerger[937].

Jusqu'ici, les événements n'ont pas contraint Newman à considérer ce problème pour lui-même. L'heure de la polémique romaniste n'a pas encore sonné. Par contre, ainsi qu'on l'a vu, celle de se situer définitivement par rapport aux associations *evangelical* est arrivée. Newman écrivit ses *Suggestions* le 1er février 1830. La veille, il venait de commencer à prêcher une série sur la liturgie.

2. La série sur la liturgie (31 janvier – 4 avril 1830)

a. État du texte

Le texte original de la longue série sur la liturgie, prêchée du 31 janvier au 4 avril 1830, est difficile à établir. Voici les titres de ces sermons :

1. La liturgie, service du prêtre chrétien (224)
2. La liturgie publique ; ses trois utilités particulières (225)
   Sa première utilité, enseigner la doctrine
3. – à savoir (*viz.*) concernant Dieu (226)
4. – à savoir concernant le devoir de l'homme (227)
5. – à savoir concernant les moyens de grâce (228)
   Sa deuxième utilité, former la personnalité
6. – à savoir pour la foi (229)

[937] *P.P.S.* III, p. 191-192.

7. – à savoir pour l'espérance (230)
8. – à savoir pour la révérence envers l'antiquité (231)
9. – à savoir pour le renoncement à soi-même (232)
10. – à savoir pour l'amour (233).

Seuls les deux premiers sermons sont publiés entièrement dans leur état original. Les manuscrits des 3e, 5e, 6e, 7e, 9e et 10e sermons, publiés également, sont incomplets[938]. Les 4e, 8e et 9e sermons ont été publiés dans les *Parochial and Plain Sermons*, mais, semble-t-il, dépouillés de leurs éléments liturgiques[939].

b. L'influence de Keble

Un simple regard sur le plan de la série révèle une parenté avec le propos du *Christian Year* de John Keble. Celui-ci avait écrit, dans l'avertissement à son recueil, daté du 30 mai 1827 :

> Après une règle de foi pure, il n'est rien de si important, en matière de religion pratique, qu'une référence sobre de sentiment : et c'est le bonheur particulier de l'Église d'Angleterre de posséder, en ses formulaires autorisés, une provision ample et sûre de l'une et de l'autre. Mais en des époques de beaucoup de loisir et de curiosité sans bornes, où l'excitation de tout genre est recherchée avec une avidité morbide, cette partie du mérite de notre liturgie est en quelque mesure susceptible d'être perdue, même pour beaucoup de ses sincères admirateurs : les tempéraments mêmes qui ont le plus besoin d'une telle discipline s'opposant à elle, en général, le plus fermement.
> L'objet de la présente publication sera atteint si quelqu'un y trouve une aide pour amener ses propres pensées et ses propres sentiments à un unisson plus complet avec ceux recommandés et illustrés dans le *Prayer Book*[940].

Keble a sans doute fortifié les intuitions *High Church* de Newman, qu'il avait acquises préalablement à toute influence de sa part. Mais il semble que son influence spécifique se trouve dans la mise en lumière de ce que les tractariens appelleront l'*ethos* catholique. Il s'agit ici de cette personnalité spirituelle et de ces sentiments caractéristiques de la piété catholique. Sur ce point, Newman estimera devoir corriger, avec Keble, un type de spiritualité dont les réveils *evangelical* en général sont les promoteurs. Déjà, il est vrai, vers la fin des sermons de *Saint Clement's*, Newman mettait en avant la primauté de l'acquisition d'habitudes sur la culture des émotions spirituelles vives. Avec Keble, il retrouve l'importance des sentiments dans la vie spirituelle, mais de sentiments d'une qualité particulière, où l'humilité, la sobriété

---

[938] L'ensemble des manuscrits préservés de cette série ont été publiés dans l'ordre numérique de la série dans *A.S.* I, p. 57-113.

[939] Ceci, alors même que les listes des *S.S.D.* ne mentionnent pas d'altérations. Mais ces modifications ont dû se produire avant la publication. Ces trois sermons, en effet, ont été prêchés ultérieurement, et indépendamment de la série sur la liturgie. Il semble que Newman les ait prêchés en se limitant à la preuve scripturaire du sermon, et en omettant les aspects liturgiques. Le Sermon 227 (*P.P.S.* III, 6, *Faith and obedience*) a encore été prêché le 24 mai 1835 (cf. *L.D.*, à la date), avant d'être publié le 28 janvier 1836. Le Sermon 231 (*P.P.S.* VII, 18, *Steadfastness in the old paths*) a été prêché le 24 novembre 1833, le 8 janvier 1837 et le 9 janvier 1842 (cf. *L.D.*, aux dates). Le Sermon 232 (*P.P.S.* VII, 7, *The duty of self-denial*) fut encore prêché le 16 février 1834, à la Saint-Jean-Baptiste 1836, le 25 juillet 1838 et le 15 décembre 1839. Ces deux derniers sermons ont été publiés en 1842 ou 1843 dans le volume 5 des *Plain Sermons* (d'après les listes des *S.S.D.*).

[940] Cité d'après : KEBLE J., *The Christian Year* (Coll. *Theology & Philosophy*), Londres – New York, Dent – Dutton, 1914, p. 1.

et la douceur, par exemple, prédominent[941]. Ainsi, dans cette série sur la liturgie, Newman met en œuvre l'intuition de Keble concernant la liturgie, comme exprimée dans l'avertissement du *Christian Year*. Le *Prayer Book* a le mérite de fournir une « règle de foi pure », écrit Keble ; Newman montrera, dans les sermons 3 à 5, qu'il « enseigne la doctrine ». La liturgie anglicane est une « référence sobre de sentiment » pour Keble, qui cherche à le mettre en valeur par son recueil de poésies ; pour Newman, comme il le manifestera dans les cinq derniers sermons, elle « forme le tempérament ». A ces deux avantages de la liturgie, Newman en ajoute cependant un troisième, celui d'unifier la communauté chrétienne : « Un troisième usage donc des formes fixes de prière publique est qu'elles forment un lien d'unité permanent entre les chrétiens »[942]. Il ne développera cependant pas ce point dans la série. Le titre du second sermon de la série indique en effet trois avantages de la liturgie, mais seuls les deux premiers seront traités en fait. La raison probable en est que ce dernier avantage ne résulte pas des textes particuliers de la liturgie du *Prayer Book*, mais du fait général d'avoir une liturgie commune pour l'ensemble de la vie.

c. Principe de la série

Le principe général de la série est en effet de montrer les avantages de la pratique liturgique, non plus en général, comme dans certains sermons de séries précédentes, sur les sacrements d'une part, sur le culte public, de l'autre, mais dans le concret des célébrations et des prières de la liturgie anglicane. Il l'affirme dès le premier sermon :

> …j'espère, si Dieu le veut, les dimanches à venir attirer votre considération attentive sur certaines des diverses excellences de cette Liturgie particulière ou forme de prière particulière, par laquelle, en notre pays favorisé, le Prêtre chrétien sert l'Église qui lui est confiée ; contenue, comme elle l'est, dans le *Common Prayer Book*, que vous avez tous en vos mains[943].

Même si les manuscrits sont fort incomplets, et si les textes publiés par Newman lui-même ne comportent que peu ou pas d'illustrations liturgiques, ce qu'il en reste suffit à nous persuader que, d'un bout à l'autre, le souci du prédicateur a bien été de montrer que les textes liturgiques contribuent efficacement à atteindre les objectifs que le Christ voulait pour les membres de son corps. Ainsi, le troisième sermon passe en revue les textes divers de la

---

[941] A plusieurs reprises, Newman insiste sur trois vertus chrétiennes principales : l'espérance, le renoncement et la charité. Par exemple, dans le 9e sermon : « Le tempérament chrétien particulier en référence à Dieu Tout-puissant a déjà été considéré – en un mot, c'est l'espérance – 'nous sommes sauvés par l'espérance' (Rm 8) dit l'Apôtre – En référence au prochain, c'est l'amour – en référence à soi-même, c'est le renoncement – et ce dernier sera le sujet d'aujourd'hui ; ainsi que les indications de ce sujet contenues dans la liturgie » (p. 99). Il y revient dans le dernier sermon : « Ces divers fruits de l'Esprit, ou tempérament chrétien particulier, peuvent être diversement classés et considérés. La semaine dernière je l'ai brièvement décrit sous un triple aspect, affirmant que dans notre relation à Dieu sa propriété distinctive était l'*espérance*, envers l'homme l'*amour*, et dans nos devoirs envers nous-mêmes, le *renoncement* » (p. 107). Il développe ensuite son propos de façon conséquente.

[942] *A.S.* I, p. 73.

[943] *A.S.* I, p. 62.

liturgie qui enseignent d'abord les attributs du Dieu unique, ensuite la doctrine de la Trinité, enfin les Personnes distinctes du Fils et de l'Esprit. Bien que le sermon sur le devoir de l'homme (n. 227) ait été repris sous le titre *Foi et obéissance* (*P.P.S.* III, 6) sans aucune mention liturgique, Newman y a vraisemblablement fait allusion[944]. Relativement aux moyens de grâce (n. 228), Newman cite des collectes des dimanches après la Trinité enseignant la nécessité continuelle de la grâce divine[945]. Le sermon sur la foi (n. 229) révèle, à partir de la liturgie du baptême, ainsi que des autres parties de la liturgie, et en particulier des funérailles, « l'esprit de foi calme, sans préoccupation » de l'Église[946]. De même, dans le sermon consacré à l'espérance (n. 230), Newman reconnaît, dans des prières de la liturgie dominicale, « le doux, tranquille, patient, généreux esprit d'espérance habituelle »[947], et voit dans la liturgie des funérailles le service propre de l'espérance chrétienne. On trouve, dans l'avant-dernier sermon (n. 232), sur le renoncement, une allusion aux jeûnes dans les services de la Liturgie anglicane, qui ne sera pas reprise dans le sermon publié[948]. Quant au dernier sermon, sur la charité (n. 233), la citation suivante rappelle la portée liturgique de l'ensemble :

> Je vais maintenant décrire la nature de l'amour chrétien, en lequel (nous dit Saint Paul) est l'accomplissement de toute la loi (sociale) (Rm 13), et montrer comment nos cœurs sont entraînés à l'exercice de cet amour par les services du *Prayer Book*, et ainsi je conclurai le sujet qui a retenu notre attention durant quelques semaines[949].

Un passage du second sermon l'indique également, tout en ajoutant des indices d'explication :

> Mon objet aujourd'hui et les dimanches suivants sera de parler davantage des excellences particulières de *nos propres* formes de prière (la Liturgie contenue dans notre *Prayer book*) que des avantages des formes de prière en général – bien que, puisqu'une grande partie de notre

---

[944] L'éditeur fait la remarque suivante concernant ce sermon (Sermon 227) publié par Newman : « *It is strange nevertheless that this printed version is based throughout more on Scripture than on liturgy as 'teaching doctrine – concerning the duty of man'. It is possible that Newman may have dealt more directly in the first preachment with the liturgy, if the word 'services' in the second last line of the fragment means 'liturgical services' rather than 'good works'* » (*A.S.* I, p. 80, note 2). L'hypothèse de l'éditeur sur les services nous semble correcte. Le fragment dont il parle ici est un *Nota bene* de Newman, écrit le lendemain de la délivrance du sermon, mentionnant quelques « courtes remarques sur certaines objections qui peuvent être faites à la doctrine de ce sermon » (*A.S.* I, p. 80). L'éditeur se réfère à la cinquième de ces remarques, incomplète, et énoncée comme suit : « 5. Quant au danger que nous regardions nos services avec complaisance et que nous mettions notre confiance en eux, je réponds d'abord qu'il est possible d'être satisfait avec la foi comme [fin du fragment] » (*A.S.* I, p. 81). Abstraitement considérés, il se pourrait que les « services » désignent les œuvres d'obéissance, dans la mesure où le sermon corrige la doctrine de la foi seule, en indiquant la nécessité de l'acquisition d'habitudes d'obéissance. Cependant, pour parler des œuvres, Newman utilise, dans les lignes précédentes, les termes d'obéissance et de devoirs. Le terme de services paraît anormal, dans ce contexte immédiat, pour désigner les œuvres. Par contre, dans le premier sermon, le terme de service revient régulièrement pour désigner la liturgie. Et cet emploi est conservé jusqu'au dernier sermon de la série. Ainsi, dans son NB, Newman révèlerait qu'il a bien traité des services liturgiques dans son sermon lors de sa première délivrance, alors que le sermon publié n'en fait pas mention, ce qui corrobore l'hypothèse d'un usage uniforme de la liturgie dans cette série, ainsi que d'une omission de ces mentions dans les autres sermons publiés également. Nous verrons plus loin comment une telle omission peut s'avérer naturelle.

[945] Cf. *A.S.* I, p. 84.

[946] *A.S.* I, p. 87.

[947] *A.S.* I, p. 94.

[948] Cf. *A.S.* I, p. 104.

[949] *A.S.* I, p. 109.

> Liturgie a été utilisée par les chrétiens depuis les premiers temps, il est vrai que, en fait, je relèverai les bénédictions dont, pour la plupart, l'Église a toujours joui[950].

Le propos de Newman s'accorde bien avec une volonté de s'opposer à la dissidence, dans la mesure où les assemblées parallèles à l'Église auraient pu aussi se prévaloir de la bénédiction promise là où deux ou trois sont réunis au nom du Christ. Newman avait également mis en avant les deux sacrements ; mais, pourrait-on objecter, certaines sectes ne les ont-elles pas aussi ? Il avait fait valoir aussi, il est vrai, dans les sermons sur l'unité de l'Église, la spécificité de la succession ministérielle. Il fait ici un pas de plus. Si, en effet, la liturgie anglicane se révèle efficace, d'une part, à enseigner la doctrine scripturaire et, d'autre part, à façonner une personnalité conforme à la volonté de Dieu, elle possède une réelle supériorité sur les assemblées parallèles[951].

D'autre part, dans le dernier passage, Newman signale à l'attention de ses fidèles le caractère originaire de cette liturgie : « une grande partie de notre Liturgie a été utilisée depuis les premiers temps ». Ainsi, il met en avant, non ce qui est propre à l'Église d'Angleterre depuis la Réforme, mais ce qui est commun à l'Église depuis l'origine, à savoir « les bénédictions dont, pour la plupart, l'Église a toujours joui ». C'est là également un avantage de la liturgie de l'Église sur d'autres formes de culte. Si cette liturgie se recommandait seulement depuis l'époque des réformateurs, et seulement en tant que sanctionnée par ceux-ci, l'Église ne serait pas *en soi* garante d'une liturgie efficace et salutaire, et on ne verrait pas pourquoi d'autres essais réformateurs ne pourraient pas se produire encore ultérieurement. L'Antiquité apparaît donc un allié indispensable dans la lutte contre la dissidence.

La tradition de sainteté depuis l'origine, mise en dépôt dans la liturgie de l'Église, tel est bien l'argument majeur *a priori* que propose Newman en soutien de cette liturgie. Le second sermon, en traitant en particulier de la formation du tempérament chrétien par la liturgie, le manifeste. Après avoir expliqué que l'Église, avec l'ensemble de ses prières, est mieux à même que l'Écriture de nous former à être de bons disciples, c'est-à-dire à bien sentir et agir, il explique :

> Le même Esprit qui a inspiré l'Écriture est nécessaire pour son interprétation. Et cet Esprit est toujours avec l'Église et vit parmi les vrais serviteurs du Christ. Et de tels hommes composèrent les Services de l'Église. Dans les prières de l'Église nous avons l'Écriture digérée et commentée par ceux dont l'Esprit Saint a lavé les cœurs et en a fait Son temple. Maintenant, je concède que toute instruction ministérielle n'est qu'une explication et un

---

[950] *A.S.* I, p. 70-71.

[951] De manière plus générale déjà, Newman, dans le premier sermon de la série, met en avant la raison pour laquelle il faut des formes fixes de prière tout court, s'opposant ainsi sans doute implicitement aux prières improvisées dans les assemblées parallèles, *evangelical* ou dissidentes : « Car comment est-il possible que beaucoup prient *ensemble* comprenant pourquoi on prie, à moins qu'ils ne connaissent bien les mots – c'est-à-dire à moins que les mots ne soient fixés à l'avance ? Et en plus, une forme fixe est nécessaire pour le compte de la révérence, car qui osera dans la présence publique de Dieu et au nom de tous les chrétiens exprimer des demandes non préparées ? Et combien peu, même s'ils consacraient du temps à cette préparation, pourraient cependant d'eux-mêmes composer des mots aptes à un objectif aussi élevé ! » (*A.S.* I, p. 60).

> commentaire sur l'Écriture, mais nos formes publiques de prière, bien qu'elles n'accomplissent pas un objet différent de celui d'une autre instruction, l'effectuent cependant avec une puissance particulière ; et dès lors sont une bénédiction de façon prééminente. Avec une puissance particulière, dis-je, à la fois parce qu'elles contiennent la sagesse céleste sélectionnée par des générations successives d'hommes bons, graduellement rassemblée et soigneusement gardée, et présente ainsi un exemple plus complet et plus exact de sainteté qu'on n'en trouve dans aucun sermon ou exposé de ministres individuels, et aussi parce qu'elles enseignent de la façon la plus convaincante et impressionnante, non par une proclamation ostentatoire d'enseignement, mais par l'exemple[952].

Ce texte présente un parallèle remarquable, dans l'ordre du sentiment chrétien, avec le principe doctrinal hérité de Hawkins, selon lequel ce n'est pas l'Écriture, mais la tradition de l'Église, qui est destinée à enseigner la doctrine. L'Écriture, cependant, en était la preuve. Ici, de même, du moins pour le compte de son auditoire, Newman s'impose-t-il de manifester que les doctrines et les attitudes religieuses inculquées par le *Prayer Book* sont celles-là mêmes que l'Écriture enseigne comme nécessaires. Ceci, non pas à la surface de l'Écriture, mais au regard d'une lecture attentive[953]. Il est nécessaire, en effet, pour l'argument général en faveur de la liturgie, de prouver que la personnalité qu'elle tend à façonner est celle-là même que recommande l'Écriture.

Ainsi s'explique la possibilité pour Newman de publier ultérieurement la substance de certains de ces sermons en omettant leurs références liturgiques, pourtant essentielles à l'origine. Outre de faire valoir la liturgie anglicane, son objectif est également de promouvoir les particularités de l'*ethos* chrétien, en tant qu'opposé à certaines manifestations spirituelles des milieux *evangelical*, et d'en montrer le caractère scripturaire. Le schéma général de ces sermons, par conséquent, sera de mettre en lumière les doctrines et les vertus recommandées

---

[952] *A.S.* I, p. 72. Un signe supplémentaire de l'importance à ses yeux de cet aspect d'Antiquité de la liturgie, est le fait qu'il y revient vers la fin du dernier sermon de la série : « Ce devrait être notre joie, mes frères, et notre consolation de demeurer ainsi et d'examiner les mots de nos prières publiques. Beaucoup d'entre eux sont les mots mêmes des Apôtres et des Prophètes dont les noms sont inscrits aux cieux, (…). Et tous sont les mots de Saints qui, s'ils ne sont pas égaux à Moïse et David, Saint Paul et Saint Jean, furent cependant enseignés par le même Esprit qui les a éclairés, et ont tiré leur propre doctrine des écrits de ceux que Dieu a reconnus comme les Siens. Ces prières de notre liturgie ont été le sacrifice de foi depuis de nombreux siècles. Dans leur utilisation, des saints de toutes époques et de nombreux pays sont reliés dans l'unité. Ce sont les mots avec lesquels ils ont prié, eux dont nous regardons les vies comme des exemples pour notre vertu, et ce sont les mots utilisés par ceux que nous aimons personnellement et qui s'en sont allés avant nous vers leur récompense » (*A.S.* I, p. 79).

[953] Il expliquait un peu plus haut pourquoi il est difficile de tirer le tempérament chrétien de l'Écriture seule en des termes qui rappellent ceux repris en décembre 1825 déjà à la dissertation de Hawkins : « Il est très vrai que la Bible elle-même est riche en préceptes concernant la manière dont nous devrions sentir et agir ; mais la Bible est un grand livre, et il y a beaucoup à craindre que laissés à nous-mêmes nous devrions soit survoler ses instructions soit en saisir certaines à l'exclusion des autres. Et, bien que sans aucun doute nous obtenions d'elle par la méditation toutes les parties du parfait tempérament religieux, car elle est notre principal enseignant de la volonté de Dieu, cependant le parfait tempérament saint n'est pas décrit à sa surface ; il est caché profondément dans le livre ; une partie se trouve en un lieu, une autre ailleurs. Seuls les hommes bons peuvent l'extraire de la Bible de façon sûre, et plus un homme est saint, plus il sera capable de mettre en lumière ses traits, qui (bien que contenus dans l'Écriture) ne sont détectés cependant que par des yeux purs et divinement éclairés » (*A.S.* I, p. 72).

par l'Écriture (ce que garderont les sermons publiés), puis de montrer comment la liturgie du *Prayer Book* se révèle efficace à les inculquer.

d. Remarques ecclésiologiques

1° Le titre de prêtre appliqué au ministre chrétien

Il a déjà été question des fonctions du Christ, et de celles de l'Église, lorsque nous avons parlé de la Médiation. L'Église se révélait comme la médiation par laquelle nous étaient communiqués les bienfaits de la Rédemption. Le premier sermon de la présente série, parce qu'il attribue, peut-être pour la première fois, le titre de « prêtre » (*Priest*) au ministre chrétien, revient sur ce sujet :

> Prenez garde de confondre les fonctions du Christ notre seul Sauveur avec ceux d'aucun de Ses serviteurs, même du plus élevé. Christ nous a rachetés par Lui-même, et Il nous a rachetés pleinement. Il n'a rien laissé à faire à Ses serviteurs dans l'œuvre de l'expiation. Lui seul a du mérite aux yeux de Dieu. Selon ses propres paroles, Il est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14). Les autres ne sont que les canaux (*channels*) et les instruments de ces privilèges que Lui a obtenus[954].

En réalité, la mise en garde est une manière subtile de montrer que l'Écriture applique tout de même aussi ces titres de prêtre, médiateur, intercesseur, apôtre, oint ou lumière du monde, aux ministres du Christ, en tant qu'ils le représentent. Après en avoir donné des exemples tirés du Nouveau Testament, et en avoir donné la raison, Newman étend même cette remarque à tous les membres de l'Église et à celle-ci dans son ensemble :

> Cependant, c'est une doctrine tellement vraie, que c'est même une marque de foi de repérer Son image et Ses diverses fonctions de grâce imprimées sur les membres séparés de Son Église, eux qu'Il n'a pas honte d'appeler Ses frères. Ses noms, il est vrai, sont dans l'Écriture distinctement transférés d'abord à Son Église entière en tant que Son corps mystique, ensuite à ses chefs en tant que Ses représentants spéciaux[955].

En appelant le ministre chrétien du nom de prêtre, Newman n'implique pas ici l'idée que le ministre aurait des pouvoirs particuliers, qui lui auraient été conférés lors de son ordination. C'est plutôt l'idée qu'en dirigeant les prières des fidèles, le ministre chrétien rend possible la prière commune à laquelle l'Evangile promet une bénédiction :

> *Quand* en effet pouvons-nous plus convenablement être dits offrir les âmes à nous confiées[956], sinon lorsque nous les rassemblons devant Dieu selon son commandement, lorsque nous les exhortons à prier, lorsque nous dirigeons leurs prières, et quand (tandis que le mots successifs de la prière sortent de notre bouche) se poursuit le cours de la pensée dévotionnelle, non pas simplement de cet homme-ci ou de celui-là, mais la supplication

[954] *A.S.* I, p. 62.
[955] *A.S.* I, p. 63.
[956] Le texte scripturaire sur lequel Newman appuie sa pensée sur le sacerdoce est un passage de l'Épître aux Romains. Il est placé en introduction au sermon : « la grâce que Dieu m'a faite d'être un officiant du Christ Jésus auprès des païens, ministre de l'Evangile de Dieu, afin que l'offrande des païens soit agréable, étant sanctifiée dans l'Esprit-Saint » (Rm 15, 15-16).

> intérieure unie de beaucoup, cette supplication unie qui, en tant qu'unie, a reçu un gage du Christ qu'elle sera favorablement acceptée et recevra une réponse gracieuse ?[957]

Le tort, par conséquent, de l'Église de Rome est de séparer le prêtre des fidèles, comme c'était le cas dans la première alliance. De la sorte se trouve éliminé le caractère commun de la prière, pour la plus grande satisfaction du chrétien paresseux :

> Il n'y a pas d'erreur plus commune et naturelle (aussi grave soit-elle) pour les gens que de penser être sauvés sans leur propre trouble personnel. Nous voyons cette erreur chez les catholiques romains. L'indolence du cœur humain les a conduits, eux, à changer la fonction du prêtre chrétien (*Christian priest*) en celle du juif. Ils ont fait de la Cène du Seigneur un sacrifice littéral à Dieu, et ils supposent que le corps béni du Christ est vraiment présent sur un véritable autel, et que le prêtre l'offre comme le prêtre juif offrait *ses* sacrifices. Et pendant ce temps le peuple n'y prend pas une part active. Ils sont passifs. Ils sont hors du temple. Le prêtre accomplit leur salut pour eux. Combien ce schéma de doctrine est gratifiant pour le chrétien indolent, qui n'est tenu que de recommander sa conscience et ses intérêts éternels au prêtre, et tout ira bien pour lui ![958].

Newman revient sur le sujet du prêtre chrétien dans le second sermon. Peut-être estime-t-il ne pas avoir assez distingué le ministre de l'Église des autres pasteurs. Par rapport à d'autres dirigeants de prières, la particularité du prêtre de l'Église est liée aux sacrements. C'est là que se trouve sa grandeur, bien qu'il ne soit pas lui-même un sacrement :

> C'est en ce sens qu'Il a donné à Ses ministres les *Clefs de Son Royaume*. Les *sacrements* sont les Clefs (Mt 16), et ils les détiennent. C'est ainsi qu'ils lient et délient. En conviant au culte commun et en l'offrant, ils font descendre une bénédiction sur les chrétiens. Si élevée est la fonction du prêtre chrétien (*Christian Priest*), en tant qu'ombre de l'unique vrai Médiateur entre Dieu et l'homme ! Bien qu'il ne soit pas un sacrement lui-même, il est cependant le vase d'argile en lequel sont contenus les sacrements[959].

2° La maternité de l'Église

Newman a déjà habitué ses fidèles à regarder l'Église comme une Mère. Le texte suivant indique en termes réalistes le rôle central qu'il lui attribue depuis l'Ascension du Christ. Par la liturgie, l'Église nous éduque à l'amour mutuel. Elle occupe la place même du Christ :

> Qui a-t-il laissé pour nous enseigner à Sa place et pour nous faire souvenir de Lui ? Il a laissé Son Église, en laquelle demeure Son Esprit. La compagnie des hommes bons, pourvue de dons, rangée en une société par Lui-même et Ses Apôtres, a duré depuis le temps de Son ascension jusqu'à ce jour. Cette Société ou Église prend Sa place, en tant que guide visible et présent. Cette Église est la mère spirituelle de nous tous (comme dit saint Paul) et la Liturgie est sa voix. C'est ainsi qu'elle nous parle. Or, qui n'aurait de révérence pour la voix d'une Mère ? et où allons-nous apprendre des motifs plus hauts d'amour mutuel ou être mieux entraînés à sa pratique qu'en suivant les prières qu'elle nous répète ?[960]

Le cinquième sermon de la série revient sur cette place centrale de l'Église en l'absence du Christ :

---

[957] *A.S.* I, p. 59.
[958] *A.S.* I, p. 64.
[959] *A.S.* I, p. 69.
[960] *A.S.* I, p. 73.

> Notre Sauveur béni est venu construire et mettre en ordre la maison de Dieu que les péchés de l'homme depuis la chute avaient mise en pièces. Il ne se contenta pas de *révéler* les vérités religieuses et de les laisser suivre leur cours au hasard, d'envoyer son don de grâce pour qu'il demeure *inconnu* dans le monde, comme aux âges précédents. Il a logé Ses dons dans une maison où les hommes puissent aller les chercher et être sûrs de trouver. Il a rassemblé les restes de ces révélations précédentes, par lesquelles les hommes connaissent leur devoir, et les a mises en forme ; il les confirma et les augmenta ; et encore Il assigna une place visible pour les influences divines, Il les accrût ou plutôt Il leur donna des dons nouveaux et merveilleux[961].

Ainsi, l'Église demeure bien pour Newman le lieu édifié par le Christ pour que les hommes trouvent les moyens d'instruction et les moyens de grâce.

3° Se concevoir comme membre du corps

Dans le sermon sur l'espérance, on trouve un développement qui rappelle les sermons de 1827 sur les conséquences pratiques de l'ecclésiologie. En réfléchissant à l'objet de l'espérance chrétienne, qui est la venue du Christ, Newman est amené à constater qu'il est commun à toute l'Église. Le prédicateur y voit un appel à se décentrer de sa propre personne :

> C'est un grand bénéfice résultant pour nous du *culte* public, que l'on nous apprenne ainsi à négliger nos petites tristesses, pour penser à celles des autres, pour penser aux tristesses de l'Église, et par-dessus tout pour méditer avec une humble action de grâce sur ces incompréhensibles souffrances qui nous ont conduits du péché et de la misère vers l'espérance d'une vie éternelle[962].

Après la méditation sur les souffrances du Christ, Newman passe en revue les malheurs présents de l'Église. L'énumération qu'il en fait laisse pressentir combien lui-même est parvenu à s'identifier au sort de l'Église, à sentir avec elle, si l'on peut utiliser cette formule. Elle montre l'Église comme une mère qui souffre du péché de ses enfants :

> Ensuite, pensons aux troubles des chrétiens en tant que corps, comme ils sont nombreux et combien terribles. Comment l'Église est-elle assaillie par Satan, combien mise en échec par le mal de nos natures ? Pensez à la multitude de ceux qui furent ses enfants et qui tombent dans le péché délibéré, combien nombreux sont ceux qui renient leur baptême, et qui, bien qu'illuminés, mettent le Fils de Dieu dans une honte ouverte, combien nombreux sont enferrés dans de graves erreurs doctrinales et renient le Seigneur qui les a achetés (2 P 2), combien nombreux sont des branches improductives de la vraie Vigne, et, bien que revêtus des ornements du salut, demeurent année après année fiers, bas, indolents, indifférents, égoïstes. En combien de partis l'Église est-elle divisée, et par combien de chaudes querelles agitée, et combien incertains sont ses espoirs d'unité et de paix dans les temps à venir. Et, pire que tout, combien ignorantes de leur propre misère et de leur propre péril sont ces personnes sensuelles, fières, hérétiques, charnelles ! Ce sont des pensées qui oppriment le cœur, et ce sont les sentiments amers que l'Écriture nous enseigne par l'orientation même de la promesse qu'elle donne, car de tous ces maux, c'est la venue du Christ qui sera le remède approprié et légitime. Nos tristesses personnelles vont et viennent, mais celles de l'Église demeurent, et ne se terminent que par la venue de Celui qui l'a aimée et s'est livré pour elle (Ep 5) (p. 92-93).

---

[961] *A.S.* I, p. 82-83.
[962] *A.S.* I, p. 92.

Les sermons sur la liturgie affinent la manifestation par Newman des avantages spirituels résultant de l'obéissance au devoir d'ordre. Une chose est de rappeler un devoir, une autre d'en montrer l'intérêt spirituel. En se montrant assidus à la pratique liturgique au sein de l'Église d'Angleterre, les fidèles s'y trouvent dans les meilleures conditions pour grandir dans la saine doctrine et croître en sainteté. La liturgie est la voix de l'Église que le Christ a placée, en son absence, comme Mère spirituelle pour Ses disciples. Celui qui fréquente d'autres lieux de culte, ou qui se dispense de la liturgie du *Prayer Book*, non seulement désobéit à la volonté du Christ, comme l'indiquait de façon générale la série précédente, mais se prive des trésors spirituels que cette liturgie est seule à pouvoir lui accorder, étant donné son antiquité.

Dans cette perspective, on comprend l'importance d'une vision correcte de l'histoire de l'Église. Si, en effet, cette histoire n'est que le lieu d'une perversion de la pureté antique, alors se trouvent justifiés tous les essais de prétendus réveils sautant à pieds joints par-dessus la tradition corrompue. Mais si l'Église a gardé une tradition de sainteté, dont témoigne la liturgie, si une sagesse y a été déposée, et même enrichie au long des siècles, alors seulement se manifeste le grand avantage spirituel d'y participer. Keble a sûrement aidé Newman à voir concrètement que les formes de l'Église sont la nourriture de la foi personnelle.

C'est ici que nous interrompons l'analyse des sermons de Newman[963]. Notre propos, en effet, n'est pas de suivre un type spécifique d'écrit, mais de choisir, selon les époques, ceux qui seront les mieux à même de rendre raison de son évolution fondamentale sur le sujet de l'Église. Or, à partir de l'année 1831, Newman explore l'histoire des quatre premiers siècles de l'Église. Désormais, les fondements de son ecclésiologie pourront être découverts dans des œuvres plus considérables, et donc plus systématiques.

Conclusion

Plusieurs modèles sont certes possibles pour interpréter la période ecclésiologique complexe qui va de la fin de l'année 1826 au début de l'année 1831. Il semble possible de lire les évolutions qui s'y produisent en termes de développements des découvertes essentielles de la période précédente.

La première concerne le Royaume médiateur. Ce thème, responsable en bonne partie du premier changement d'opinion chez Newman, est demeuré tout au long central dans sa pensée, comme sa vision d'ensemble, ou son cadre de pensée théologique. Il désigne la réalité

[963] Avant le début du mouvement d'Oxford, il n'y aura désormais que peu de sermons directement ecclésiologiques. L'ensemble suivant de sermons sur l'Église est composé au cours du mouvement d'Oxford : entre le 14 septembre 1834 et le 15 novembre 1835, Newman prêchera 17 nouveaux sermons de portée ecclésiologique, dont 12 seront publiés dans les *Sermons paroissiaux*. Les années suivantes, il y aura, en général, 2, 3 ou 4 nouveaux sermons sur l'Église par an.

invisible de l'Église. Dès son baptême, le chrétien a été placé dans une situation d'alliance où il reçoit des influences spirituelles qui doivent le préparer à la béatitude future. De cette conviction semblent avoir procédé deux développements distincts. Le premier est dû aux remarques des noétiques d'Oriel : l'Écriture ne nous autorise pas à considérer le Royaume du Christ sur terre comme s'il n'était pas aussi le Royaume éternel. Ces remarques semblent l'avoir conduit, d'une part, à l'admission sans réserve de la régénération baptismale, d'autre part, à reconnaître que les descriptions prophétiques relatives à la gloire de l'Église peuvent être attribuées sans réserve à l'Église dans sa condition historique. Le second développement provient du fait que les remarques des noétiques ne suppriment pas sa découverte première. Il a pu continuer ses tentatives successives pour synthétiser la notion de système chrétien autour de l'idée que le Royaume médiateur existe pour préparer des pécheurs à la gloire. Ce thème lui permet de penser la croissance en grâce, la guérison du péché, l'éducation, les moyens de grâce et les sacrements, l'Église visible. Les deux autres découvertes ecclésiologiques de la période précédente vont alors pouvoir trouver place dans cette vision.

La seconde d'entre elles concernait le rôle doctrinal de l'Église visible. Prise au sérieux, cette découverte a une tendance naturelle à faire rechercher par quelles médiations concrètes il fut prévu que l'Église visible enseigne la doctrine (comme, en particulier, le catéchisme). Cette tendance fut neutralisée un temps du fait d'une confiance supérieure placée dans les capacités de la raison à reconnaître la valeur des doctrines révélées. Le contact immédiat avec les écrits des Pères et la découverte de leur souci explicite de transmettre ce qui a été reçu par toute l'Église semble le conduire à la conséquence selon laquelle l'Église primitive, quand elle est unanime, est un guide doctrinal fiable. En outre, la controverse de Pâques 1827 semble lui avoir appris que les Pères constituent une autorité admise dans la théologie anglaise traditionnelle. L'idée que l'Église parle de manière symphonique par la voix des Pères et des théologiens anglo-catholiques se profile. Cette remarque explique en outre l'importance croissante de la liturgie dans la prédication de l'époque. La liturgie est la voix de l'Église du fait qu'elle transmet la sagesse depuis les premiers temps du christianisme. Les sermons de 1828 le signalaient. Ceux de 1830 révèlent la fécondité doctrinale et spirituelle de cette liturgie.

Une troisième découverte ecclésiologique de la période précédente trouve un développement significatif, celle relative au devoir d'unité avec les successeurs des Apôtres, c'est-à-dire les gouverneurs légitimes de la branche nationale de l'Église catholique et apostolique. Cette découverte ne semble jamais remise en question, pas plus que ses corollaires, l'antiérastianisme et la faute du schisme. Sa proclamation fut seulement mise pour un temps au second rang pour diverses raisons d'opportunité pastorale, l'essentiel demeurant de promouvoir les fins révélées de l'économie chrétienne. D'importants développements de cette découverte se produisent à partir du début de l'année 1829. Ils résultent surtout de la prise de conscience, sous l'influence de John Keble et de Richard Hurrell Froude, de la croissance

d'un esprit du temps qu'il appelle le libéralisme, et dont l'État apparaît comme le représentant et le promoteur. Cet esprit de relativisme doctrinal et d'insubordination est directement opposé à l'esprit évangélique, dont l'Église visible est, en fait, le seul appui. Plusieurs développements, pratiques et théoriques, semblent en résulter. Pratiquement, Newman formule, d'une part, le projet de se consacrer, avec d'autres hommes d'Église, à sa défense. Il reconnaîtra plus tard que ce fut comme l'embryon du futur parti tractarien ; il est conduit, d'autre part, aux ruptures décisives vis-à-vis des grandes associations *evangelical* qui, en poursuivant des fins révélées sans s'attacher formellement au moyen divinement institué dans ce but, l'Église, promeuvent le libéralisme parmi les hommes d'Église qui s'y engagent. Sur le plan théorique, le devoir d'unité redevient un objet important de prédication. A travers celle-ci, un développement longtemps préparé semble rendu possible : une synthèse ecclésiologique. Dans le contexte de pensée du Royaume médiateur, Newman expose le système chrétien, articulant les uns aux autres les grands registres de la médiation de l'Église visible qui se sont manifestés à lui : des moyens d'enseignement, des moyens de grâce, et un corps ecclésial visible gouverné par les successeurs des Apôtres. L'effort réalisé pour exprimer les raisons de l'attachement à ce corps semble lui avoir permis de manifester dans leurs rapports mutuels ces divers aspects d'une manière qui le satisfera de façon durable.

2e partie. L'Église, colonne et fondement de la vérité (1831-1845)

Pour évaluer l'ecclésiologie de Newman à partir de l'année 1831, une modification quant à l'objet et à la méthode de cette étude s'impose. La raison la plus évidente en est l'abondance de la documentation ecclésiologique durant les années suivantes. Une étude attentive de tous les documents publiés, ainsi que cela a été tenté pour les années de jeunesse et de maturation, s'avère irréalisable. Un choix est nécessaire.

L'examen de la documentation a conduit à privilégier un aspect qui fut l'une des trois grandes découvertes de *Saint Clement's*. Il s'agit, comme Newman l'appellera bientôt, de la fonction prophétique de l'Église, à savoir que, d'après une disposition divine, il revient à l'Église d'enseigner la doctrine révélée. D'où la question de son autorité proprement doctrinale. Cet aspect de l'ecclésiologie semble être la problématique à cause de laquelle son ecclésiologie évoluera de la manière la plus significative désormais. Non pas que les autres aspects de son ecclésiologie ne présentent également des développements. Newman continuera à explorer divers sujets, comme le rapport entre l'Église visible et invisible, la conception de l'économie sacramentelle, la succession apostolique, la gloire de l'Église chrétienne, la réforme de l'Église, etc. Plusieurs de ces aspects croiseront d'ailleurs notre parcours. Cependant, il semble que, pour l'essentiel, les grands changements de convictions sur ces points aient déjà eu lieu durant les années antérieures à 1832.

La question se pose ensuite du choix des œuvres à analyser. Trois grandes œuvres s'imposaient d'emblée : *The Arians of the Fourth Century* (1832), résultat de sa première enquête dans l'histoire et la doctrine de l'Église primitive ; les *Lectures on the Prophetical Office of the Church* (1837), sa grande tentative pour donner à la position anglo-catholique son assise théorique ; *An Essay on the Development of the Christian Doctrine* (1845), qui constitue sa réponse au problème doctrinal soulevé par l'histoire du christianisme, et avec laquelle notre étude se terminera. En raison des grands changements ecclésiologiques entre le deuxième et le troisième de ces ouvrages, certaines œuvres secondaires ont aussi été choisies dans la mesure où elles permettaient de les éclairer.

Le découpage des sections de cette seconde partie est commandé par la présence d'un changement substantiel dans la théorie de Newman concernant la fonction prophétique de l'Église. Nous distinguerons quatre périodes d'inégale durée : 1. le déploiement de la *Via Media* anglicane proprement dite, depuis l'époque où il propose une lecture de l'histoire de l'hérésie arienne à la lumière de cette théorie (1831-1832) jusqu'à l'article où, sans l'abandonner, il ne la défend plus exclusivement (janvier 1840) ; 2. l'idée du pouvoir de jugement doctrinal de l'Église catholique, manifeste dans son effort d'interprétation catholique des Articles de religion de l'Église anglicane (*Tract XC*, janvier 1841) ; 3. la théorie gallicane de la communion de l'Église (sermons d'avent 1841 et d'avent 1842) ; 4. l'hypothèse romaine et la théorie des développements doctrinaux (1843-1845).

Chap. 1. Les années 1831-1840. La *Via Media*

Nous avons vu, dans la première partie, que Newman semble avoir fait ses premiers pas, en 1827, dans le principe selon lequel l'Antiquité chrétienne est, d'après les termes de l'*Apologia*, « le véritable interprète des doctrines du christianisme et la base de l'Église d'Angleterre ». On peut considérer la reconnaissance graduelle par lui de ce double principe comme signifiant son adoption progressive de la *Via Media* anglicane. Cet énoncé implique en effet l'idée que l'Église d'Angleterre a pour « base » (doctrinale d'abord, s'entend) l'Antiquité chrétienne. Or, cette idée n'est pas une évidence. Elle n'est pas acquise du simple fait d'être membre de l'Église d'Angleterre, ni même du fait d'en être ministre. C'est le contraire d'une évidence, à l'époque du jeune Newman, ainsi qu'on l'a vu précédemment. C'est le mouvement d'Oxford qui conduira à faire revivre cette théorie alors absente de la place publique.

Par la *Via Media*, en effet, on désigne la théorie relative à la fonction prophétique de l'Église élaborée par un groupe de théologiens de la cour de Jacques 1er et de Charles 1er, au XVIIe siècle[964]. Ce parti, que Newman appellera « apostolique », ou « tractarien » (avant la lettre), « fut presque éteint par les doctrines de Locke et par l'avènement au trône de la maison de Hanovre », mais ses principes, foncièrement patristiques, « furent enseignés et silencieusement transmis, pendant le cours du XVIIIe siècle, par les *non-jureurs*, secte d'hommes instruits et zélés qui, conservant la succession épiscopale, se détachèrent de l'Église d'Angleterre quand on les somma de prêter serment de fidélité à Guillaume III »[965].

Nous verrons dans quelle mesure on peut dire que, si Newman avait déjà virtuellement accepté cette théorie, la composition de son ouvrage sur l'arianisme (1831-1832) lui a permis de lui donner un assentiment plus énergique. D'après l'*Apologia*, en tout cas, son « introduction majeure » au double principe doctrinal qu'on vient de rappeler fut la lecture de l'évêque anglican Bull, et le cours des lectures qu'il fit lors de la composition de son ouvrage fut « directement adapté à développer » ce principe en son esprit[966]. Les conférences sur la fonction prophétique de l'Église, cinq ans plus tard (1837), seront l'exposé synthétique et fondamental de cette *Via Media*. Dans ce chapitre, nous concentrerons notre attention surtout sur ces deux grandes œuvres et sur leurs implications. Nous verrons enfin pourquoi le début de l'année 1840 peut être considéré comme le *terminus ad quem* de cette période.

---

[964] La troisième note rédigée par Newman pour la traduction française de l'*Apologia*, donne les noms suivants : Andrewes, Laud, Bramhall, Taylor, Hammond, Pearson, Bull, Stillingfleet, Beveridge, Thorndike. Dès sa période *evangelical*, Newman avait été marqué par la pensée et la spiritualité des *Private thoughts* de William Beveridge.

[965] *Ap.* (fr.), p. 563. La note française mentionne, parmi les non-jureurs : Ken, Law, Wilson. William Law est celui dont le traité sur le baptême des enfants lui avait été si utile pour défendre cette pratique.

[966] *Ap.*, p. 26.

I. Un portrait de l'Église. The Arians of the Fourth Century *(1832)*

A part les événements déjà mentionnés de l'affaire Peel, au début 1829, et ceux liés à ses relations avec la *Church Missionary Society* et la *Bible Society*, en 1830, la vie de Newman, pour l'essentiel, était prise par le tutorat à Oriel et la cure de *Saint Mary's*. Concernant cette dernière, les sermons des années 1830-1832 n'attestent pas la présence de développements ecclésiologiques significatifs par rapport aux deux grandes séries synthétiques que l'on a étudiées précédemment[967]. En ce qui concerne le tutorat, un désaccord sur la nature et les implications concrètes de cette charge sera à l'origine de la décision du prévôt Hawkins, en juin 1830, de ne plus confier d'élèves à trois de ses quatre *Tutors* : Newman, Froude et Wilberforce[968]. Newman ne continuera dès lors que la formation des élèves dont il avait déjà la charge avant cette décision, ce qui porta, en fait, le terme de sa fonction de *Tutor* aux grandes vacances 1832. Deux conséquences considérables sur le plan ecclésiologique résultèrent pour Newman de cet arrêt progressif du tutorat. La première fut la rédaction, en 1831-1832, d'un ouvrage sur l'hérésie arienne, dont on va maintenant parler ; l'autre sera, en 1833, le lancement du mouvement d'Oxford, dont il sera question plus loin[969].

---

[967] Il peut paraître significatif que, au terme de ce qui semble être une série sur la recherche de la vérité, prêchée du 17 octobre au 28 novembre 1830, Newman prêche un sermon intitulé « *The Church a guide and refuge to those who are perplexed with doubt* », mais cela ne semble pas constituer une nouveauté comme telle. De même, il paraît significatif que, au terme de la série sur les fonctions du Christ – prêchée du 23 janvier au 27 février 1831, et dont le sermon sur le Royaume médiateur (Sermon 175) forme le centre – Newman prêche deux sermons sur la participation à la Cène, rassemblés par la suite en un seul (cf. *P.P.S.* VII, 11). C'est là cependant la conséquence normale du rôle de ce moyen de grâce dans ce Royaume, tel qu'il apparaissait dans la série sur les deux sacrements, et le contenu ne semble rien révéler de nouveau quant à la nature du sacrement. Ces sermons, comme bien d'autres prêchés par la suite, à tout le moins, sauf exception, durant les huit premières années du mouvement tractarien (1833-1840), ne font apparemment que *confirmer* le rôle de médiation de l'Église, déjà reconnu et explicité dans les grandes séries précédentes. De plus, il serait fastidieux pour notre propos de vérifier minutieusement ce que chacun *peut-être* apporte de nouveau. Comme on l'a déjà dit, leur nouveauté réside surtout dans la forme et dans la maîtrise avec laquelle le prédicateur éclaire son sujet. C'est d'ailleurs là par priorité qu'il faudrait lire la pensée *achevée* concernant les thèmes abordés précédemment, sous une forme davantage rhétorique, lyrique, persuasive. Mais tel n'était pas notre propos, qui regarde les *convictions* ecclésiologiques de Newman et leur genèse. Les nouveautés dans les *convictions* doivent désormais être cherchées ailleurs, dans les grandes œuvres, plus techniques.

[968] Sur cette question, voir le quatrième *Mémoire autobiographique* et ses appendices (*A.W.*, p. 86-107).

[969] Dans l'*Apologia*, Newman attribue l'autorité du mouvement d'Oxford à John Keble et date son commencement formel du jour de la prédication, par Keble, du sermon des Assises, le 14 juillet 1833, même si les « premiers éléments » tractariens se trouvent dans le groupe rassemblé autour de Newman à l'époque de l'affaire Peel. En revanche, dans le quatrième chapitre du *Mémoire autobiographique*, il avoue plus franchement son propre rôle. Ainsi, il met un lien assez explicite, d'une part, entre le début du mouvement et l'abandon, par lui-même et par Froude, du tutorat, et, d'autre part, entre la fin du mouvement « au sens propre » et sa démission de *Saint Mary's* : « *as the Oxford theological movement proper, (so to call it,) may be said to have ended in his resignation of St Mary's, so it dates its origin from his and Hurrell Froude's premature separation from the office of College Tutor* » (*A.W.*, p. 86). Au terme du Mémoire, il associe, il est vrai, le nom de Keble avec le début du mouvement : « *Humanly speaking, that movement never would have been, had he* [*Newman*] *not been deprived of his Tutorship, or had Keble, not Hawkins, been Provost* » (*A.W.*, p. 96). Cependant, cette parole *peut* signifier simplement, étant donné les explications sur le tutorat qui précèdent, que si Keble avait été prévôt, Newman et Froude n'auraient pas quitté leur poste de *Tutor*. Cette remarque n'a pas pour but de nier le rôle

Le 9 mars 1831, Hugh James Rose écrivit à Newman. Il était en train de fonder, avec William Rose Lyall, la *Theological Library*, dans le but de produire, « avec la sanction de l'évêque de Londres », des ouvrages « *standard* » d'après les « principes de l'Église d'Angleterre »[970]. Rose lui exprima son enthousiasme de pouvoir compter sur lui comme collaborateur :

> Mon ami l'archidiacre Lyall (…) me prie de vous dire qu'il s'unit à mon sentiment de satisfaction la plus vive pour votre proposition de nous donner un ouvrage sur les Articles[971].

Cette satisfaction provenait, d'une part, du fait qu'un tel ouvrage « est extrêmement désiré en conséquence des grands défauts des livres d'usage commun (surtout celui de l'évêque Tomline) »[972] ; elle provenait, d'autre part, de la réputation croissante de Newman[973]. Cet ouvrage était en effet « à la fois trop important et trop difficile pour être confié à des mains ordinaires », et, ainsi qu'il lui écrivit plus tard, il espérait qu'il deviendrait « le livre de référence (*standard*) sur les articles pour les étudiants en théologie »[974].

Rose éprouvait une telle confiance dans les capacités de Newman qu'il lui fit, dans la même lettre du 9 mars, une seconde proposition, afin de combler une autre lacune théologique :

---

spirituel de Keble dans le mouvement – ainsi que de « détonateur » par le sermon des Assises – mais de rendre raison du fait que la timidité et la réserve de Keble (qu'attestent, entre autres, le *Mémoire autobiographique* et, en fait aussi, l'*Apologia*) ne lui auraient jamais permis de provoquer la « commotion » tractarienne que le sens pratique et le zèle farouche de Newman, soutenu par l'impétueux Froude, peuvent seuls expliquer. Keble n'était pas un leader, et son influence était, de plus, géographiquement lointaine. Il ne résidait plus à Oxford, en effet : « *He resigned his Oriel tutorship in 1823 to become Vicar of Hursley where he lived for thirty years until his death. He held, however, no high ecclesiastical or academic office beyond his fellowship, except the Oxford professorship of poetry. Otherwise he was buried for forty years as the curate and vicar of country parishes, in a life well-hidden from the world* » (Sh. GILLEY, *Newman and his Age*, p. 63). Newman, dans l'*Apologia*, se montre plus modeste. Alors qu'il avait mis en avant Keble de la façon suivante (mais qui ne laisse pas dupe) : « *The true and primary author of it, however, as is usual with great motive-powers, was out of sight* » (*Ap.*, p. 17), il dira, (d'une manière qui ne laisse pas davantage dupe), au sujet de la vigueur et de l'enthousiasme avec lesquels il a commencé le mouvement : « *And yet perhaps those first vehement feelings which carried me on, were necessary for the beginning of the Movement; and afterwards, when it was once begun, the special need of me was over* » (*Ap.*, p. 36).

[970] *L.D.* II, p. 318 et 323. Par cette dernière expression, qui équivaut à celle de « sens de l'Église » utilisée plus loin (*L.D.* II, p. 323), il faut comprendre l'ensemble des principes qui forment le fond commun aux auteurs classiques de l'Église d'Angleterre, ainsi que le confirme une remarque de Newman émise pour justifier sa demande que ne soient pas modifiées sans son consentement les vues qu'il exprimera dans son manuscrit : « je ne suis pas conscient de différer de nos écrivains classiques (*our standard writers*) sur aucun point matériel » (*L.D.* II, p. 322). Cette dernière remarque laisse entendre par ailleurs que Newman est désormais familier de leurs écrits, même si elle ne prouve pas que leurs positions théologiques font autorité à ses yeux. Il se trouve que lui et eux coïncident matériellement. Newman ne dit pas que s'il venait à se rendre compte qu'il différait d'eux, il changerait sa position pour qu'elle correspondre à la leur. Mais l'affirmation qu'il fait n'est pas loin de cette idée.

[971] *L.D.* II, p. 321.

[972] *L.D.* II, p. 321. Pusey exprimera à Newman la même idée : « Je suis vraiment content que vous ayez entrepris l'ouvrage sur les articles, car je pense qu'il est très fort désiré, et il ne semble pas même y avoir le commencement de ce que vous ferez de façon satisfaisante, une illustration du sens historique du langage qui y est employé » (*L.D.* II, p. 319).

[973] Rose lui écrivit en effet : « *Although I do not enjoy the advantage of a personal acquaintance with you, I am acquainted with too many of your friends not to have learned from them how much reason we have to congratulate ourselves at finding you not unwilling to undertake the task* » (*L.D.* II, p. 321).

[974] *L.D.* II, p. 321 et 324.

> Me trouverez-vous fort déraisonnable si je m'aventure à vous suggérer que, comme préliminaire à un ouvrage sur ces Articles en lesquels toutes les grandes doctrines du christianisme sont traitées, une *Histoire des conciles*, en lesquels tant de ces doctrines (on peut dire *toutes*) furent discutées, serait très appréciable – qu'un tel ouvrage, de taille modérée, n'existe pas – et que les matériaux en sont disponibles dans les divers larges ouvrages sur le sujet ?[975]

Cette dernière idée peut avoir été suggérée à Rose par Henry Jenkyns, *Fellow* d'Oriel, qui ne pouvait pas ignorer l'intérêt de Newman pour les Pères, ainsi que l'état de disponibilité dans lequel il se trouvait alors, du fait qu'il se voyait retirer peu à peu sa charge de tutorat[976]. Jenkyns apparaît en effet avoir été un intermédiaire entre Rose et Newman, ainsi que ce dernier le précise dans sa réponse à cette seconde demande de Rose :

> Si je l'entreprenais, ce serait seulement à condition de le comprendre comme une introduction au sujet que M. Jenkyns vous a mentionné, les Articles[977].

Le journal de Newman mentionne en effet plusieurs dîners avec Jenkyns dans les mois qui précèdent la lettre de Rose, notamment du 23 au 27 décembre 1830. Or, le 31 décembre suivant, Newman écrivit à Jenkyns pour lui demander plus d'informations avant de pouvoir répondre à une certaine requête qu'il lui avait faite. En particulier, il ne veut pas être contraint, par des délais trop courts, à faire un livre superficiel, ce qui lui fait exprimer deux remarques intéressantes :

> Ce que je ressens le plus clairement à ce propos est ceci : - je n'entreprendrais jamais d'écrire à la légère sur aucun sujet qui peut être traité à fond (…). Une histoire ecclésiastique (p. ex.), qu'elle soit longue ou courte, devrait être tirée de ses sources originales, et non compilée à partir des autorités classiques[978].

Plus tard, il ajoutera à cet endroit : « Mon '*Arians*' fut le résultat de cette requête »[979]. C'est le 5 avril 1831, en réponse aux informations supplémentaires que lui a fournies Rose, que Newman lui signifie son accord pour les deux ouvrages demandés[980]. Sans doute est-ce son souci de traiter « à fond » les premiers conciles qui l'a conduit d'une histoire de tous les conciles, grecs et latins, à celle de la seule hérésie arienne. Le 24 août suivant, dans une lettre à Rose, apparaît en effet un premier changement de perspective, dû à l'examen du sujet :

> J'ai consacré du temps durant les six dernières semaines à l'examen de mes matériaux – et je suis d'avis que je répondrai au mieux à l'objectif de faire un travail utile en donnant une histoire *reliée* des conciles (*connected* ; Newman souligne) – i.e. en ne les prenant pas comme isolés, mais en introduisant assez d'histoire de l'Église pour les illustrer et en rendre compte. Ne supposez pas que j'aie la moindre intention d'éviter la stricte discussion des sujets déterminés lors des conciles – c'est le principal objet de l'ensemble de l'ouvrage – mais puisque seules les conclusions auxquelles on est arrivé, non les arguments et la controverse,

---

[975] *L.D.* II, p. 321.

[976] Le 24 octobre 1830, Newman rappelait une dernière fois à Hawkins qu'il déclinait de poursuivre la fonction de *Tutor* si elle devait être menée d'après les principes que le prévôt lui imposait. Le 29 octobre, Hawkins signifiait à Newman qu'il prenait acte du caractère irrévocable de sa décision (cf. *L.D.* II, p. 297-298).

[977] *L.D.* II, p. 321.

[978] *L.D.* II, p. 306-307.

[979] *L.D.* II, p. 307.

[980] Cf. *L.D.* II, p. 324.

> sont donnés dans les actes (i.e. pour la plupart) et puisque les actes sont souvent falsifiés, analyser ceux-ci serait ne rien faire[981].

C'est ainsi qu'apparaît le désir d'étudier l'hérésie arienne, exprimé en des termes qui forment une annonce assez suggestive de la teneur de l'ouvrage tel qu'il sera achevé un an plus tard :

> Je me propose donc de commencer (après un chapitre introductif) avec la naissance de l'arianisme, suggérant quelques-unes des sources probables et des raisons de sa formidable extension, de repérer l'histoire de la controverse jusqu'au concile de Nicée – de poursuivre ensuite en montrant comment les Ariens obtinrent le soutien impérial et l'influence dans l'Église, leurs efforts pour effacer l'*homoousios* dans leurs divers conciles, leur éclatement en sectes fort divergentes (car tout ceci tend à illustrer la doctrine catholique) – de poursuivre ensuite avec le concile d'Alexandrie où les questions sur le terme *hypostasis* furent réglées ; de tenter ensuite une vision de la différence entre les Églises grecque et latine dans leur emploi des mots exprimant la doctrine – et ainsi jusqu'au second concile général contre Macedonius[982].

S'il s'agit là d'une esquisse assez correcte du futur livre, bien que les proportions respectives des parties envisagées n'apparaissent pas encore, et en particulier le développement considérable sur les sources de l'hérésie, Newman espère cependant toujours y ajouter les autres conciles de l'histoire, et écrire en tout trois volumes : le premier sur les doctrines relatives à la Trinité et à l'incarnation, le second sur le péché originel, la grâce, les œuvres, le troisième sur le système ecclésiastique[983]. Le 24 octobre 1831, il reçoit en cadeau, de la part de ses anciens étudiants, trente-six grands volumes de textes originaux des Pères de l'Église, qui viennent compléter sa collection commencée fin 1826[984]. Une lettre à son ami Samuel Rickards, datée du 30 octobre 1831, révèle son sentiment d'accomplir une œuvre utile. Elle indique en outre qu'il veut traiter son sujet d'après une perspective nouvelle :

> Je suis occupé par une histoire des principaux conciles en tant qu'illustration des doctrines des Articles. C'est vraiment un travail intéressant, et j'en viens à m'imaginer que je puis être capable de jeter quelque lumière sur le sujet. – Les théologiens classiques – Bull, Waterland, Pétau, Baronius et les autres – sont des compagnons magnifiques, mais ils sont des antiquaires ou des doctrinaires, non des historiens ecclésiastiques ; des historiens que j'ai fréquentés – Mosheim, Gibbon, Middleton, Milner, etc. –, j'ai une opinion très faible ; Cave et Tillemont sont hautement respectables, mais sont des biographes. Avez-vous vu l'histoire de Neander ? Elle semble valoir la peine d'être lue[985].

Nous apprenons ainsi que Newman ne veut être ni un antiquaire, ni un doctrinaire, ni un biographe, mais faire de « l'histoire ecclésiastique ». On peut supposer, d'après ces termes, que l'histoire ancienne de l'Église ne l'intéresse pas comme on collectionnerait des antiquités, ou comme on s'intéresserait aux idées que des hommes ont pu avoir à une époque donnée. Il semble y trouver plutôt un lieu susceptible d'éclairer le présent de son Église. N'oublions pas le sérieux avec lequel il rappelle, encore au début de ce passage d'ailleurs, que cette étude doit

---

[981] *L.D.* II, p. 352.
[982] *L.D.* II, p. 352.
[983] Cf. *ibid.*.
[984] Pusey avait écrit d'Allemagne à Newman le 25 novembre 1826 pour lui dire qu'il n'avait pu lui acheter encore que deux ouvrages des Pères, mais qu'il espérait en obtenir une série d'autres (cf. *LD* I, p. 309).
[985] *L.D.* II, p. 371.

préparer un exposé du sens des Articles de l'Église. Ces Articles forment l'autorité doctrinale de l'Église d'Angleterre. Cette Église, disaient encore les sermons sur la liturgie, fait partie de l'unique Église depuis les premiers temps. D'où, sans doute, l'intérêt de rechercher dans l'histoire des conciles le sens et la portée des divers symboles doctrinaux que cette unique Église y a adoptés. Rose estimait en effet que les ouvrages sur les Articles comportaient de grands défauts, ce qui laissait entendre, dans le contexte de l'époque, qu'il visait les interprétations protestantes, peut-être libérales, de ces articles[986].

Finalement, l'enquête de Newman sur l'arianisme, « océan aux courants innombrables » (*Apo* p. 26), prit de telles proportions qu'elle tint en un seul volume, lequel ne put paraître dans la *Theological library*. Le 19 octobre 1832, après une lecture très attentive du manuscrit de Newman, et après l'avoir envoyé à l'éditeur Rivington, l'archidiacre Lyall écrit une lettre à Hugh James Rose dans laquelle il lui en explique les raisons, et notamment celle-ci :

> Ce n'est en aucun sens du terme une histoire des conciles, et ne peut nullement le devenir. Le présent volume est une histoire de l'arianisme, et présuppose tant de connaissances chez ses lecteurs, qu'il n'est adapté qu'à une classe choisie d'étudiants[987].

Quant à la valeur de l'ouvrage, Lyall la souligne vivement[988]. Newman demeure fidèle à son intention de recourir exhaustivement, non seulement aux historiens classiques, mais surtout aux sources originales lues dans le texte, grec ou latin[989]. Quoi qu'il en soit de la valeur des thèses historiques de l'ouvrage[990], celui-ci nous intéresse dans la mesure où il révèle les

---

[986] Newman fait remarquer, dans l'*Apologia*, au sujet de Hugh Rose, qui fut un de ceux qui prirent part aux réunions préparatoires au mouvement, en juillet 1833 : « *Some years earlier he had been the first to give warning, I think from the University Pulpit at Cambridge, of the perils to England which lay in the biblical and theological speculations of Germany (...). He feared that by the Whig party a door would be opened in England to the most grievous of heresies, which never could be closed again* » (*Ap.*, p. 37).

[987] *L.D.* III, p. 105.

[988] Il écrit à Hugh James Rose : « *It is full of learning, and the tone and spirit in which it is written are excellent – the style also I like particularly : it is thoroughly* English*, and in many places strikingly good. If Rivington had sent the M.S.S. to me, requesting to know whether I would recommend him to publish it, I should have advised him to do so by all means* » (*L.D.* III, p. 104-105).

[989] Bokenkotter, qui a consacré une section de sa thèse à l'analyse des sources utilisées par Newman dans les *Ariens*, écrit : « *Considering, then, that his purpose had been as he put it 'to trace the outlines of the history of Arianism, between the first and the second General Councils', and not to discuss at length any of the multifarious problems involved therein, his documentation seems adequate. The sources which he did not see were either for the most part of no great importance or were not known* » (Th. S. BOKENKOTTER, *Cardinal Newman as an historian*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1959, p. 81). M. Durand, dans l'introduction à la traduction française de l'ouvrage, confirme cette opinion, en ajoutant : « Au total, l'érudition de Newman est imposante, sinon écrasante » (J. H. Cal NEWMAN, *Ar.* (fr.), p. 15).

[990] La critique historique de l'ouvrage est un point de vue adopté par plusieurs commentateurs. En particulier, prenant appui sur les concessions de Newman selon lesquelles il aurait écrit cet ouvrage en peu de temps, et, dit-il dans l'*Apologia*, avec « la partialité d'un néophyte » (cf. *Ap.*, p. 26), plusieurs d'entre eux estiment que Newman, dans sa recherche des causes de l'hérésie, est en effet trop partial dans sa façon de rejeter toute la faute sur l'école d'Antioche et d'exalter l'orthodoxie de celle d'Alexandrie. Ils ajoutent que l'opinion de Newman a permis de revoir l'opinion reçue sur cette question, mais que le jugement actuel est plus nuancé concernant ces deux écoles, qui partageraient toutes deux la responsabilité de l'hérésie (Cf. VAISS, *op. cit.*, p. 429-446 ; *Ar.* (fr.), p. 15-16). Sur ce point précis, nous ferons seulement remarquer que l'aveu de partialité de la part de Newman pouvait bien signifier pour lui le sentiment d'avoir été excessif dans son panégyrique de l'école d'Alexandrie, mais qu'il est difficile d'y voir une réhabilitation par lui de l'école d'Antioche. En effet, lors de la

convictions ecclésiologiques de son auteur. Or, l'ouvrage manifeste à travers l'ensemble du récit concernant l'hérésie arienne une réflexion ecclésiologique assez cohérente.

1. La problématique et la méthode

L'ouvrage professe rendre compte de l'histoire de l'arianisme entre les deux premiers conciles généraux de l'Église. Newman justifie d'emblée ce choix d'après la considération suivante :

> Au concile tenu à Nicée en Bythinie, en 325, [l'arianisme] fut formellement détecté et condamné. Durant les années suivantes, il poursuivit sa course, à travers diverses modifications d'opinion, et avec un succès varié, jusqu'à la date du second concile général, tenu en 381 à Constantinople, quand, les ressources de la subtilité hérétique étant finalement épuisées, le parti arien fut éjecté du corps catholique, et se constitua en une secte distincte, en dehors de lui. C'est au cours de cette période, alors que son pouvoir s'exerçait encore sur les croyances et le gouvernement de l'Église, qu'il offre un intérêt particulier pour qui étudie l'histoire ecclésiastique (p. 1-2)[991].

« L'intérêt particulier » dont il s'agit se révèle être celui du rapport problématique entre l'hérésie et l'Église. La conclusion de l'ouvrage les déclare, par principe, incompatibles :

> C'est de cette façon que l'erreur religieuse suit son cours naturel : elle naît à l'intérieur de l'enceinte sacrée, mais s'efforce en vain de prendre racine dans un sol qui ne lui convient pas. Le règne de l'hérésie, même s'il se prolonge, n'est qu'une étape de son existence : elle se hâte toujours vers sa fin, et cette fin est le triomphe de la vérité (p. 393).

Bien que l'hérésie naisse à l'intérieur de l'Église, « l'enceinte sacrée », ou encore le « corps catholique », elle ne peut pas y « prendre racine », estime Newman. Le sol ecclésial « ne lui convient pas ». Pourtant, entre 325 et 381, son pouvoir a pu s'exercer « sur les croyances et le gouvernement de l'Église ». Tels sont les deux aspects de la problématique. Le premier est une conviction, d'ordre ecclésiologique, le second est un fait, d'ordre historique. La conviction est que, *dans* l'Église du moins, la vérité doit finir par triompher. Le fait est le règne temporaire de l'hérésie arienne en son sein. Et c'est dans la tension entre la conviction et le fait que réside, semble-t-il, la problématique de l'ouvrage.

---

seconde édition de l'ouvrage, datée de 1878, et donc postérieure à la rédaction de l'*Apologia*, la note supplémentaire consacrée à l'école syrienne de théologie, composée d'extraits de l'ouvrage sur le développement de la doctrine chrétienne (1845), a pour but, non pas de rectifier son jugement sur cette école, mais de le fonder davantage, et de trouver l'origine de l'esprit hérétique dans la pratique exclusive, par l'école syrienne, du sens littéral des Écritures (cf. *Ar.*, p. 403-415).

[991] Les pages mentionnées entre parenthèses à même le texte renvoient à l'édition standard, qui, dans ce cas, est une reprise de la troisième édition. Nous n'avons pu avoir accès à l'édition de 1832. Mais ce n'est pas un réel inconvénient. Dans l'avertissement, Newman mentionne qu'il a corrigé des imperfections littéraires, « *necessarily incident to a historical sketch, its author's first work, and written against time* » (p. vi). Il a fait également certaines additions aux notes de bas de page et ajouté des éléments en appendice, puis il ajoute : « *No change has been made any where affecting the opinions, sentiments, or speculations contained in the original edition, - though they are sometimes expressed with a boldness or decision which now displeases him* » (*ibid.*), et il signale qu'il a relégué deux phrases en appendice, dont nous parlerons plus loin. Sauf exceptions requises par souci de mieux restituer certains aspects du texte original, nous nous sommes largement inspiré de la traduction française faite par P. Veyriras et M. Durand, dans J.H. Cal NEWMAN, *Les ariens du quatrième siècle*, Paris, Téqui, 1988.

Arrêtons-nous d'abord à la conviction : l'hérésie ne peut prendre racine dans l'Église. Elle apparaît être un nouveau développement de l'idée que l'Église existe pour enseigner la doctrine. Cette conviction a dû naître et se fortifier au cours des années 1831 et 1832, car nous n'en avons pas trouvé de trace auparavant. Newman en rend-il raison dans l'ouvrage ? Pourquoi *doit*-il en être ainsi ? Pourquoi l'erreur religieuse ne peut-elle réussir à s'imposer définitivement comme doctrine de l'Église ? Newman n'en rend pas explicitement raison sur le plan théologique. On trouve seulement l'une ou l'autre élément possible d'explication. Ainsi, Newman déclare qu'il existe une prédiction de permanence à la fois pour la doctrine évangélique et pour l'Église :

> Le don de permanence n'a pas été accordé, au commencement, à la seule doctrine de l'Evangile : il l'a été aussi à la société édifiée sur cette doctrine ; en prédiction du caractère indestructible, non seulement du christianisme, mais encore de l'intermédiaire (*medium*) par lequel celui-ci devait être manifesté au monde. Le corps ecclésiastique est donc un moyen divinement institué en vue de la réalisation des grandes bénédictions évangéliques (p. 258).

Donc, l'idée d'une sorte « d'impénétrabilité » de l'Église par l'hérésie pourrait avoir procédé de la conviction, qui, elle, n'est *pas* nouvelle chez Newman, selon laquelle l'Église est « divinement instituée » pour promouvoir les « grandes bénédictions évangéliques », qui ne doivent pas disparaître. Si, comme on peut le penser, la « doctrine de l'Evangile » fait partie de ces bénédictions, il semble naturel de penser que ce « moyen », ou cet intermédiaire, qu'est la « société », ou le « corps ecclésiastique », soit un sol en lequel l'hérésie ne puisse pas prendre racine. Voilà une première hypothèse d'explication. Le rapport avec la conviction première selon laquelle l'Église visible sert à enseigner la doctrine peut trouver une illustration dans le fait que Newman définit ailleurs l'Église, ainsi que dans le sermon de décembre 1825 consacré à ce sujet, comme étant la « colonne et le fondement de la vérité » (1 Tm 3, 15) (p. 148). Voilà ce que l'on peut dire pour la conviction, probablement suscitée et fortifiée par le contact direct avec les Pères, ainsi que par la lecture faite de la doctrine antique par l'évêque Bull.

Quant au *fait* de l'arianisme « intra-ecclésial », il revient à l'historien d'en rendre raison, c'est-à-dire d'en décrire le phénomène et d'en chercher les causes. Il lui revient de décrire l'enchaînement des faits et de chercher les causes de l'apparition, de l'emprise relative « sur les croyances et le gouvernement de l'Église » et de la disparition de l'hérésie arienne.

C'est sans doute pour la raison qu'il associe une méthode historique et une conviction ecclésiologique dans un même projet que Newman estime faire de « l'histoire ecclésiastique ». Pour manifester ce projet, nous pouvons le mettre en contraste avec deux autres manières possibles de procéder. D'une part, il est possible de faire, à tort ou à raison, ce qu'on pourrait appeler de la théologie de l'histoire. Le sermon de décembre 1824 sur l'histoire du Royaume médiateur allait dans cette direction. La conviction ecclésiologique y apparaissait contraignante. Elle avait tendance à imposer aux faits un sens en appliquant une vision ecclésiologique tirée des prophéties de l'Écriture sans permettre aux faits de rejaillir

sur cette conviction pour la remettre en question. A l'inverse, il est possible de lire les données de l'histoire de l'Église en excluant toute conviction théologique la concernant. L'Église y serait regardée comme une institution seulement humaine, avec des croyances, des lois, des rapports entre personnes, mais en évitant d'attribuer un sens réel à certaines promesses de l'Écriture regardant cette institution. Le projet adopté par Newman semble préserver les avantages de ces deux possibilités tout en évitant leurs défauts[992]. Ce qui a été dit suffit à indiquer que sa conviction ecclésiologique n'est pas contraignante pour l'examen des faits. *Croire que* l'hérésie ne peut pas prendre racine dans le sol ecclésial – ce qui est bien une conviction théologique appliquée à l'histoire ecclésiastique –, ne signifie pas, du moins au départ de l'enquête, *savoir comment* cela se réalisera dans le concret de l'histoire. La fécondité de l'enquête historique réside en ceci, semble-t-il, que, tandis que la conviction donne une direction à l'enquête et ouvre des hypothèses d'explication, l'enquête rejaillit sur la conviction pour l'affiner, la préciser, la corriger, la compléter. Ensuite, la conviction ainsi « purifiée » pourra à son tour corriger l'orientation donnée aux enquêtes historiques ultérieures, etc.

Notre propos n'est pas d'examiner de manière critique la méthode historique utilisée par Newman, sa valeur, ses sources, ses apports propres à l'histoire de l'arianisme[993]. Nous nous intéressons à l'évolution de ses convictions ecclésiologiques. Or, l'histoire de l'Église devient, dès la période de rédaction des *Ariens du quatrième siècle* (1831-1832), et d'ailleurs jusqu'à sa conversion à l'Église catholique romaine, et au-delà, l'une des sources principales de cette évolution. La lecture que nous proposons dès lors de cet ouvrage a pour but de manifester les convictions ecclésiologiques qui semblent en être résultées par rapport à ce que nous avons pu observer dans les périodes précédentes. Cependant, il ne semble ni réaliste, ni souhaitable, d'abstraire ces convictions des descriptions historiques avec lesquelles elles se manifestent. Nous chercherons donc toujours à montrer comment elles résultent effectivement du récit lui-même. D'où les nombreuses citations de l'ouvrage. Il ne sera pas toujours possible cependant de tracer une ligne claire entre les convictions nées de la préparation de l'ouvrage et celles qui existaient déjà et se sont seulement fortifiées. Pouvoir attester la présence de certaines d'entre elles sera déjà un gain réel de l'enquête. Elles nous semblent en fait

---

[992] La lettre à Rickards du 30 octobre 1831 citée plus haut indiquait explicitement son souci de faire de l'histoire ecclésiastique, en évitant d'être un antiquaire ou un doctrinaire, ainsi que sa faible opinion d'historiens comme « Mosheim, Gibbon, Middleton, Milner, etc. »

[993] En ce qui concerne les sources secondaires, M. Durand relève comme les deux principales, l'évêque anglican Bull, surtout, et le jésuite Pétau. Nous reparlerons de la controverse qui les a opposés plus loin. « Parmi les autres érudits des deux siècles précédents se détachent Assemani, Baronius, Bingham, Burton, Coustant, Dodwell, Godefroy, Hardouin, Lardner, Pearson, Routh, Sirmond, Valois et Zaccaria. Les historiens modernes sur lesquels il s'appuie surtout sont Gibbon et le 'scrupuleux Tillemont', dont les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* lui fournissent l'essentiel de sa chronologie ; mais il se sert aussi de nombreuses études historiques latines, anglaises ou françaises, comme celles de Mosheim, de Montfaucon, de Bridges, de Cave, de Noël Alexandre, de Fleury, de Basnage ou de Maimbourg » (M. DURAND, *Introduction*, dans *Ar.* (fr.), p. 14-15).

s'organiser autour de la conviction exprimée à la fin de l'ouvrage, et tel sera le fil conducteur de notre lecture, à savoir, chercher la réponse à la question : quelle explication générale Newman donne-t-il au fait que, malgré l'impénétrabilité de l'Église à l'hérésie (qui est sa conviction), celle-ci a, en fait, pu régner un temps dans l'enceinte sacrée ? Et comment l'Église a-t-elle pu, en fait, lui résister et l'éjecter ?

Par ailleurs, en racontant et en expliquant les faits de l'histoire de l'arianisme, non seulement Newman exprime des convictions ecclésiologiques, anciennes et nouvelles, mais ces convictions, associées les unes aux autres, ainsi qu'aux faits historiques, dressent un *portrait* de l'Église des premiers siècles. Ce portrait n'était pas pour lui une simple question d'érudition. Nous avons déjà vu qu'il ne voulait pas être un antiquaire. D'après l'*Apologia*, il contemplait ce portrait en pensant à la situation de sa propre Église, qu'il sentait si menacée :

> Je comparais l'Église anglicane ainsi divisée et menacée, si ignorante de sa vraie force, avec la puissance pleine de jeunesse et de vigueur dont je lisais l'histoire dans les premiers siècles (…). Je me disais : « Regarde cette image et la réalité d'aujourd'hui »[994].

Plusieurs passages des *Ariens* attestent, nous le verrons, l'importance de cette comparaison entre les deux images, celle de l'Église ancienne et celle de l'Église moderne. Une telle comparaison implique que l'Église d'aujourd'hui est la continuation de l'Église ancienne, c'est-à-dire que les traits essentiels de cette dernière appartiennent aussi, ou devraient appartenir, à celle d'aujourd'hui. En d'autres termes, l'ouvrage est une ecclésiologie, mais il l'est moins en tant que traité de l'Église, que comme fresque, ou portrait de l'Église, sur laquelle peut s'appliquer, dans un second temps, une enquête sur l'ecclésiologie sous-jacente, comme nous la tenterons. Dans la mesure où ce portrait semble s'être profondément imprimé sur son imagination, il offre un intérêt particulier pour l'évolution ultérieure de son ecclésiologie. D'où l'intérêt supplémentaire des nombreuses citations, permettant de percevoir cet aspect « imaginatif » de son ecclésiologie. Or, ce portrait de l'Église est d'autant plus saisissant qu'il est en action, et même, dans l'action d'un combat de grande ampleur. Les convictions ecclésiologiques de l'ouvrage se laissent ainsi organiser sur fonds d'un combat pour l'hégémonie entre l'hérésie et l'orthodoxie, dans « l'enceinte sacrée » de l'Église. Chaque « camp » possède ses instruments propres, qui ont une signification fondamentale pour décrire l'Église militante, ou l'Église dans le monde. Nous commencerons par décrire les instruments par lesquels, selon le récit de Newman, l'hérésie a obtenu un séjour et une influence dans l'Église. Puis, nous chercherons à préciser les moyens par lesquels, toujours d'après ce récit, la vérité révélée a pu résister à cette invasion et la repousser. Enfin, nous verrons quels éléments de réponse Newman donne quant aux limites de cette « enceinte sacrée », qui est le corps catholique.

---

[994] *Ap.*, p. 31.

Dans la mesure du possible, nous indiquerons des rapports, non seulement avec l'évolution antérieure, mais avec les principes et les modes d'action du mouvement d'Oxford. Celui-ci apparaît, à bien des égards, comme la mise en œuvre des principes ecclésiologiques de l'ouvrage sur l'arianisme.

2. Les instruments de l'hérésie

a. L'Église et l'État

L'antiérastianisme de Newman, manifeste dès la fin de l'année 1826, avait été ravivé à l'occasion de l'affaire Peel au début de l'année 1829. En outre, Newman y était particulièrement sensible à l'époque en raison des événements politiques :

> Le grand mouvement du Reform Bill s'opérait autour de moi pendant que j'écrivais. Les whigs étaient arrivés au pouvoir ; lord Grey avait demandé aux évêques de mettre de l'ordre dans leurs affaires et des prélats avaient été insultés et menacés dans les rues de Londres[995].

Or, voilà que, semble-t-il, Newman retire de son examen des premiers siècles tout un enseignement sur les rapports entre l'Église et l'État. S'il est une thèse qui traverse l'ensemble de la seconde partie de l'ouvrage, consacrée à l'histoire proprement dite de l'hérésie, c'est bien l'idée que les diverses interventions impériales dans les affaires de l'Église ont été d'ordinaire un inconvénient pour sa vocation de garder et transmettre la doctrine révélée dans sa pureté. Telle semble être la principale explication au *règne* de l'hérésie (non pas à sa *naissance*) dans l'Église. Le lecteur ne peut pas retirer de l'ouvrage l'impression que la liberté accordée par Constantin à l'Église fut pour celle-ci un bienfait sans ombre. En commençant à dresser le portrait psychologique de cet Empereur, Newman révèle le mélange de sentiments que lui inspire cette personnalité prestigieuse :

> Constantin est notre bienfaiteur, car nous pouvons estimer que si nous bénéficions du christianisme, nous qui vivons aujourd'hui, c'est grâce à l'influence accrue qu'il donna à l'Église. S'il n'avait ajouté à ce legs charitable le fardeau d'une hérésie qui lui survécut pendant bien des siècles et qui subsiste encore, au moins par ses conséquences, dans les divisions de l'Orient, le souvenir reconnaissant que nous avons de lui suffirait à interdire ici tout commentaire sur l'état d'esprit dans lequel il a pu nous accorder ce bienfait. Mais tout en étant normale dans son cas, la conduite qui se révèle dans l'histoire qui va suivre constitue une sorte d'avertissement (*warning*) qui ne saurait être négligé par les époques ultérieures (p. 242).

La dernière phrase laisse entendre que Constantin apparaît à Newman comme le symbole de l'ambiguïté que connaîtra l'Église tout au long de son existence dans ses rapports à l'État. La conduite de Constantin est un « avertissement » pour les époques ultérieures. On est dès lors

---

[995] *Ap.*, p. 30. Le *Reform Bill* est la grande mesure de réforme parlementaire. Les *whigs* sont les libéraux, opposés aux *tories*, conservateurs. On a déjà fait allusion en note à la crainte ressentie par Rose vis-à-vis du rationalisme allemand. De même que les autres tractariens, Rose voyait dans les réformes en question l'instrument de pénétration de ces idées libérales en religion : « *The Reform agitation followed, and the Whig Government came into power ; and he anticipated in their distribution of Church patronage the authoritative introduction of liberal opinions into the country* » (*Ap.*, p. 37).

invité à considérer attentivement le rôle joué par le magistrat civil dans l'histoire ecclésiale de l'arianisme. Or, le préjudice pour l'Église des interventions impériales semble se manifester de trois manières distinctes dans l'ouvrage : lorsque l'Empereur persécute la vraie foi ; lorsqu'il punit l'hérésie ; et, *a contrario*, quand il n'intervient pas, par le bien qui résulte de ce fait pour les intérêts véritables de l'Église.

1° Les persécutions contre la foi de Nicée

Il peut paraître évident que le soutien de l'hérésie et la persécution des catholiques est un dommage pour la cause de la vérité, à ceci près que, comme le remarque Newman, cette persécution contribue aussi au progrès de l'Evangile[996]. Un des grands maux résultant du patronage impérial de l'Église fut la création d'un parti ecclésiastique de cour, qui sacrifie les principes propres de l'Église, singulièrement celui de l'orthodoxie, pour se mettre au service des intérêts temporels du Prince dans l'espoir d'en retirer des avantages. Après avoir sanctionné la foi de Nicée, Constantin fut assez vite gagné à la cause du parti arien, appelé dès lors plus proprement « eusébien », en raison de sa connexion étroite avec Eusèbe de Nicomédie, l'évêque favori de Constantia, sœur de l'empereur. Les persécutions des orthodoxes seront d'un bout à l'autre le fait de la faction eusébienne, laquelle n'est en réalité fermement attachée à aucune profession de foi, mais adopte l'une ou l'autre selon les opportunités. En général, ce parti utilisa les procédures ecclésiastiques pour donner aux expulsions des orthodoxes un semblant de régularité. Newman en indique les conséquences ecclésiales :

> Par ces procédés, les Églises les plus puissantes de la chrétienté d'Orient se trouvèrent toutes soumises à l'influence des ariens au début du règne de Constance, en 337. C'était le cas de Constantinople, d'Héraclée, d'Andrinople, d'Ephèse, d'Ancyre, des deux Césarée, d'Antioche, de Laodicée et d'Alexandrie (p. 280).

Plus violents seront les procédés, et plus frappant l'aboutissement, de la persécution des catholiques menée par le même parti sous le règne de Constance, l'un des trois fils de Constantin. D'abord empereur d'Orient, Constance devient, en 350, après la mort de ses deux frères Constant et Constantin II, protecteurs des catholiques, seul maître de tout l'Empire. Newman mentionne en particulier le martyre de Paul de Constantinople en 350, la décapitation de plusieurs membres du clergé d'Andrinople, ainsi que l'exil de leur évêque et de plusieurs autres de la région. En Occident, les « eusébiens » mirent tout en œuvre pour obtenir des évêques latins la signature d'une confession de foi omettant l'*homoousios*, et surtout la condamnation d'Athanase, afin de pouvoir le déposer. Valens et Ursace, les chefs

[996] « *It has often been remarked that persecutions of Christians, as in St. Paul's case, "fall out rather unto the furtherance of the Gospel." [Phil. i. 12.] The dispersion of the disciples, after the martyrdom of St. Stephen, introduced the word of truth together with themselves among the Samaritans* » (*Ar.*, p. 284).

de ce parti en Occident, procédèrent en plusieurs étapes décisives. D'abord, au concile d'Arles, réuni par l'Empereur en 353 :

> Valens imita, avec la violence qui le caractérisait, le comportement autoritaire de Constance : les mauvais traitements s'accumulèrent jusqu'à ce que les Pères du concile, épuisés par les souffrances, consentirent à déposer Athanase et même à l'excommunier (p. 315).

Deux ans plus tard, au grand concile de Milan, certains évêques invoquèrent la règle de l'Église à l'encontre de l'injonction impériale de condamner Athanase et de communier avec les ariens. La réponse de Constance manifeste la tyrannie du pouvoir civil dans le domaine propre de l'Église : « Que ma volonté soit sa règle ! C'est ce que les évêques de Syrie ont décidé et c'est ce que vous-mêmes déciderez si vous voulez échapper à l'exil » (p. 317).

Les persécutions envers les catholiques apparaissent parfois comparables en cruauté à celles du temps de la Rome païenne contre les chrétiens. C'est notamment le cas pour l'Église d'Alexandrie, deux fois l'objet d'une cruelle persécution. La première eut lieu entre 335 et 348, lors du premier exil d'Athanase, remplacé par Grégoire, un évêque du parti arien :

> Une église assiégée et pillée, les fidèles qui s'étaient assemblés dans ce lieu massacrés, le clergé piétiné, les femmes soumises aux outrages les plus abominables : telles sont les bénédictions que cet arien avait prodiguées au peuple alexandrin pour inaugurer son épiscopat. Par la suite, on avait dépouillé des évêques, on les avait battus, emprisonnés, exilés. La populace païenne, qui soutenait le parti usurpateur, avait dispersé avec mépris les saintes espèces de l'eucharistie. On avait offert en sacrifice sur la sainte table des oiseaux et des fruits, chanté des hymnes en l'honneur des idoles païennes, livré aux flammes les Écritures (p. 327-328).

Le scénario se reproduisit à peu de choses près en 356, une fois que les prélats occidentaux eurent ratifié la condamnation d'Athanase, et que ce dernier échappa de justesse à un assaut nocturne de son église par le duc d'Egypte, et partit une seconde fois en exil, cette fois aux déserts de la Thébaïde. Des évêques furent exilés[997], nonante furent déposés, avec un grand nombre de leur clergé. Une violence plus directe fut aussi dirigée contre cette Église par Georges, l'évêque choisi par les ariens pour remplacer Athanase, aidé en cela par les juifs et les païens de la ville :

> On pilla des maisons, on saccagea des cimetières, on brûla des églises ou on leur fit subir les profanations les plus abominables. Pendant l'octave de la Pentecôte, Georges attaqua lui-même par surprise une assemblée de fidèles qui avaient refusé d'entrer en communion avec lui. Il fit amener devant lui certaines des vierges consacrées et menaça de les faire mourir par le feu si elles ne se convertissaient pas sur-le-champ à l'arianisme. S'apercevant alors que leur résolution ne faiblissait pas, il les dépouilla de leurs vêtements et les frappa si cruellement au visage que pendant un certain temps elles demeurèrent méconnaissables. Quant aux hommes, il en fit fouetter quarante. Certains moururent de leurs blessures, les autres furent bannis. Il ne s'agit là que d'un exemple parmi tous les faits connus, qui furent publiquement admis à l'époque, sans être jamais démentis (p. 332).

[997] D'après M. Durand, il y en aurait eu seize et non trente, comme Newman l'affirme, en confondant ici sans doute deux épisodes de l'histoire rapportée par Athanase (cf. *Ar*. (fr.), p. 11).

L'ensemble de ces persécutions convergea vers le fameux concile occidental de Rimini, où les évêques latins se rassemblèrent au nombre de quatre cents, dont quatre-vingts ariens. Devant la résolution des Latins à garder la foi définie à Nicée, Constance les fit patienter un temps jusqu'à ce qu'ils capitulent :

> Abattus par leur longue réclusion, supportant mal de rester éloignés de leurs différents diocèses et appréhendant l'hiver qui approchait, les Pères virent faiblir leur résolution (…). Taurus, le préfet du prétoire qui surveillait les débats, menaça d'envoyer en exil quinze des évêques les plus obstinés, tandis que Valens ne perdit pas une occasion de recourir aux arguments et aux explications théologiques pouvant lui permettre d'atteindre son objectif (…). Enfin convaincus, et heureux d'être libérés, ils renoncèrent à l'*homoousios* pour signer la formule de l'*homoios* (p. 349-350).

C'est au sujet de ce concile, tenu durant l'automne 359, à la même époque que celui, oriental, de Séleucie, que Jérome dira : « Le monde entier gémissait, étonné de se retrouver arien » (cité p. 350). Un tel constat suffit à manifester la nocivité de l'intervention du bras séculier dans le domaine ecclésiastique.

On trouve encore une persécution impériale des catholiques, la dernière, entre 371 et 378, sous le règne de l'Empereur Valens, lequel, lors de son baptême par l'arien Eudoxe, bientôt l'unique mais puissant appui de la faction eusébienne, aurait promis « d'établir en Orient l'arianisme comme religion d'État, ce qui permit à cette hérésie de prolonger sa domination encore seize ans après la mort de Constance (de 361 à 378) » (p. 376-377). Newman prend comme exemple le cas de Constantinople :

> A la mort d'Eudoxe, en 370, les catholiques lui choisirent un successeur orthodoxe du nom d'Evagre. L'Empereur le frappa immédiatement d'exil et la population de Constantinople appuya cette décision en se livrant contre les catholiques aux excès les plus injustifiés. Les quatre-vingts prêtres que ceux-ci déléguèrent alors auprès de l'empereur pour lui soumettre leurs doléances perdirent la vie dans des circonstances où la perfidie et la cruauté furent poussées à l'extrême (p. 379-380).

2° La persécution contre les hérétiques, un désavantage pour la vraie foi

Les exemples que donne Newman d'une intervention de l'État en faveur de l'Église, sous la forme d'une persécution des hérétiques, se révèlent explicitement défavorables, eux aussi, à la foi de l'Église. Cela apparaît dans sa description de la première politique religieuse de Constantin :

> A mesure qu'il reconnaît la communauté catholique, il abandonne sa tolérance à l'égard des schismatiques. Il interdit les conventicules des valentiniens, des montanistes et d'autres hérétiques. Sur son ordre, ceux-ci (dont beaucoup, rapporte Eusèbe, « n'étaient mus que par la peur de la menace impériale et se montraient hypocrites ») rentrèrent dans l'Église en si grand nombre qu'on put croire finalement que l'hérésie et le schisme avaient disparu de la terre (p. 246).

Ces derniers mots sur l'hérésie et le schisme pourraient donner l'impression que l'effet de la menace impériale est positif aux yeux de Newman. Plusieurs affirmations révèlent qu'il n'en

est rien. L'inconvénient crucial pour l'Église apparaît être son incapacité, conséquente aux sanctions impériales, d'utiliser son propre pouvoir de discrétion dans l'admission de ses membres ou l'éjection des hérétiques. Elle jouissait de ce privilège dans les trois premiers siècles pour la préservation de la vraie foi :

> Il suffisait de s'opposer au mal à mesure qu'il se manifestait : les autorités ecclésiastiques détenaient le pouvoir d'excommunier et de déposer et, comme dans le cas de Paul [de Samosate], en usaient avec impartialité (p. 134).

Le concile tenu contre lui à Antioche, en 264, avait renoncé, devant ses objections, à utiliser le test doctrinal de l'*homoousios*. Newman estime que si ce test avait été sanctionné, l'esprit hérétique, qui a continué sa course dans l'école d'Antioche jusqu'à la crise arienne, aurait pu y être éteint. Il ajoute la circonstance suivante :

> Entre-temps, l'adoption du christianisme comme religion de l'empire augmenta les conséquences funestes de cette omission, l'excommunication devenant plus difficile, tandis que l'entrée dans l'Église était moins restreinte qu'auparavant (p. 38).

La difficulté de pratiquer l'excommunication s'explique sans doute par la réticence de l'Église à voir cette mesure accompagnée d'une sanction civile. L'aboutissement du concile de Nicée confirme cette impression. Durant les débats du concile, Constantin, qui s'était montré d'une neutralité remarquable sur la question doctrinale, fait ensuite usage de son influence séculière pour convaincre les hérétiques :

> Mais une fois la décision connue, il changea de ton, et ce qui avait été d'abord une simple recommandation de se montrer circonspect devint brusquement une injonction de se soumettre. En s'opposant à la sentence de l'Église on désobéissait donc à l'autorité civile. Il fallut ou bien souscrire ou bien envisager l'exil, et il ne s'écoula guère de temps avant qu'on vît sept des treize évêques dissidents céder à la contrainte des circonstances et accepter le credo ainsi que ses anathèmes comme des articles de paix (p. 255).

Les six autres évêques ariens finirent aussi par capituler, et Arius lui-même, bien que banni pour un temps, reçut le pardon à condition de ne pas retourner à Alexandrie. Ces événements, apparemment heureux, seront en réalité le début des difficultés pour l'Église. L'hérésie n'a pas été réellement écartée d'elle, car les ariens, comme l'Empereur lui-même, ne regardèrent le symbole que comme « des articles de paix », et non comme des articles de foi :

> Au lieu d'être éliminé du système, le mal qui avait rendu le concile nécessaire retomba sur l'Église et la tourmenta longtemps (p. 266).

Un phénomène semblable se produira peu avant le concile de Constantinople, suite à l'intervention de Théodose en faveur de la foi catholique, lors de son arrivée dans cette ville :

> On imposa aux évêques ariens de souscrire le formulaire de Nicée ou d'abandonner leurs sièges épiscopaux. (…) De nombreux évêques du parti arien (…) se soumirent, et l'Église se trouva malheureusement envahie par le même mal que les athanasiens avaient combattu avec zèle et avec succès sous le règne de Constantin (p. 381-382).

Ainsi, le principal préjudice porté à l'Église lorsque l'État défend ses intérêts semble être l'interférence de ce dernier dans les critères ecclésiaux d'admission à la communion. La

sanction impériale empêche l'Église d'utiliser son propre discernement en ces matières, notamment pour détecter la sincérité de la signature d'une profession de foi.

3° La tolérance religieuse est plutôt favorable à l'orthodoxie

Lorsque, pour une raison ou l'autre, le pouvoir temporel n'interfère pas dans le domaine propre de l'Église, il semble que les difficultés finissent par se résoudre. L'Église primitive ne connaissait pas le patronage impérial. Or, Newman indique, en parlant du cas de Paul de Samosate, qu'elle ne souffrait pas d'hérésies internes d'une ampleur considérable :

> Mais dans la réalité, de tels cas de rébellion étaient plutôt rares et les hérésies d'avant Nicée étaient souvent des innovations proposées par des *individus qui n'avaient jamais été dans l'Église ou qui en avaient été chassés*[998] (p. 134 ; nous soulignons).

Quant à la crise arienne, lorsqu'elle éclata à Alexandrie, juste avant l'avènement en Orient de Constantin, s'il est vrai qu'elle bouleversa cette Église, tout porte à croire que l'excommunication d'Arius par Alexandre aurait suffi à écarter l'hérésie du lieu où elle s'était manifestée. Il est vrai qu'Arius trouva des partisans chez certains évêques d'autres Églises, comme le célèbre Eusèbe de Césarée chez qui il trouva un premier refuge. Mais on ne voit pas comment Arius aurait pu propager son hérésie au sein de l'Église s'il n'avait trouvé un second refuge chez un évêque de cour, en l'occurrence Eusèbe de Nicomédie :

> Pourtant, *malgré l'appui de ces hommes éminents et d'autres encore, Arius eut du mal à ne pas lâcher pied devant l'indignation générale que suscitait son hérésie*. Il fut combattu avec détermination par Philogone, le patriarche d'Antioche, et par Macaire de Jérusalem, qui répondirent sans tarder à l'appel que leur avait adressé Alexandre dans ses lettres encycliques aux Églises de Syrie. Mais Eusèbe de Nicomédie, ami d'Arius de longue date et conseiller ecclésiastique de Constantia, la sœur de l'empereur, intervint en sa faveur et lui offrit un refuge, volontiers accepté, contre son impopularité croissante en Palestine (p. 239 ; nous soulignons).

Ainsi, il semble que, de l'avis de Newman du moins, sans l'appui de la sœur de l'empereur, Arius aurait eu « du mal à ne pas lâcher pied devant l'indignation générale ». Newman semble dire que l'Église, laissée à elle-même, aurait été capable de surmonter l'hérésie en peu de temps. De même, il ne manque pas de faire remarquer que les évêques réunis à Nicée ont pu proclamer la vraie foi du fait de la liberté doctrinale que leur a laissée alors Constantin :

> Les débats du concile avaient permis de constater à quel point les ariens étaient rares parmi les chefs de l'Église ; et cela était apparu *avec d'autant plus d'évidence qu'aucun intérêt temporel*

---

[998] Si l'on objectait que l'hérésie sabellienne s'était déjà propagée parmi les autorités de l'Église, il faut répondre que l'histoire en était plus obscure (cf. *Ar.*, p. 116-118) et que l'on ne trouve pas d'indices qu'elle ait assiégé l'Église d'une façon comparable à l'arianisme. Dans la recension d'un ouvrage posthume de Burton, le spécialiste de l'Antiquité chrétienne à Oxford, *The History of the Christian church, from the Ascension of Jesus Christ to the Conversion of Constantine*, Newman citera le passage suivant, qu'il ne critique pas : « *If we take any particular opinion, Sabellianism for instance, we know for certain that it was not the doctrine of the Catholic Church. Whenever it was brought forward by Praxeas, Noetus, Beryllus, or Sabellius himself, it was uniformly condemned, and that not merely by one writer, or by one church, but by the consentient voice of all the Eastern and Western churches* » (*British Critic*, vol. 19, July 1836, p. 221). Ainsi considéré, le sabellianisme n'était pas une difficulté ecclésiologique pour Newman.

> *n'avait joué en faveur de la cause orthodoxe* pour lui permettre d'acquérir l'immense prépondérance dont disposaient en réalité ses défenseurs (p. 265 ; nous soulignons).

De même encore, tant que la pression du bras séculier ne se fait pas sentir sur les Églises d'Occident, elles ne sont nullement atteintes par l'arianisme. Newman explique en effet, concernant les Églises latines :

> Elles s'étaient donc *conformées avec une noble simplicité à la décision de Nicée* ; et, sans tenir compte du fait qu'elles pouvaient avoir besoin ou non de la formule d'orthodoxie dans l'immédiat, elles avaient été apparemment convaincues que celle-ci assurerait à l'avenir la sauvegarde de la grande doctrine sur laquelle portaient les discussions, quel que fût le moment où le besoin pourrait s'en faire sentir (p. 307-308 ; nous soulignons).

Il est symptomatique à cet égard que l'attitude spontanée des Latins au début des conciles convoqués contre Athanase, ou afin de définir de nouveaux symboles de foi, soit toujours de réclamer d'abord l'adhésion au symbole de Nicée[999].

Les remarques de Newman concernant la tolérance accordée par Julien vont dans le même sens. Elles mettent en lumière la capacité interne de l'Église de résoudre, sans l'État, ce qui la concerne. L'empereur apostat commença par rétablir les évêques qui avaient été exilés sous le règne de Constance :

> Persuadé que le christianisme ne pourrait résister à l'affrontement de partis se montrant aussi désunis que les sectes philosophiques et beaucoup plus fanatiques qu'elles, il décida, en éclectique convaincu, de rester neutre et de laisser faire les choses (…). Le résultat de sa tentative démontre à quel point le raisonnement qui l'avait motivée était erroné. La tolérance impartiale à l'égard de toutes les confessions religieuses avait beau s'expliquer par une intention de nuire, elle ne fit que contribuer à établir la suprématie de la vraie foi (p. 354-355).

Signe supplémentaire que l'Église règle mieux ses propres affaires que le magistrat civil, le concile d'Alexandrie, convoqué au début du règne de Julien, adopte envers les hérétiques une attitude différente de celle de Constantin au concile de Nicée, et manifestement plus sage que la sienne pour le bien ultérieur de l'Église. A Nicée, tous ceux qui signaient la formule de foi pouvaient garder leurs sièges épiscopaux, de sorte que les hérétiques sans scrupule purent y demeurer, au grand dam des orthodoxes, conscients de leur duplicité[1000]. A Alexandrie, même

---

[999] Lors du premier exil d'Athanase en Occident, l'Église de Rome, qui « représentait les Latins », décide de « convoquer un concile général où l'on ratifierait le symbole de Nicée en condamnant toute innovation ultérieure » (*Ar.*, p. 288). De même, au début du concile d'Arles, « les évêques occidentaux assemblés à Arles exigèrent pour leur part, comme démarche préalable à la condamnation d'Athanase, que le concile reconnût le symbole orthodoxe et anathématisât Arius » (*Ar.*, p. 314-315). Deux ans plus tard, lors du concile de Milan, où fut votée la condamnation d'Athanase, Newman s'étonne : « Ceci est d'autant plus remarquable qu'à l'origine les Occidentaux avaient exigé de voir les eusébiens reconnaître la foi orthodoxe avant d'aborder l'examen des accusations portées contre Athanase » (*Ar.*, p. 316). Le pape Libère, à qui Constance demanda ensuite de signer lui aussi la condamnation d'Athanase, commença par opposer une résistance courageuse, en demandant « d'abord, que l'on souscrivît sans exception à la foi de Nicée dans l'Église tout entière » (*Ar.*, p. 319).

[1000] L'opposition ferme d'Alexandre de Constantinople, et, avant lui, de l'Église d'Alexandrie, à la réinsertion d'Arius demandée par Constantin après le concile de Nicée, révélait cette prise de conscience chez les catholiques, lesquels, explique Newman, commettaient eux-mêmes « l'apparente injustice d'éprouver une suspicion et une aversion intraitables à l'égard d'hommes dont la signature semblait pourtant ôter le moindre

si l'on évite la solution radicale consistant à destituer tous les évêques ayant succombé à l'arianisme, la simple signature du symbole ne suffit plus :

> On adopta un décret stipulant qu'à condition de signer le formulaire de Nicée, les évêques entrés en communion avec les ariens par faiblesse ou par surprise conserveraient leurs sièges épiscopaux ; mais que l'on réduirait à la communion laïque ceux d'entre eux ayant publiquement défendu l'hérésie (p. 359).

De cette manière, l'Église d'Alexandrie, dont la décision servit de modèle aux Églises d'Occident (cf. p. 359-360), préserva une certaine garantie contre la possibilité d'une adhésion trompeuse.

Enfin, même si le concile de Constantinople fut le théâtre de dissensions entre diverses factions orientales, et même entre Églises, ce concile par lequel l'Église a pu se gouverner elle-même permit l'expulsion définitive de l'arianisme.

Ainsi, une première explication générale du « règne de l'hérésie » dans l'Église apparaît être l'asservissement de l'Église à l'État, qu'il s'agisse de l'empiétement de celui-ci sur les décisions de celle-là, ou, au contraire, de la formation, dans la première, d'un parti séculier sans scrupule profitant des avantages de la protection du second.

4° Vérité et paix. Tension entre les finalités propres à l'Église et à l'État

S'il est vrai que, d'après le récit newmanien, un sérieux dommage pour la cause de l'Evangile résulte des interventions de l'État dans la sphère propre de l'Église, ce récit manifeste également la raison fondamentale de ce fait. Elle est attribuée à un antagonisme entre les finalités propres à chacune des deux institutions. La mission de l'Empereur, en effet, même si elle ressemble en partie à celle de l'Église, ne coïncide pas avec elle. La mission du gouverneur d'État est d'assurer l'unité et l'ordre public de sa nation ou de son Empire, ainsi que sa prospérité, et sa politique sera commandée par ce qui lui paraîtra le plus susceptible d'obtenir cette fin. Si les persécutions des premiers chrétiens avaient essentiellement pour raison d'être la menace que constituait leur singularité religieuse pour la cohésion de l'Empire romain, un même souci se manifeste dans le comportement nouveau de Constantin consistant à favoriser le christianisme. Le paganisme lui semble avoir fait son temps, et l'Église être mieux capable de remplir le rôle autrefois joué par la mythologie et la philosophie païennes pour la cohésion de l'Empire :

> L'Evangile lui sembla l'instrument tout désigné d'une réforme civile puisqu'il ne constituait qu'une forme nouvelle de l'ancienne sagesse, depuis toujours présente dans l'ensemble de l'univers (p. 243).

---

doute sur leur orthodoxie (*the invideousness of their own unrelenting suspicion to satisfy all reasonable doubt respecting their orthodoxy*) » (*Ar.*, p. 260).

Par conséquent, il se produit une instrumentalisation de l'Église aux fins de l'État, alors que, dans l'économie chrétienne, l'Église poursuit des finalités qui ne souffrent pas d'être ainsi relativisées. De là surgit un antagonisme dont l'histoire de l'arianisme fournit la constante illustration. On peut le montrer à partir du rapport complexe, dans le récit, entre les concepts de paix et de vérité, et autres termes apparentés.

La priorité, pour l'Église, de la vérité révélée sur l'ordre public forme en effet l'une des insistances les plus remarquables de l'ouvrage. Newman consacre tout un paragraphe à exprimer la difficulté de Constantin, et à travers lui des hommes d'État en général, à entrer dans la visée propre de l'Église, et sa tentation inévitable de réduire cette visée à la promotion de l'ordre public. On remarquera en particulier, dans ce paragraphe, que nous citons en entier en raison de sa finesse de pénétration psychologique et spirituelle, le jeu redondant de contraste, voire d'opposition entre, d'une part, les termes de paix, de concorde, de bienveillance, d'union sociale, d'aménité et, d'autre part, ceux de vérité, de credo, de zèle, d'amour de Dieu, de doctrine :

> La concorde constituant par excellence l'accomplissement de la discipline, de la conduite et du tempérament chrétiens, et l'histoire de l'Église en ayant déjà alors fourni des exemples si admirables, il était presque inévitable qu'un païen, à la fois soldat et homme d'État, vît en elle l'unique précepte de l'Evangile. Il eût fallu une sensibilité morale autrement plus raffinée pour distinguer et accepter le principe sur lequel se fonde, dans les Écritures, cette paix de l'Église ; pour se soumettre au commandement de la vérité, qui constitue en tant que telle une autorité primordiale dans la conduite politique ou privée ; pour comprendre, enfin, que la croyance en un certain credo est une condition de la faveur divine et qu'il a été prévu que l'union sociale naîtrait de l'unité d'opinion, que l'amour des hommes découlerait de l'amour de Dieu, que dans la succession des grâces chrétiennes le zèle précéderait la bienveillance. En venant offrir au monde la paix, le Christ a prédit qu'en réalité ce présent se transformerait en épée de discorde, car l'humanité serait choquée par la doctrine du christianisme plus qu'elle ne serait conquise par son aménité. Mais lui seul pouvait ainsi discerner les multiples difficultés que la vérité divine doit traverser afin de progresser vers sa victoire définitive. Les esprits superficiels, eux, anticipent la fin sans voir le chemin qui y conduit. Ceux, surtout, qui ne reçoivent guère plus de son enseignement que ce qu'admet l'instinct de la civilisation (et l'on doit, somme toute, classer Constantin dans cette catégorie) ne considèrent les discordes religieuses de l'Église que comme un mal et (ainsi qu'ils voudraient bien le prouver) contraire aux préceptes du Sauveur. En fait, elles ne représentent rien d'autre que l'histoire de la vérité au premier stade de ses épreuves, lorsqu'elle aspire à être « pure », avant de devenir « paisible » ; et elles ne sont blâmables que dans la mesure où des passions plus basses se mêlent à l'authentique fidélité à Dieu, qui désire en premier lieu la gloire de celui-ci, et en second lieu seulement la tranquillité et l'ordre de la société (p. 243-244).

La conduite de Constantin est d'un bout à l'autre interprétée d'après ce critère de la paix comme bien suprême. Par l'Edit de Milan de 313, il accordait, avec Licinius, la tolérance générale de tous les cultes, laquelle, écrit Newman, « a été concédée dans l'intention déclarée d'assurer la paix parmi leurs sujets » (p. 245). Nous avons déjà fait mention de sa persécution des hérétiques et des schismatiques à mesure qu'il reconnaissait l'Église catholique, ce que Newman estime être « la conduite de quelqu'un qui soumettait le principe religieux à l'opportunisme, et visait à la paix, comme à un bien suprême, par des mesures coercitives

quand cela était possible autrement par la conciliation » (p. 245). Dans les lettres de Constantin à Arius et Alexandre au début de la controverse, « la même référence est faite à la paix externe et au bon ordre, comme l'objet principal vers lequel ses pensées étaient dirigées » (p. 246). Sa colère contre Arius à la fin des délibérations de Nicée s'exprima « avec une véhémence qui ne peut être attribuée qu'à son impatience de constater qu'un individu a eu l'audace de troubler la paix de la communauté » (p. 249). Durant les débats du concile, Constantin « n'avait négligé aucune occasion de faire prendre conscience [aux prélats assemblés] l'importance suprême d'assurer la paix de l'Église » (p. 255). Nous avons vu aussi le dommage encouru par la cause catholique du fait que Constantin, tout comme les ariens, avait accepté la foi de Nicée comme simple formule de paix.

Le mérite singulier d'Athanase, dans cet ordre d'idées, est d'avoir résisté à cette logique au moment où les eusébiens cherchaient à réintroduire Arius dans l'Église d'Alexandrie :

> Le grand Athanase était alors primat d'Egypte et l'on voulut vérifier, dans son cas, si l'Église accepterait ou non d'adopter les principes séculiers auxquels les ariens étaient désireux de la soumettre, et si elle abandonnerait sa foi afin de permettre à la paix et à la prospérité de régner (p. 266).

Athanase n'était pas le seul à s'opposer à cette logique séculière. D'autres catholiques firent aussi preuve de courage, comme l'évêque Alexandre de Constantinople, ainsi que le remarque Newman au moment de relater les circonstances de la mort d'Arius dans cette ville :

> C'est là que se produisit le dernier incident mémorable de sa vie, qui fournit un nouvel exemple de la manière lucide et intègre dont les catholiques défendaient les principes authentiques de l'union de l'Église contre ceux qui auraient volontiers sacrifié la vérité à la paix (p. 268).

Plusieurs remarques sur l'opposition de Constance aux catholiques, et singulièrement à Athanase, indiquent une perception semblable de la paix comme étant le seul et unique précepte de l'Église. Ainsi, « considérant donc Athanase trop grand pour être un sujet, Constance, sous prétexte d'assurer la paix dans son empire, voulut éliminer ce rival à tout prix » (p. 310). Constance voulait « réaliser la paix religieuse, qu'il tenait pour incompatible avec l'orthodoxie inflexible d'Athanase » (p. 322). La chute du pape Libère est interprétée d'après les mêmes catégories. Constance cherche à gagner le pape Libère à sa cause, à lui faire sacrifier la vérité pour la paix, et ceci,

> en lui faisant valoir 'la vie notoirement malfaisante d'Athanase, son opposition irritante à la paix de l'Église, les intrigues qu'il avait menées pour créer un différend entre les frères impériaux et sa condamnation répétée par les conciles de la chrétienté d'Orient et d'Occident'. Constance l'exhorta ensuite, puisque ses fonctions pastorales en faisaient tout particulièrement un homme de paix, de se garder d'apparaître comme le seul obstacle à l'heureux règlement d'un problème qu'on ne pourrait sinon résoudre (p. 318).

Newman cite ensuite les termes par lesquels l'historien Maimbourg exprime en substance le contenu de la tentation de Libère par les évêques Fortunatien et Démophile : « Même si [Athanase] n'était pas aussi coupable qu'on le prétendait, il restait néanmoins nécessaire de le sacrifier à la paix de l'Église et de le jeter à la mer pour apaiser la tempête qu'il avait

déchaînée. Le défendre alors que la plupart des évêques l'avaient condamné provoquerait au contraire un schisme » (p. 321). Et Libère prétendra en effet, en justification de sa condamnation d'Athanase, que « rien sinon son amour de la paix, plus grand même que son désir du martyre, ne l'aurait conduit à la mesure qu'il a prise » (p. 323). C'est bien là ce que lui reproche Newman.

Comme l'a indiqué celui-ci dans le long passage cité plus haut, la paix et la concorde sont aussi des qualités de l'Evangile. Elles sont cependant subordonnées à la promotion de la vérité révélée, pour la raison que seule cette vérité peut promouvoir une véritable paix. Cet aspect des choses apparaît, dans le récit, à partir du concile d'Alexandrie. Dorénavant, le terme de paix est utilisé par Newman comme un privilège proprement chrétien. Les membres du concile, en effet « désiraient la paix, aussitôt que les intérêts de la vérité étaient en sécurité » (p. 359). C'est d'ailleurs pour son attachement résolu à la vérité que l'Église d'Alexandrie reçut un titre à l'arbitrage dans la résolution pacifique des troubles de l'Église : « tous les yeux à travers la chrétienté se tournèrent ensemble vers Alexandrie, comme étant l'Église qui, par ses souffrances et son esprit indomptable, avait un titre à être l'arbitre de la doctrine, et la garante de la paix pour le monde catholique » (p. 353). Concernant la controverse relative au terme d'*hypostasis*, le même concile recommande de ne pas fixer définitivement ce terme, pour la raison que les interprétations en cause ne constituent pas une différence doctrinale réelle :

> Puisque le problème concernait seulement l'emploi de termes, il convenait de permettre aux chrétiens d'interpréter indifféremment dans un sens ou dans l'autre le mot « hypostase ». Le document rapportant la décision du concile nous informe des raisons qui l'ont inspirée : « Si d'aucuns suggèrent d'ajouter des compléments au symbole de Nicée (déclare la lettre synodale), il faut les en empêcher et les persuader plutôt de rechercher la paix, car seul le goût passionné de la controverse peut selon nous expliquer ce genre de conduite » (p. 370).

Le concile de Constantinople recommandera de même la poursuite de la paix, une fois que le symbole garantissant la vérité révélée aura été défini : « On ajouta une exhortation à respecter la paix et à préférer l'édification de l'ensemble de la communauté chrétienne aux attachements personnels et aux intérêts des particuliers » (p. 392).

5° Rapport normal entre l'Église et l'État

On voit ainsi que le rapport entre l'Église et l'État n'est pas confortable. Il est clair que, pour Newman, les dirigeants de l'Église ont le devoir de rappeler au chef d'État que tout ne lui est pas permis dans le domaine de l'Église. Le reproche cinglant fait à Eusèbe de Nicomédie, le premier chef du parti arien, est de n'avoir pas respecté ce devoir :

> Les monarques sont si souvent tentés d'oublier leur nature humaine que l'épiscopat a de toute évidence le devoir de leur rappeler qu'il existe en ce monde une autorité visible, établie et protégée par Dieu, supérieure à la leur. Mais voilà qu'Eusèbe se prosterne aux pieds d'un païen et oublie la grâce que lui confère son ordination en tolérant que l'empereur se fasse appeler « l'évêque du paganisme » et « l'Apôtre prédestiné de la vertu auprès du genre humain » (p. 264).

Bien différente est l'attitude des catholiques, et d'abord celle d'Athanase. Alors que Constantin lui enjoint d'admettre à Alexandrie tous ceux qui voudraient entrer en communion avec lui, sous peine d'être lui-même déposé et banni, Athanase reste ferme dans sa résolution :

> Même si elle émanait de son souverain, il ne fallait pas s'attendre à ce qu'Athanase cédât à une injonction conçue dans une telle ignorance des principes de la communion de l'Église et des pouvoirs de ceux qui la gouvernent. Lorsqu'il eut donné des explications à l'empereur, celui-ci se déclara parfaitement convaincu qu'il revenait à l'évêque de décider en la matière (p. 267).

Plus loin, cette fois, la résistance d'Athanase face à Constance apparaîtra comme le symbole de celle que l'Église doit opposer à l'autorité indue de l'État :

> Ce champion de l'orthodoxie apparaissait donc aux yeux de l'empereur comme un rival de sa propre souveraineté, comme le type (ce qui était effectivement le cas) et l'instrument de cet ordre apostolique qui, uni ou non au pouvoir civil, doit jusqu'à la fin des temps partager l'autorité avec César en tant que ministre de Dieu (p. 309-310).

On trouve l'idée de l'autonomie de la sphère propre de l'Église exprimée d'une manière plus claire encore dans la lettre de l'évêque Osius en réponse au même Constance, qui exigeait de lui la signature d'un formulaire condamnant l'emploi des formules de l'*homoousios* et de l'*homeousios*. On devine l'approbation de Newman dans la citation qu'il fait de cette réponse :

> Modifiez votre façon d'agir, je vous en conjure, et souvenez-vous que vous n'êtes qu'un homme. Craignez le jour du jugement et disposez-vous à y paraître avec une conscience pure. Ne vous ingérez pas dans les affaires de l'Église (*meddle not with Church matters*). Au lieu de nous conseiller sur elles, demandez-nous plutôt de vous en instruire. Dieu vous a donné la direction de l'empire et il nous a confié, à nous, le gouvernement (*management*) de l'Église. De même que si l'on vous trahit, on se montre rebelle au Dieu qui vous a établi, craignez aussi pour votre part de vous rendre coupable d'un grand péché en usurpant l'autorité de l'Église. Il est écrit « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Tout comme il ne nous est pas permis d'assumer le pouvoir impérial, il ne vous est pas permis, à vous, Empereur, de faire brûler l'encens. Si je vous écris ceci, c'est par souci de votre salut (p. 325).

Il se trouve un autre passage où Newman exprime, d'une façon fondamentale, son opinion sur le rapport entre l'Église et l'État, évoquant ce que l'on pourrait appeler une typologie des rapports normaux entre l'Église et l'État. La thèse est exprimée d'abord de façon générale :

> Puisqu'elle forme une communauté visible, l'Église chrétienne ne peut, à proprement parler, qu'être une puissance ou un parti politique. Que ce parti triomphe ou soit persécuté, il s'agit toujours nécessairement d'un parti, dont l'apparition précède (*prior in existence to*) les institutions civiles qui l'environnent, et auquel sa divinité latente confère une force et une influence qu'il conservera jusqu'à la fin des temps (p. 257-258).

A l'encontre de l'idée largement répandue « que les chrétiens, et tout spécialement le clergé, n'ont pas, en tant que tels, à s'occuper de choses séculières », Newman reconnaît et tient à proclamer explicitement qu'il y a pour les chrétiens un « devoir d'utiliser leurs droits civils au service de la religion », et la raison s'en trouve dans la vocation même de l'Église, qui est de rendre témoignage à la vérité divine et de combattre le mal :

> En vérité, l'Église a été conçue dans le but même qu'elle interfère (*interfering*), ou (comme le diront les hommes irréligieux) qu'elle fasse ingérence (*meddling*) dans les affaires du monde. Il est du devoir évident des membres de l'Église, non seulement de se regrouper au sein de celle-ci, mais aussi de renforcer cette union interne dans le combat mené au dehors contre l'esprit du mal, que ce soit à la cour des rois ou parmi la multitude composite ; et s'ils ne peuvent rien faire d'autre, du moins leur est-il possible de souffrir au service de la vérité et de rappeler celle-ci aux hommes en leur imposant la tâche de les persécuter (p. 258-259).

Newman sait que les chrétiens peuvent abuser de cette interférence, et ceci de deux manières, soit au détriment de la finalité de l'Église, soit au détriment de celle de l'État :

> Les chrétiens s'écartent de leur devoir, et font de la politique au sens péjoratif du terme, non lorsqu'ils se conduisent en tant que membres d'une communauté, mais lorsqu'ils le font à des fins séculières ou de manière illégale ; non lorsqu'ils adoptent l'attitude d'un parti, mais lorsqu'ils se divisent en un grand nombre de partis[1001] (p. 258).

Telles sont donc les deux limites posées au droit des chrétiens (leur droit parce que leur devoir !) d'utiliser leurs avantages séculiers pour le service de la religion : ne pas le faire dans des intérêts personnels mais bien pour promouvoir la cause de l'Église, qui est celle de l'Evangile, d'une part, et, d'autre part, le faire dans la légalité des moyens, qui est le domaine propre de l'État. Et c'est précisément la frontière qui sépare catholiques et eusébiens durant l'histoire du quatrième siècle. En ce qui concerne les derniers, Newman est explicite :

> Le problème ici n'est pas de se demander si leur doctrine était juste ou inexacte, mais plutôt de savoir s'ils ne la considéraient pas comme un objectif secondaire de leurs efforts, comme un instrument ayant pour but de parvenir à des fins auxquelles ils accordaient une plus grande importance. Or, on constate que le parti des ariens est antérieur à leur croyance (p. 259).

Quant aux moyens utilisés, on a déjà dit qu'il s'agissait d'ordinaire de conciles, et donc de moyens légalement reconnus. Ils n'avaient cependant souvent qu'une apparence de justice. Au contraire, un exemple de l'usage légitime de l'influence politique se manifeste dans le cas des catholiques. Athanase trouva en effet refuge, lors de son premier exil, auprès des frères de Constance :

> L'exil d'Athanase lui permit de rencontrer le second Constantin, fils du grand empereur du même nom, qui embrassa sa cause avec enthousiasme et lui fournit l'occasion de stimuler le zèle des catholiques d'Occident tout en gagnant leur amitié personnelle. Constant, un autre fils de Constantin, prit aussi parti pour lui ; et c'est ainsi qu'à la mort de leur père (…), un tiers seulement de son autorité, en la personne de Constance, empereur d'Orient et semi-arien, demeura du côté du parti qui avait réussi du vivant de Constantin à dresser toute la force de l'État contre les évêques orthodoxes (p. 284-285).

[1001] Cette dernière incise sur les partis, ainsi mise en parallèle avec l'opposition précédente par les termes « *not when… but when…* », semble impliquer que si l'on s'en tient à l'unique « parti » qu'est l'Église, on ne peut pas dévier bien fort sur les deux registres que sont la finalité de l'Église et celle de l'État.

Au terme du concile de Sardique[1002], qui rejeta les accusations portées contre Athanase par les conciles orientaux, c'est en effet grâce à l'intervention de Constant auprès de Constance, que le prélat égyptien put rentrer dans son Église :

> Constant imposa cette décision à son frère en ayant recours aux arguments qui sont ceux des monarques ; et le timide Constance, concédant par peur ce qu'il avait refusé à la justice, accepta de rétablir à Alexandrie un champion de la vérité que les juges les plus hostiles et les plus dépourvus de scrupules avaient condamné sur les accusations les plus insensées (p. 290).

Que conclure de tout ceci concernant les rapports entre l'Église et l'État ? D'abord et avant tout, il apparaîtrait capital, pour les intérêts dont est porteuse l'Église, qu'elle se préserve une juste autonomie par rapport aux instances civiles. Par là, il faut entendre, d'une part, la liberté de promulguer elle-même son propre enseignement, de juger elle-même de ce qui est important et secondaire dans sa doctrine, et, d'autre part, la liberté d'exercer son pouvoir disciplinaire, sa discrétion dans l'admission ou l'exclusion de ses membres et de ses dirigeants. Pour préserver cette liberté, il semble nécessaire d'éviter que l'État ne sanctionne par des avantages ou des châtiments d'ordre temporel les décisions prises par l'Église dans ces deux domaines doctrinal et disciplinaire.

Ensuite, si Newman revendique une claire distinction entre les sphères de l'Église et de l'État, prône-t-il pour autant une séparation absolue entre elles ? Certaines interventions mutuelles semblent être, non seulement inévitables, mais légitimes. Or ceci vaut surtout dans un sens, de l'Église vers l'État. Si l'État ne devrait pas chercher à influer sur le domaine de l'Église, les chrétiens, quant à eux, devraient influencer le monde, et par conséquent le domaine politique, en vue du bien de la religion. Newman se montre ici partial dans l'ordre des relations Église-État, mais cette partialité provient de la supériorité qu'il reconnaît à la mission de l'Église sur celle de l'État, ainsi que nous l'avons vu dans le cas du rapport entre les termes de vérité et de paix. Il s'agit d'une supériorité de droit, et non de fait. Tous les hommes, en ce compris les chefs d'État, *devraient* se soumettre à la vérité révélée, et donc à l'institution divinement fondée dans le but de transmettre cette vérité, à savoir l'Église. Par conséquent, même l'État *devrait* mettre tout en œuvre pour que l'Église ait la liberté et les moyens de réaliser au mieux sa mission[1003]. Ainsi, dans l'idéal, l'Église demande l'aide de l'État, mais non son interférence. Elle demande l'appui de l'État pour exercer sa mission propre, mais non qu'il

---

[1002] Newman place ce concile en 347, « alors que cette date est aujourd'hui jugée inacceptable et que l'on opte en général pour 342 ou 343 » (M. Durand, dans *Ar*. (fr.), p. 11).

[1003] On trouve cette idée exprimée, en passant, dans la convocation du concile de Nicée par Constantin. Pour convoquer un concile général, l'Église ne pouvait faire autrement que d'obtenir la permission des autorités civiles, ne serait-ce que par devoir de ménager leur susceptibilité. Il ajoute : « Comme disciple déclaré de la vérité, l'empereur romain était évidemment tenu de protéger les intérêts de celle-ci et de lui fournir tous les moyens de régner en restant pure et efficace. C'est dans ce contexte que fut convoqué le concile de Nicée » (*Ar.*, p. 241).

l'exerce à sa place, en vue de ses propres intérêts. Elle dispose pour cela de deux moyens : la persuasion, comme le firent les évêques catholiques devant les menaces impériales, et les droits civils que l'État lui a accordés.

Trouve-t-on, par contre, dans l'histoire de l'arianisme écrite par Newman, l'idée que l'Église pourrait aussi être au service de l'État, au sens par exemple où elle pourrait être un facteur d'amélioration sociale, de moralisation, d'éducation ? Il en est assez peu question. La raison en est que le propos principal de Newman est ecclésiologique, et non sociologique. Ce qui l'intéresse, c'est la cause de l'Evangile pour elle-même, et non ses conséquences intra-mondaines. L'apport chrétien au progrès temporel et à l'humanisation de la cité terrestre est en effet pour lui une conséquence des objectifs propres de l'Église, lesquels convergent dans la sanctification des hommes en vue de la vie éternelle. Nous avons d'ailleurs vu que, pour lui, il n'y a pas de cohésion sociale digne de ce nom si elle ne procède pas d'abord de la recherche commune de la gloire de Dieu. Et cette recherche, c'est l'Église seule, en tant que l'instrument de Dieu dans le monde, qui est à même de la promouvoir.

Il se fait que la cause immédiate du mouvement d'Oxford, qui débute en juillet 1833, un an après la rédaction des *Ariens du quatrième siècle* (tandis que l'ouvrage ne sera publié que le 5 novembre 1833), est la menace, pour les intérêts propres de l'Église, du gouvernement de celle-ci par l'État[1004]. Toute une partie de ses appels à la réforme de l'Église au cours du mouvement des *Tracts* procédera de la nécessité que l'Église se gouverne elle-même[1005].

[1004] On retrouvera, dans le premier *Tract*, destiné à réveiller les ministres de l'Église d'Angleterre, certaines convictions ici exprimées. La question posée aux « clercs » (*ad clerum*) de l'Église d'Angleterre, est la suivante : « *Should the Government and Country so far forget their God as to cast off the Church, to deprive it of its temporal honors and substance, on what will you rest the claim of respect and attention which you make upon your flocks ?* » (*Thoughts on the Ministerial Commission respectfully addressed to the Clergy*, *Tract 1*, 9 septembre 1833, p. 1). La menace gouvernementale est claire, l'appel à prendre conscience de l'indépendance de l'Église, reposant sur la succession apostolique l'est tout autant. Faisant allusion au *Reform Bill*, et aux mesures apparentes de réforme de l'Église par l'État qui doivent apparemment suivre, Newman écrira : « *A notion has gone abroad, that they can take away your power. They think it lies in the Church property, and they know that they have politically, the power to confiscate that property. They have been deluded into a notion that present usefulness, produceable results, acceptableness to your flocks, that these and such like are the tests of your Divine commission. Enlighten them in this matter. Exalt your Holy Fathers the Bishops, as the Representatives of the Apostles, and the Angels of the Churches ; and magnify your office, as being ordained by them to take part in their ministry* » (*id.*, p. 4). Il parlait même des évêques en des termes qui semblaient les faire sortir tout droit de son livre sur l'arianisme : « *black event as it would be for the country, yet, (as far as they are concerned,) we could not wish them a more blessed termination of their course, than the spoiling of their goods, and martyrdom* » (*id.*, p. 1).

[1005] Prenons deux exemples parmi d'autres. Ainsi, Newman adressera, au *British Magazine*, fondé en 1832 par Rose pour la défense de l'Église contre les dangers de l'époque, une série de cinq articles, parus entre novembre 1834 et mars 1835, intitulés : « *The Convocation of the Province of Canterbury* ». Il y discute très précisément, à partir de cette convocation ecclésiastique qui n'a plus la permission de se réunir depuis 1714, les deux juridictions, royale et ecclésiastique, d'un point de vue historique. On y trouve la volonté de manifester les limites du pouvoir royal sur l'Église. Il cite par exemple, à partir d'un certain Burnet, une explication du serment de suprématie par la reine Elisabeth : « *the Queen declared that she did not pretend to any authority for the ministering divine service in the Church, and that all that she challenged was, that which had at all times belonged to the imperial Crown of England, that she had the sovereignty and rule over all manner of persons under God, so that no foreign power had any rule over them* » (*H.S.* III, p. 418). En d'autres termes, la portée du

b. Le libéralisme doctrinal

Dans l'histoire des quatre premiers siècles de l'Église, Newman discerne un parallèle avec une corruption doctrinale de son temps dont il ressent vivement le danger. Il y fait plusieurs fois allusion au cours de l'ouvrage. Dans le tout dernier paragraphe, après avoir dit que l'hérésie ne peut véritablement prendre racine dans l'Église, Newman applique soudain ce constat à la réalité de l'Église d'Angleterre de son temps en ces termes :

> Il en va de même pour les périls actuels qui menacent notre branche de l'Église. Ils ont une ressemblance marquée avec ceux du quatrième siècle, et les leçons que les chrétiens d'aujourd'hui peuvent tirer de cette époque ancienne sont donc particulièrement stimulantes et édifiantes. Comme à présent, on redoutait alors dans l'Église et on commençait même à constater la présence d'un pouvoir hérétique l'asservissant, s'immisçant dans la direction de ses affaires intérieures et exerçant toutes sortes d'influence ou de prétentions illégitimes sur la nomination de ses fonctionnaires (p. 393).

Ce passage confirme l'idée que Newman a fait une lecture typologique de l'histoire : les « périls actuels » ont « une ressemblance marquée avec ceux du quatrième siècle ». Or, le « pouvoir hérétique » dont il s'agit « à présent » n'est pas le romanisme, qui n'est pas alors une menace réelle en Angleterre. Ce n'est pas non plus l'arianisme proprement dit, dont rien n'indique l'influence au sein de l'Église anglaise. Il s'agit, plus profondément, du libéralisme doctrinal, ce « péril » auquel il est sensible depuis que l'influence de Keble et de Froude s'est exercée sur lui. N'oublions pas qu'il y voyait l'antagoniste intellectuel par excellence de l'Evangile, et par conséquent de l'Église qui en est l'appui. C'est au sujet de l'époque de la rédaction des *Ariens* qu'il écrira, dans l'*Apologia* :

> La question vitale était de savoir comment nous empêcherions l'invasion du libéralisme dans l'Église. Il y avait une telle apathie à ce sujet dans certains groupes, et de telles stupides alarmes dans d'autres ; les vrais principes ecclésiastiques semblaient radicalement détruits, et il y avait un vent de folie dans le clergé[1006].

Or, Newman semble reconnaître dans l'antiquité la présence même de ce libéralisme, d'abord en dehors de l'Église bien qu'issu d'elle, ensuite en elle, exerçant alors directement son influence sur elle. Pour se faire une idée de ce qu'il désigne alors sous ce terme, il est nécessaire de rassembler et de combiner les diverses allusions qui y sont faites au fil de l'ouvrage.

Tout d'abord, Newman découvre l'origine du principe libéral dans la secte éclectique, à laquelle il consacre un chapitre de la première partie de l'ouvrage. Il y définit d'abord

---

serment est la suivante, explique Newman : « *to secure the kingdom against foreign interference, not to restrain home apostolical authority* » (*id.*, p. 417). A la même époque, le 12 mars 1835, il publie un opuscule de 52 pages, dans lequel il recommande la restauration d'évêques suffragants, qui va dans le sens d'une plus efficace direction de l'Église par les successeurs des Apôtres, en lieu et place des mesures que l'État voudrait imposer à l'Église de manière administrative et utilitariste. Le titre indique l'occasion de l'écrit : « *The Restoration of Suffragan Bishops, a Means of effecting the more equal Distribution of Episcopal Duties, as Contemplated by his Majesty's Recent Ecclesiastical Commission* ». Une « commission ecclésiastique » avait été en effet récemment nommée par le roi pour faire des réformes dans les structures de l'Église.

[1006] *Ap.*, p. 30.

abstraitement la philosophie éclectique comme professant « choisir les meilleures parties des systèmes inventés avant elle, afin de les digérer en une seule doctrine cohérente » (p. 100-101). Il est sûr que, d'après cette définition, la religion chrétienne comporte un caractère éclectique, puisqu'elle reconnaît des éléments de vérité dans les philosophies qui l'ont précédée ou qui l'environnent, et les situe, ou les « digère », dans ce que l'on peut appeler une « doctrine » chrétienne. L'école d'Alexandrie s'est d'ailleurs distinguée pour sa capacité à intégrer des matériaux de la philosophie grecque dans le système chrétien. Mais que se passe-t-il si, en lieu et place de la tradition chrétienne, on introduit un autre principe unificateur de ces éléments de vérité, comme semble déjà l'avoir fait Ammonius, le fondateur de la philosophie éclectique proprement dite (aujourd'hui appelée néo-platonicienne) ? Dans le système ainsi substitué à la foi orthodoxe, Newman reconnaît en substance une hérésie moderne qu'il appelle « *Neologism* », terme sous lequel il désigne le rationalisme moderne (cf. p. 104), et qu'il définit de la manière suivante :

> La marque essentielle du néologisme est son refus de reconnaître aux prophètes bibliques une mission divine exclusive et une inspiration spéciale ; il leur témoigne en même temps un grand respect en tant que bienfaiteurs de l'humanité, instruments authentiques du pouvoir de Dieu et, en un certain sens, porte-parole de sa révélation, vertus qu'il leur reconnaît à un plus haut degré qu'à d'autres fondateurs de systèmes religieux et moraux. Sous sa forme la plus séduisante, le néologisme affirme que tout ce qui est bon et vrai dans les diverses religions du monde vient réellement de Dieu ; sous sa forme la plus méprisable, il prétend qu'elles sont toutes le simple produit de la bonté et de l'intelligence humaines (p. 103-104).

Cette définition comporte deux implications. En amont d'abord, elle implique la négation que les miracles scripturaires « constituent des signes distinctifs de la présence de Dieu, destinés à donner du crédit à l'enseignement de ceux qui les ont accomplis » (p. 104 ; fr. p. 95). En effet, tandis que les rationalistes modernes nient, purement et simplement, qu'il y ait eu des miracles, ceux de l'Antiquité estiment que ces événements, pour indéniables qu'ils soient, n'ont rien d'exceptionnel puisqu'on en trouve de semblables en dehors de l'économie judéo-chrétienne[1007].

En aval, la même définition implique la négation « que cet enseignement, tel qu'il est conservé dans les Écritures, soit à ce point l'unique réceptacle de la vérité religieuse, que tous ceux qui l'entendent sont tenus de se proclamer ses disciples » (p. 104). Il s'agit là de la négation du principe dogmatique, la négation que la Révélation implique un devoir correspondant d'accueillir dans la foi ce qu'elle propose à l'homme de la part de Dieu. Newman l'exprime ainsi dans le cas des éclectiques :

[1007] Ces remarques rappellent l'étude de Newman sur les miracles attribués à Apollonius de Tyane, et avancés par les éclectiques comme preuve que les miracles de l'Écriture, qui sont indéniables, n'ont rien d'exceptionnel et ne constituent donc pas une preuve de l'origine divine exclusive du christianisme. D'autre part, c'est précisément pour la raison que les Alexandrins distinguaient nettement entre les interventions ordinaires et les interventions miraculeuses de la providence, qu'on ne peut les accuser de l'erreur spécifique de la philosophie éclectique malgré des ressemblances matérielles avec le platonisme de celle-ci (cf. *Ar.*, p. 106).

> En conséquence, puisqu'il n'y avait pas de lien entre l'exercice d'un pouvoir miraculeux et la vérité du système religieux qui l'accompagnait (…), le chercheur était immédiatement contraint de se rabattre sur l'analyse des doctrines pour trouver une preuve du caractère divin du christianisme[1008] ; et comme il n'était plus question d'attendre de lui une soumission au système tout entier, ni ce qu'on entend par la foi au sens strict, il acceptait ou rejetait ce qu'il voulait, le comparait et le combinait avec tout ce qu'ailleurs il jugeait valable (p. 105).

Ainsi, par la négation des miracles scripturaires, le caractère d'autorité de la Révélation conçue comme un tout se trouve éliminé, et le chercheur se trouve amené à évaluer les doctrines qui s'y trouvent, non d'après l'autorité de la Parole de Dieu, mais d'après des critères d'ordre philosophique. Voilà pour le néologisme éclectique.

Le terme spécifique de libéralisme est adopté à plusieurs reprises par Newman, appliqué à des attitudes intellectuelles apparemment différentes, mais en fait reliées par des rapports organiques, qui en montrent le rapport avec l'éclectisme tel qu'il l'a défini. Ainsi, l'empereur Constantin est censé se comporter d'après les principes du libéralisme dans la lettre qu'il adresse à Arius et Alexandre. Cette lettre, explique Newman, « écrite sans connaissance complète des faits réels et avec certains des préjugés propres au libéralisme éclectique, n'est pas pertinente, même sur les points où elle est abstraitement vraie. L'erreur de Constantin provient de ce qu'il imaginait qu'un simple individu comme lui, n'ayant même pas reçu la grâce du baptême, était capable d'établir une distinction entre les problèmes de théologie importants et ceux qui étaient insignifiants » (p. 249). On retrouve ici un critère du libéralisme déjà rencontré. Constantin avait écrit entre autres :

> Votre dispute ne porte sur aucun précepte essentiel de votre loi, aucun de vous deux n'introduit un nouveau système de culte divin, votre façon de voir les choses est exactement la même et vous êtes donc en mesure de vous réunir en une seule communion (p. 248).

On peut supposer que, pour Newman, la lettre de Constantin est « abstraitement vraie » dans la mesure où il est vrai, dans l'abstrait, que la communion ecclésiastique n'exige un accord que sur les points importants seulement, et non sur tous les détails. Son tort est d'estimer que le différend « concret » entre Alexandre et Arius porte sur un point secondaire ou insignifiant, alors qu'il s'agit du cœur même de la doctrine chrétienne. Constantin aurait donc les « préjugés propres au libéralisme éclectique » au sens où il ne regarderait pas la religion chrétienne comme une Révélation divine proprement dite, réclamant son assentiment en tant que telle, mais comme un système philosophique substantiellement vrai et plus vrai que d'autres, mais pourtant tel qu'il pourrait être en mesure de juger lui-même de la vérité et de l'importance relative de ses doctrines. Newman avait fait remarquer que Constantin n'avait pas adopté le christianisme en tant que disciple :

[1008] On reconnaît ici un sujet abordé très tôt par Newman, ainsi qu'on l'a vu dans sa correspondance avec son frère Charles, à savoir que la doctrine chrétienne n'était pas destinée à être reçue à partir d'une enquête sur le contenu de son message, mais à partir d'un examen de ses lettres de créance, en l'occurrence les miracles.

> Tout en rendant hommage à la foi de l'Evangile, et même en un sens tout en s'y soumettant sincèrement, il considéra celui-ci comme une école plutôt que comme un système auquel il lui fallait adhérer. Par ailleurs, en se dispensant du sacrement du baptême jusqu'à la maladie à laquelle il devait succomber, il agit dans l'esprit qui caractérise à toute époque les hommes du monde : ceux-ci répugnent à prendre officiellement des engagements, qu'ils ont pourtant l'intention de remplir, et à s'abaisser de la position de juge à celle de disciple de la vérité (p. 243).

Dans ce qui suit, va apparaître combien ce libéralisme éclectique a servi la cause du parti arien. Le terme de libéralisme revient en effet à propos du semi-arien Acace. Celui-ci, en 361, avait soutenu avec succès le choix de Mélèce comme successeur au siège d'Antioche. Newman commente ce choix :

> Il venait de réussir à instaurer le principe du libéralisme à Constantinople, où l'on avait condamné l'emploi, pour les confessions de foi, de mots ne se trouvant pas dans les Écritures ; et nul ne semblait à ses yeux constituer un instrument plus propre à accroître l'influence de ce principe qu'un prélat qui associait une pureté de vie et un tempérament aimable à une apparente indifférence aux distinctions séparant la vérité de l'erreur doctrinale (p. 361-362).

Voilà une nouvelle application du terme de libéralisme : limiter les confessions de foi aux termes de l'Écriture. A première vue, on ne voit pas de rapport avec le libéralisme de Constantin, et encore moins avec celui de la secte éclectique. Newman y reconnaît pourtant le « principe » même du libéralisme. La raison semble se trouver dans les derniers mots de ce passage, selon lesquels limiter les confessions de foi aux termes de l'Écriture favorise l'indifférence doctrinale. L'histoire de la controverse arienne avait déjà révélé en effet la possibilité de donner un sens arien aux termes scripturaires[1009]. Par conséquent, la politique ecclésiastique d'Acace implique que les différences christologiques séparant ariens et catholiques ne sont pas importantes, puisqu'elles sont admissibles au sein de la communion ecclésiale[1010]. Et l'on retrouve plus ou moins l'opinion de Constantin. Or, dire que de telles *différences* doctrinales sont sans importance revient à dire que les *vérités* christologiques sont sans importance pour la religion. Ce qui est directement contraire à la Révélation, et l'on retrouve alors la relativisation éclectique de la tradition chrétienne.

Or, Newman fait remonter cet exclusivisme scripturaire – ce refus d'utiliser d'autres termes que ceux de l'Écriture dans les confessions de foi – à Eusèbe de Césarée, chez qui Arius avait trouvé un premier refuge. Dans la présentation qu'il fait de l'écrivain ecclésiastique, Newman

---

[1009] On en trouve des exemples dans le témoignage d'Athanase que rapporte Newman concernant l'attitude du parti eusébien à Nicée. Lorsque les évêques leur demandent des précisions supplémentaires : « On surprit les partisans d'Eusèbe en train d'échanger des signes voulant dire que ceci pouvait aussi s'appliquer à nous. ''Car nous aussi, disaient-ils, sommes appelés dans les Écritures 'image et gloire de Dieu' ; on dit que nous avons la vie éternelle (…). Il y a de multiples puissances : la sauterelle est appelée dans les Écritures 'une grande puissance'. Bien plus, le fait que nous soyons les propres fils de Dieu est parfaitement prouvé par le texte dans lequel le Fils nous appelle 'ses frères'. Par ailleurs cela ne nous attriste pas qu'ils l'appellent 'vrai Dieu' ; il est vrai Dieu parce qu'il a été créé ainsi'' » (*Ar.*, p. 233).

[1010] En réalité, les formulaires de foi proposés par Acace, appelés « homéens » pour la raison qu'ils se limitaient à l'affirmation que le Fils est semblable au Père, furent accompagnés de clauses excluant les ariens purs, appelés plus tard anoméens (ou tenants de la doctrine que le Fils est dissemblable au Père).

ne le lave de l'accusation d'arianisme pur que pour l'accuser de « corrompre la simplicité de l'Evangile par un esprit éclectique ». C'est à nouveau la relativisation des doctrines révélées sous l'artifice des termes scripturaires qui est ici visée :

> Tandis qu'il soutenait le langage ambigu des écoles, car celui-ci pouvait servir de refuge, et l'imitation de ce langage par les Alexandrins tenir lieu d'argument contre l'accusation des orthodoxes, sa conduite accrédita la maxime séculière qui veut que la différence des croyances soit une question d'importance secondaire et que l'on se sente autorisé à spéculer comme les philosophes et à vivre comme le monde une fois que l'on a accepté de confesser les termes mêmes de l'Écriture (p. 263).

Lors du concile de Nicée, la formule de l'*homoousios* était devenue le seul moyen d'éviter les ambiguïtés de langage derrière lesquelles les ariens se réfugiaient. Pourtant, même alors, Newman discerne l'hérésie éclectique derrière la signature du formulaire nicéen par les ariens. Nous avions déjà rencontré l'idée qu'ils l'avaient signé seulement comme une formule de paix. Derrière cette intention, c'est encore une fois la relativisation des vérités révélées comme telle qui est discernée par notre auteur :

> Au concile de Nicée, ils commencèrent par soutenir une doctrine erronée [l'arianisme] pour aboutir à des concessions [par la signature du symbole de Nicée] impliquant l'hérésie ultérieure selon laquelle les articles de foi n'ont aucune importance ; et s'ils se montrèrent odieux en blasphémant la vérité, ils le furent encore plus lorsqu'ils en vinrent à la confesser. C'est le principe même de l'éclectisme que de traiter à la légère les différences de croyance, alors que l'idée primordiale d'une Révélation implique que ces différences ont une grande importance, et que l'Evangile enseigne distinctement que l'on commet un péché en s'associant à ceux qui rejettent la vraie foi (p. 259-260).

Il ressort de ce passage le sentiment que le principe éclectique est plus grave, plus « odieux », que le pur et simple arianisme. Un arien convaincu affirme au moins implicitement que les doctrines ont une réelle importance. C'est sans doute la raison pour laquelle Newman laisse entendre çà et là que certains ariens convaincus peuvent avoir un certain mérite. Ainsi, lors du concile de Nicée, Arius « confessa alors ses impiétés avec une franchise et une fougue beaucoup plus respectables que l'hypocrisie qui caractérisait son parti et dont il allait finalement faire preuve lui aussi » (p. 251). La même franchise est reconnue à Démophile, l'évêque eusébien de Constantinople, au moment où l'empereur Théodose requiert des évêques ariens la signature du formulaire de Nicée :

> Avec une honnêteté dont son parti offre peu d'exemples, il refusa sans hésiter de reconnaître des opinions qu'il avait toute sa vie combattues et il quitta la ville (p. 381).

Ce qui distingue le parti semi-arien de la faction eusébienne, outre son caractère moins bassement politique, c'est la reconnaissance que les différences doctrinales sont importantes. C'est du moins l'explication que Newman trouve au phénomène complexe de l'apparition de ce parti, au sein duquel il compte Constance, dans sa conviction première en tout cas :

> Les véritables eusébiens ne prirent jamais au sérieux les symboles qu'ils modifièrent pour les soumettre avec ostentation à l'agrément de l'Occident (…). Il se trouva cependant qu'en défendant [leur doctrine] aussi bruyamment, ils finirent par la rendre acceptable aux yeux de certains de leurs partisans et réussirent à susciter chez ceux-ci une foi absolue dans une hypothèse qu'ils n'utilisaient, quant à eux, que pour dissimuler leur indifférence à l'égard de

> la vérité (…). Davantage disposé à dogmatiser qu'à raisonner, et contraignant ses alliés à prendre à la lettre des termes qu'ils n'avaient quant à eux adoptés que comme simples échappatoires à l'orthodoxie, ce parti [semi-arien], ainsi que les eusébiens le découvrirent à leur grande consternation, comptait parmi ses membres le nouvel empereur en personne (p. 296-297).

Newman voit dans cette relativisation doctrinale le principe hérétique dans ce qu'il a de plus radical, puisqu'elle peut admettre toutes les hérésies dans une même communion ecclésiastique. Il mentionne ce fait relatif à Eusèbe de Césarée :

> On a fait observer qu'Eusèbe n'a pas exprimé une seule fois dans toute son *Histoire ecclésiastique* une quelconque répugnance pour les superstitions du paganisme, et que c'est son habitude de louer ou de s'abstenir de blâmer les auteurs hérétiques ayant retenu son attention[1011] (p. 263).

Pour Newman, le libéralisme constitue en rigueur de terme la dissolution même de l'idée de Révélation en tant que telle. Dans le chapitre sur la secte éclectique, il l'affirme explicitement. L'empereur Julien, éclectique convaincu, voulait replacer la doctrine trinitaire sur ses bases platoniciennes, censées être plus authentiques. Newman commente :

> Par voie de conséquence, les exigences de la religion ne se trouvaient plus rassemblées, définies et incarnées dans un Médiateur personnel entre Dieu et l'homme ; ses divers préceptes retournaient à leur confusion première et étaient noyés dans la masse du savoir humain, comme avant la venue du Christ (p. 106).

Ces derniers mots révèlent le caractère antichrétien du libéralisme éclectique. Il s'y trouve comme une négation de la venue même du Christ. C'est bien sous cet angle que Newman le considère. Il avait caractérisé en effet le néologisme, ou néo-rationalisme comme une « hérésie qui, plus même que les autres, s'est montrée désireuse et capable de se cacher sous le vêtement de la vraie religion, et de garder la forme du christianisme tout en en détruisant l'esprit » (p. 103). Ces termes font implicitement écho aux paroles de Paul sur Satan se déguisant en ange de lumière (cf. 2 Co 11, 14). Newman avait déjà cité un texte de Clément d'Alexandrie qui faisait allusion à ce passage de l'Écriture. Clément défendait la substantielle vérité de la philosophie grecque par un raisonnement basé sur cette image, notamment dans les termes suivants :

> Ceux qui disent que la philosophie est fille du diable feraient bien de méditer le passage des Écritures où il est dit que le diable sera transformé en ange de lumière. En effet, que va-t-il faire alors ? Il est clair qu'il va prophétiser. Or s'il prophétise comme un ange de lumière, ce qu'il dira sera évidemment vrai. S'il proclame une doctrine angélique et éclairée, cette doctrine sera par là-même profitable. C'est du moins ce qui adviendra *au moment où* son comportement visible sera transformé, alors que sous ces dehors fallacieux son apostasie restera bien réelle. Car comment pourrait-il tromper sinon en utilisant la vérité pour créer insensiblement une familiarité entre les esprits curieux et lui-même et les attirer en définitive dans l'erreur ? (p. 88).

[1011] Newman relève en note une exception qui confirme la règle, à savoir qu'Eusèbe s'est vigoureusement opposé à l'emploi d'un terme hérétique. Or, c'était pour la raison qu'il est indigne, non d'un chrétien, mais d'un philosophe.

Ce raisonnement de Clément a d'abord pour but d'indiquer comment la philosophie peut conduire à la vérité, quand bien même on estimerait qu'elle vient du diable. Mais Clément indique aussi comment cette philosophie, si elle n'est pas purifiée par la Révélation chrétienne, conduira à l'erreur. Newman semble voir là le danger même de l'hérésie éclectique. Au terme de sa description de cette école, il dira en effet, en reprenant la même image :

> Qui ne reconnaît dans cette ancienne philosophie les traits essentiels de l'école moderne du libéralisme et des fausses lumières politiques et morales, l'instrument par lequel, en notre siècle, Satan se rit des nations ? Cette nouvelle doctrine est pire encore que l'éclectisme, plus terre à terre, car l'ancienne ruse de Satan, sous le déguisement du cérémonial religieux, conservait malgré tout suffisamment de vérité substantielle mêlée à son système pour conférer à ses disciples un certain sérieux, une certaine élévation de caractère qu'on chercherait en vain dans l'esprit glacé et irrespectueux du rationalisme moderne (p. 106).

Manifestement, le libéralisme est le plus grand ennemi de l'Église aux yeux de Newman, le principe anti-dogmatique à l'état pur, la doctrine capable d'abriter toutes les hérésies, la dissolution de la Révélation chrétienne. Or, l'Église du Christ est la gardienne de cette Révélation. Elle se doit donc par dessus tout de ne pas céder au principe du libéralisme. Et, par conséquent, sa communion doit reposer sur une reconnaissance claire des doctrines révélées.

Ceci rejoint le premier des trois principes en lesquels il mettra une grande confiance au cours du mouvement d'Oxford d'après l'*Apologia* :

> Le premier était le principe du dogme : ma bataille était contre le libéralisme ; par libéralisme, j'entendais le principe anti-dogmatique et ses développements (…). Tel était le principe fondamental du Mouvement de 1833 [1012].

3. Résistance de l'Église à l'hérésie

Ces idées ne sont pas à proprement parler nouvelles. Leur nouveauté est leur manifestation, par Newman, dans l'histoire concrète de l'Église des premiers siècles, et dès lors, leur présentation *typologique*. Le combat de l'Église et du monde, de la foi et de l'hérésie, si l'on met de côté toutes les différences plus ou moins superficielles, présente fondamentalement les mêmes enjeux à toutes les époques. Les ennemis de la foi et de l'Église peuvent concrètement changer, ils opèrent d'après les mêmes principes. Comme Newman l'a dit au sujet de la conduite de Constantin, l'attitude des hommes politiques vis-à-vis de l'Église dans les premiers siècles est pour l'Église des époques ultérieures un « avertissement ». De même, le libéralisme éclectique sous ses diverses manifestations est un avertissement. Et de même, peut-on penser, la conduite des défenseurs de l'Église dans les premiers siècles devra servir

[1012] *Ap.*, p. 48-49. Sur la lutte de Newman contre le libéralisme durant le mouvement d'Oxford, voir l'étude de S. THOMAS, *Newman and Heresy*, p. 65-167 ; en particulier, les p. 71-79, *The Hampden Controversy* ; p. 80-87, *Blanco White* ; p. 108-139, *Tract 73 : 'On the Introduction of Rationalist Principles into Revealed Religion'* ; p. 140-141, *The 'Elucidations' on Hampden*.

de modèle pour ceux des siècles suivants. De ce point de vue, il reste à vérifier comment, dans *Les Ariens*, l'Église a pu résister au principe hérétique.

a. Limite de l'hérésie au plus fort de son influence

Tout d'abord, les faits historiques semblent en effet témoigner aux yeux de Newman de la capacité remarquable de l'Église à garder la foi. En traitant du rapport entre l'Église et l'État, nous avons fait allusion au fait que, lorsque l'État laisse l'Église résoudre ses difficultés selon ses propres ressources, celle-ci y parvient, sans trop de peine. Plus radicalement, la question se pose aussi de savoir si l'hérésie a *véritablement* régné pendant un temps dans l'Église, ainsi que l'impliquerait la citation de Jérôme selon laquelle la terre s'est retrouvée arienne. Plusieurs aspects du récit de Newman laissent plutôt entendre que ce règne ne fut qu'apparent, que l'hérésie n'a pas pu « prendre racine » dans l'Église. Il est frappant de constater sur ce point que, chaque fois que la cause catholique se trouve rétablie, elle est accueillie avec enthousiasme par le monde chrétien. Pour Newman, l'hérésie reste le fait d'une minorité tyrannique, ainsi qu'il le dit explicitement par exemple au sujet du premier rétablissement d'Athanase :

> Le voyage qui mena Athanase jusqu'à Alexandrie suscita des témoignages particulièrement abondants et satisfaisants de l'authentique orthodoxie des chrétiens d'Orient, et cela malgré la lâcheté ou les malentendus qui les livraient alors à l'autorité tyrannique de quelques hérétiques énergiques et décidés (…). Le sentiment catholique était si vif, même à Antioche, que Constance craignit alors d'accorder aux athanasiens une seule église dans cette ville, de peur qu'elle ne se montrât funeste à la cause arienne (p. 290-291).

Aussi, la parole de Jérôme citée plus haut pourrait bien ne pas concerner le peuple chrétien dans son ensemble. Ainsi, à propos des suites du concile de Rimini, Newman dira, de même :

> La multitude des croyants silencieux adorant Dieu en esprit et en vérité se trouvaient éclipsés par les quelques dizaines de représentants des diverses factions hérétiques qui harcelaient la cour impériale de leurs bruyantes requêtes (p. 355).

Qu'en fut-il alors de l'épiscopat, plus directement visé peut-être par les mots de Jérôme ? Il n'est pas clair non plus qu'il se soit laissé réellement gagner par l'hérésie. Newman fait incidemment la remarque suivante :

> En fait, on peut appliquer à bon nombre d'évêques arianisants le jugement d'Hilaire sur les laïcs soumis à l'enseignement arien : leur piété leur permettait de donner un authentique sens religieux à des expressions inventées à l'origine pour contourner la doctrine orthodoxe (p. 358).

Le succès de l'hérésie, en effet, fut plutôt un succès politique, c'est-à-dire extérieur. Ainsi, tout en signant des formulaires qui ne comportaient pas le terme spécifique de l'orthodoxie, les évêques ne signaient pas de formulaires directement opposés à la vraie foi, mais des

formulaires assez ambigus pour inclure une diversité d'opinions[1013]. Plusieurs fois, les occidentaux estimèrent avoir signé une formule correcte, alors que pour les ariens cette signature fut considérée comme une victoire. Ceci fut particulièrement le cas lors du fameux concile de Rimini. L'arien Valens utilisa toutes les ressources de la ruse contre les évêques latins épuisés :

> Les dangers redoutés par les catholiques n'étaient que chimère, affirmait-il encore. Son parti et lui-même condamnaient Arius et l'arianisme avec la même force qu'eux. Tout ce qu'ils désiraient, c'était écarter un terme qui de l'aveu général ne se trouvait pas dans les Écritures et avait dans le passé suscité tant de confusion. Afin de prouver sa sincérité, il se mit alors à anathématiser bien haut chacun de ceux qui soutenaient les blasphèmes ariens. Pour finir, il déclara être convaincu que le Verbe était Dieu, engendré de Dieu avant tous les temps, ne se trouvant pas au nombre des créatures ; et il jeta l'anathème sur tous ceux qui oseraient soutenir qu'il était une créature comme les autres. L'histoire de l'hérésie rapportée jusqu'ici a suffisamment montré que les ariens savaient contourner le sens de déclarations aussi vigoureuses. Mais les Latins inexpérimentés furent incapables de discerner ce manque de sincérité (…). A peine s'étaient-ils dispersés que Valens, comme il fallait s'y attendre, se vanta de sa victoire en soutenant que la foi de Nicée venait d'être condamnée du seul fait qu'on lui avait permis de proclamer que le Fils n'était « pas une créature comme les autres », ce qui sous-entendait que même s'il n'était pas semblable aux « autres » créatures, cela ne l'empêchait pas d'avoir été créé (p. 349-350).

De tels propos ne laissent pas entendre que les évêques se sont laissé gagner par l'arianisme proprement dit, mais plutôt qu'ils ont été trompés par la ruse d'un homme. Le pape Libère et l'évêque Osius de Cordoue, l'un et l'autre en proie à la ruse et à la méchanceté du parti eusébien, finirent par capituler en signant une formule de foi dans laquelle ne figurait pas le terme *homoousios*. Le passage suivant laisse deviner que ces capitulations, pour réelles qu'elles soient, furent utilisées par les ariens bien au-delà de leur portée véritable :

> Les concessions faites par Libère et Osius au parti eusébien apportèrent un soutien supplémentaire à l'arianisme, après qu'on eut fait croire qu'elles constituaient un véritable rapprochement avec la doctrine hérétique. L'absence d'artifice dans la théologie occidentale, qui n'admettait guère d'hypothèse intermédiaire entre l'*homoousios* et le pur arianisme, renforçait la conviction que l'abandon du premier impliquait nécessairement l'adoption du second. Et comme si cela ne suffisait pas, on fit, semble-t-il, circuler en Orient une formule de foi anoméenne en la faisant passer précisément pour la formule souscrite par Osius et Libère (p. 340-341).

Voilà pour l'Occident. Voyons maintenant l'opinion de Newman concernant les évêques orientaux. Avant l'ouverture du concile de Sardique, l'ensemble des évêques orientaux avaient quitté l'assemblée, sous le prétexte qu'Athanase, qui était présent, n'avait pas le droit de siéger, puisqu'il avait été condamné par des conciles orientaux. Ils firent un concile distinct à Philippopolis, ce qui constitua rien moins qu'un schisme entre l'Orient et l'Occident. Faut-il dire alors que l'Occident était orthodoxe et l'Orient arien ? Ce n'est pas l'avis de Newman,

---

[1013] « *Those, who would rather have suffered death than have sanctioned the impieties of Arius, hardly saw how to defend themselves in refusing creeds, which were abstractedly true, though incomplete, and intolerable only because the badges of a prevaricating party* » (*Ar.*, p. 308).

qui se montre cependant critique à l'égard des orientaux. Il affirme en effet des Églises d'Orient et d'Occident :

> Non pas qu'il existât vraiment de désaccord doctrinal entre elles. L'historien à qui l'on doit ce jugement [Sozomène] estime en même temps que la majorité des chrétiens d'Asie étaient homoousiens, et cela malgré l'influence tyrannique du parti eusébien à la cour, malgré sa sophistique, ses sollicitations pressantes et son audace. Cette simple poignée de théologiens, qui se frayaient sans scrupules un chemin jusqu'aux positions ecclésiastiques les plus élevées, entreprirent de modifier l'orientation des Églises ainsi tombées en leur pouvoir. Comme on a pu le constater à propos de Léonce d'Antioche, ils nommèrent aux postes subalternes leurs propres créatures et semèrent les germes de futurs désordres ou discordes, qu'ils ne pouvaient espérer avoir la satisfaction de contempler eux-mêmes. De leur côté, la plupart des évêques et des théologiens orthodoxes jouèrent un rôle effacé, par pusillanimité ou par indolence, et acceptèrent de se faire représenter à Sardique par des hommes dont ils déclaraient abhorrer les principes, qu'ils savaient contraires à l'esprit chrétien (p. 294).

Il semble donc, d'après ces quelques indications, que, pour Newman, l'arianisme n'a jamais vraiment pénétré en profondeur l'Église. Ce qui, soit dit en passant, ne va pas jusqu'à minimiser la gravité des concessions faites au parti hérétique par les évêques orthodoxes. Et de même, peut se poser la question de ce que vise Newman en parlant de « futurs désordres et discordes », dont les « germes » sont semés.

b. Confiance envers les théologiens anglo-catholiques et apostasie papale

Si les faits historiques semblent attester une réelle fidélité du corps de l'Église à l'orthodoxie et au sentiment catholique, à quoi faut-il l'attribuer ? Une perspective non théologique y verrait simplement le jeu d'influences réciproques, de circonstances, comme on rendrait raison de la montée d'un régime politique ou de la prédominance d'une philosophie. Newman, nous l'avons vu, est pénétré de la conviction selon laquelle l'hérésie ne peut durablement s'implanter dans l'Église.

Cette conviction peut venir en partie des faits qu'on vient de mentionner. Elle provient sans doute en plus grande partie des théologiens de la tradition anglo-catholique. Cette hypothèse se présente du fait qu'il fait allusion à l'explication romaine de cette résistance de l'Église à l'hérésie, à savoir l'infaillibilité des conciles reconnus par l'Église de Rome. Newman semble se placer consciemment dans la perspective ouverte par l'évêque anglican Bull, lequel, dans son ouvrage sur les Pères anténicéens, la *Defensio Fidei Nicaenae*, se proposait de réfuter le jésuite Petau. La position de ce dernier était que la garantie doctrinale de l'Église se trouvait dans les conciles reconnus par l'Église de Rome. Une conséquence possible sur son approche historique était celle de ne pas trop se soucier d'établir l'orthodoxie des Pères anténicéens sur la doctrine trinitaire, voire de plutôt manifester leur apparente hétérodoxie, laquelle prouverait le besoin de l'autorité infaillible de l'Église, et dès lors le titre de celle-ci à promulguer des dogmes nouveaux. Au contraire, la position anglicane, dont Bull est le champion, place comme critère de la foi ce qui a été tenu toujours et partout par l'Église depuis l'origine. Un tel critère nécessite de manifester l'orthodoxie de ces Pères anténicéens, c'est-à-dire de

montrer que le concile de Nicée n'a fait que sanctionner la foi de toute l'Église antérieure, et de montrer par conséquent que, si ces Pères ont employé des expressions cautionnant l'hérésie, c'est en apparence seulement.

Newman adopte la position de Bull[1014]. Il fait discrètement allusion à cette célèbre controverse au moment d'aborder le long chapitre sur les principes et les méthodes de l'Église d'Alexandrie. Il donne plusieurs causes à « l'idée communément admise selon laquelle les Pères d'Alexandrie furent responsables de la pénétration dans l'Église d'une erreur philosophique ». Outre certains faits objectifs de l'histoire, Newman discerne des motifs plus subjectifs, en particulier chez les controversistes de l'Église de Rome :

> Les romanistes, d'autre part, ont cherché par le même moyen à souligner la pureté apostolique de leur propre Église, par contraste avec l'infidélité de sa rivale des premiers temps [l'Église d'Alexandrie] ; ils ont voulu – ce qui est plus important – faire croire à la nécessité d'une autorité infaillible en exagérant les erreurs et les contradictions des Pères avant Nicée, et faire croire à son existence réelle en nous renvoyant, pour une formulation exacte de la doctrine, aux décisions des conciles qui suivirent (p. 40).

Ce passage est important. Newman a confiance dans les Pères anténicéens. Il est séduit en particulier par les théologiens alexandrins. Or, la controverse entre Bull et Pétau semble indiquer chez les Romanistes une tendance à « exagérer les erreurs et les contradictions des Pères avant Nicée ». Autant dire que leur position a peu de chances d'être honnête à ses yeux. Au contraire, l'évêque Bull se montre leur brillant défenseur. L'*Apologia* nous assure que la lecture de cet auteur fut pour Newman « la principale introduction » au principe selon lequel l'Antiquité est le véritable interprète des doctrines du christianisme ainsi que la base de l'Église d'Angleterre. Or, revendiquer la place de l'Antiquité, en particulier des Pères, comme autorité doctrinale au sein de l'Église d'Angleterre est la position spécifique des théologiens anglo-catholiques. Déjà, d'ailleurs, les *Remarques sur le baptême des enfants*, terminées en février 1827, ont pu contribuer, en même temps qu'elles rapprochaient Newman des Pères de l'Église, à le rapprocher des anglo-catholiques, en la personne du « non-jureur » William Law, qui fondait la doctrine du baptême des enfants sur l'Antiquité patristique.

Le fait que William Law et que George Bull fondent la doctrine sur l'Antiquité est l'indice de la raison pour laquelle Newman a pu avoir admis l'autorité des théologiens anglo-catholiques. De même qu'il semblait lui-même avoir adopté la position qu'il trouvait chez certains Pères, à savoir de n'admettre que ce qui a été transmis par toute l'Église des siècles précédents[1015], de même, il a dû avoir été frappé du fait que ces théologiens anglais respectent scrupuleusement

---

[1014] L'avertissement, daté d'octobre 1833, signale en effet l'autorité de l'évêque anglican, au contraire de la majorité des autres sources utilisées : « *It may be added, to prevent mistake, that the theological works cited at the foot of the page, are referred to for the facts, rather than the opinions they contain ; though some of them, as the 'Defensio Fidei Nic*[*a*]*enae,' evince gifts, moral and intellectual, of so high a cast, as to render it a privilege to be allowed to sit at the feet of their authors, and to receive the words, which they have been, as it were, commissioned to deliver* » (*Ar.*, p. 5).

[1015] Cf. *supra*, notre discussion des *Remarks on Infant Baptism*.

la même règle doctrinale : l'Antiquité est pour eux, effectivement « la base de l'Église d'Angleterre ». Il n'est pas concevable qu'il ait admis leur autorité sans un motif doctrinal très sérieux. Nous avons dit plus haut que cette position n'était pas une évidence de son temps. Newman n'est pas un « partisan ». Ce n'est pas parce qu'il est anglais qu'il va croire aux anglo-catholiques. Mais, s'il s'avère qu'ils règlent leur doctrine sur l'Antiquité, alors ils sont fiables, et, (point important), sur les questions où ils divergent de l'Église de Rome, il faut leur accorder la préférence jusqu'à preuve du contraire.

Quand Newman adopte-t-il cette position ? Comme pour la question des Pères, c'est sans doute une adoption progressive. D'après les termes de l'*Apologia*, il se peut qu'il ait admis cette position en même temps qu'il a admis l'autorité de l'Antiquité[1016]. Or, il y a des signes d'après lesquels Newman pourrait bien, en effet, avoir *commencé* à reconnaître l'autorité des anglo-catholiques en même temps que celle des Pères. Une lettre à Samuel Rickards, datée du 26 novembre 1826, c'est-à-dire une semaine après le sermon 157, et peu avant (ou pendant) la rédaction des *Remarks*, constitue un témoin important de ce point de vue. Rickards, qui semble bien connaître les théologiens classiques anglais (appelés par Newman « *old Divines* »), avait demandé à Newman, lors de leur dernière conversation, s'il voyait quel emploi (*use*) il pourrait faire de cette connaissance. Newman, en ce 26 novembre, écrit : « Maintenant, il en est un qui m'a frappé, c'est pourquoi j'écris ; cependant, l'idée est probablement si évidente qu'elle ne sera pas nouvelle pour vous »[1017]. En d'autres termes, Newman semble avoir, tout récemment, découvert une utilité aux théologiens anglo-catholiques. Cette « idée », pour « évidente » qu'elle soit, ne semblait pas l'être lors de leur dernière conversation. Or, dans cette lettre, elle semble lui tenir fort à cœur. En effet, il propose à son collègue quelque chose de très utile à ses yeux, dans un passage où apparaît son ignorance concernant l'orthodoxie de ces théologiens :

> Je commence par supposer (*assuming*) que les vieilles autorités (*worthies*) de notre Église ne sont ni orthodoxes, ni *evangelical*, mais des personnes intraitables, des personnages suspects, n'étant ni l'un ni l'autre. Or, il serait très utile (*a most useful thing*) de donner un genre de résumé de leurs opinions. Des passages de leurs écrits, nous en voyons constamment cités pour tel ou tel camp ; mais je ne désire pas l'œuvre d'un apologiste (*advocate*), mais le résultat d'une enquête, non pas les attirer à nous mais aller à eux. Si donc, leurs positions (*views*) étaient recherchées et développées d'une façon calme, candide, impartiale, l'effet n'en serait-il pas bon de diverses manières ? Je conseillerais de les prendre comme un tout, un *corpus theologicum et ecclesiasticum*, l'Église anglaise – en indiquant dans quelle mesure ils diffèrent entre eux, mais en montrant distinctement les grands et larges aspects scripturaires de cette doctrine en laquelle ils s'accordent tous[1018].

Newman est en train de découvrir l'intérêt de connaître la position de ces théologiens pour eux-mêmes, qui correspondrait à la position officielle de l'Église d'Angleterre. Moins de deux

---

[1016] Newman en parle en effet, on l'a vu, comme d'un seul « principe ».

[1017] « *Now one has struck me – so I write – yet very probably the idea is so obvious that it will not be new to you* » (*L.D.* II, p. 309).

[1018] *L.D.* II, p. 310.

mois plus tard, il termine son long manuscrit sur le baptême des enfants, où il a « digéré » et refondu la preuve tirée de l'une de ces « vieilles autorités » ; et le sermon 157, nous allons le voir, comportait une thèse anglo-catholique. Le fait qu'il les connaissait mal (il doit « supposer » que ce sont des « personnes intraitables »), joint à son désir qu'ils soient présentés pour eux-mêmes, indépendamment des partis contemporains vers lesquels leurs écrits sont attirés, et à la proximité du sermon 157, donne l'impression qu'il est en train de découvrir leur valeur en même temps que (en raison de ?) celle des Pères. S'il faut alors expliquer le fait qu'ils apparaissent si peu dans les écrits ultérieurs avant le mouvement d'Oxford, on peut avancer que, de même que pour l'autorité patristique, l'influence de ses amis libéraux n'a pas favorisé ce développement[1019] ; tandis que la (re)découverte ultérieure (au plus tard au cours de la rédaction *des Ariens du quatrième siècle*) que les Pères sont pour ces théologiens la base de l'Église d'Angleterre, appelle un développement important de leur position doctrinale, tel qu'il se produira durant le mouvement tractarien.

Dès lors, Newman peut fort bien admettre qu'il existe une promesse divine de pureté doctrinale pour l'Église, sans soutenir pour autant l'idée de l'infaillibilité de l'Église de Rome, *si* ces théologiens ont été capables de le faire avant lui. Et en effet, pour Newman, l'histoire doctrinale des quatre premiers siècles ne requiert pas la thèse romaine. Les voies de la providence apparaissent plus complexes. Ses instruments obéissent à des lois plus subtiles.

Cette confiance envers les anglo-catholiques peut expliquer en partie le regard défavorable que Newman porte sur l'Église moderne de Rome. Newman a cru, depuis l'époque de sa conversion, que le pape était l'Antéchrist prédit par Daniel, saint Paul et saint Jean. D'après l'*Apologia*, il considérait, « d'après les autorités protestantes, saint Grégoire Ier (vers l'an 600) comme le premier pape Antéchrist, tout en reconnaissant malgré cela qu'il était un grand homme et un saint »[1020]. Vers 1827, il aurait adouci sa position[1021]. Déjà, le sermon 157 de novembre 1826 attestait l'espoir d'une réforme pour cette « branche » de l'Église. Dans les Ariens, il est fait allusion à l'Église post-tridentine de Rome, dans une des deux phrases qui

---

[1019] La réponse de Rickards, pourtant spécialiste, n'était d'ailleurs pas fort encourageante. Il écrivit, en effet, le 9 janvier 1827 : « *I do not quite agree with you in thinking that much good can be done in these times of ours through the weight of old authorities. I am not of opinion, that any considerable regard would be paid to them except by a few thoughtful men, however well they might be collected* (…) *and in fact I guess the materials will be found too stubborn and discrepant to work well into the form in which you are naturally so desirous to see them* [etc.] » (*L.D.* II, p. 311). Durant le mouvement d'Oxford, Newman cherchera à surmonter ces difficultés. Dans certains *Tracts*, il présentera de considérables *catenae* de citations des théologiens de cette tradition à l'appui de certaines doctrines. Et il s'efforcera de présenter une vision harmonieuse de ces matières « têtues et contradictoires » dans les conférences sur la fonction prophétique de l'Église (1837).

[1020] *Ap.*, p. 52.

[1021] Il aurait accepté de regarder l'Église de Rome, bien que déchue, comme une sœur, en faisant sien cette strophe du *Christian Year* (cf. *Ibid.*) :

« *Speak gently of our sister's fall :*
Who knows but gentle love
May win her at our patient call
The surer way to prove? » (*Gunpowder Treason*, dans KEBLE J., *The Christian Year*, p. 241).

ont été reportées en appendice dans les éditions ultérieures. Elle se trouvait dans le dernier paragraphe du texte. Après avoir dit que l'hérésie en général (dont l'erreur arienne forme un cas particulièrement instructif) ne peut pas prendre racine dans le sol de l'Église, et ne peut que disparaître assez vite, Newman donne l'impression de ressentir une anomalie dans sa théorie, puisque les corruptions romaines, elles, ont eu la vie dure. Il mentionne cette anomalie et en donne dans le même mouvement l'explication suivante :

> Même l'apostasie papale, qui semble à première vue une exception à cette règle, n'a occupé dans la durée totale du christianisme qu'une part égale à celle qu'a eue l'arianisme à son époque (à condition, comme nous l'impose la stricte justice, de dater son origine du funeste concile de Trente) (p. 474).

Le raisonnement de Newman semble être le suivant. Puisque Rome est une branche de l'unique Église, tout comme la branche anglaise[1022], il n'est pas normal que l'hérésie puisse pénétrer véritablement et durablement en elle. Or, c'est le cas depuis le concile de Trente, c'est-à-dire depuis presque trois cents ans. N'est-ce pas dès lors une exception à la règle selon laquelle l'hérésie ne peut prendre racine dans l'Église ? Mais qu'est-ce que trois cents ans sur mille huit cents ? La même proportion de temps que la durée du règne de l'arianisme par rapport aux quatre premiers siècles de l'Église !

Son propos n'est bien sûr pas de polémiquer contre les doctrines romaines de l'Église de Rome, de sorte qu'on ne sait pas en quoi consiste plus concrètement « l'apostasie papale ». Sur le plan des principes, cependant, on peut percevoir quel serait son grief envers le concile de Trente. Il pourrait bien s'agir d'une divergence sur le point de la tradition doctrinale de l'Église. Newman en a admis le principe, à la lecture de la dissertation de Hawkins, laquelle lui semble d'ailleurs pertinente pour le public anglais de son temps, peu familier de cette question[1023]. Depuis lors, son étude des principes d'enseignement de l'Église d'Alexandrie lui en a donné une idée plus concrète. Et de même, le souci de l'évêque Bull de défendre la foi des Pères avant Nicée l'a probablement conduit à insister sur l'existence d'une discipline antique de l'arcane, selon laquelle les vérités les plus précieuses de la foi n'étaient pas révélées aux païens et n'étaient pleinement dévoilées aux fidèles qu'après le baptême. Newman, contrairement aux idées reçues de son temps, en admet l'existence[1024]. On a parfois

---

[1022] Dans la première édition, ce passage se trouvait dans la conclusion, juste avant que Newman ne parle de « notre branche de l'Église » (cf. p. 393 de notre édition). D'où l'idée que Newman regarde l'apostasie papale comme une anomalie pour la raison qu'elle affecte une « branche » de l'unique Église. Nous reviendrons plus loin sur la question des branches.

[1023] Newman écrit en effet en note : « *Vide Dr. Hawkins's original and most conclusive work on Unauthoritative Tradition, which contains in it the key to a number of difficulties which are apt to perplex the theological student* » (*Ar.*, p. 50, note 4).

[1024] La *Disciplina arcani* était une des objections de W.R. Lyall à l'ouvrage : « *I do not pretend to make my opinion the rule – but Mr Newman's notions about tradition appear to me directly adverse to that which Protestant writers of our own church have contended for – according to them a 'secret tradition' is no tradition at all – quod semper, quod ubique, quod ab omnibus, is the very definition of authentic tradition. Mr Newman's views seem to me more favorable to the Romanist writers, than I should like to put forward in the* Theological Library » (*L.D.* III, p. 105). Les premières accusations de romanisme envers les tractariens se profilent déjà.

considéré cette discipline comme une hypothèse historique absurde, reconnaît-il, étant donné le caractère public des Écritures. Mais celles-ci ne contiennent pas la clef de leur propre interprétation, comme il le dit à la suite de Hawkins :

> Dès le début, en fait, la règle a été que l'Église devait enseigner la vérité, puis se référer aux Écritures pour justifier son enseignement. Et dès le début, les hérétiques ont commis l'erreur de négliger le savoir ainsi mis à leur disposition et de s'atteler à une tâche trop ardue pour eux : bâtir un système doctrinal à partir des éléments de vérité épars dans les Écritures (p. 50).

Il existait donc une tradition doctrinale connue de l'Église mais cachée aux païens. Newman en fait alors l'application au problème de la doctrine trinitaire :

> Une fois l'existence du principe démontrée, cela vient à l'appui de la conclusion vers laquelle tendent ces remarques, c'est-à-dire que cela explique pourquoi en plusieurs occasions (peu importe qu'elles aient été fréquentes ou rares, qu'elles aient laissé ou non une trace écrite) les Alexandrins ne soufflèrent mot dans leur enseignement des doctrines mystérieuses du christianisme (p. 52).

Or, des théologiens romains s'appuient sur la reconnaissance d'une tradition doctrinale apostolique secrète pour justifier l'apparition ultérieure de dogmes qui ne se trouvent pas reconnus comme tels, ni dans l'Écriture, ni dans les écrits des Pères. C'est une manière pour eux de contourner la difficulté du canon de Vincent de Lérins d'après lequel le critère de l'apostolicité des doctrines est qu'elles ont été tenues toujours et partout dans l'Église. Bien que Newman ne fasse pas allusion ici à la controverse romaine, il insiste sur le fait que cette discipline de l'arcane ne fut exercée de façon ferme que durant les deux premiers siècles[1025]. Dès lors, nous n'avons aucun accès à des doctrines prétendument apostoliques qui n'auraient pas été définies par les premiers conciles :

> Enfin, la tradition secrète cessa bientôt d'exister, même en théorie. Elle fut délibérément divulguée, et perpétuée sous forme de symboles à mesure que les innovations successives des hérétiques exigeaient qu'elle devînt publique. On peut considérer qu'elle fut mise en pleine lumière dans les credo des premiers conciles, et prit fin de la sorte ; en conséquence, tout ce dont la validité n'a pas été ainsi reconnue, qu'il s'agisse de vues prophétiques ou de commentaires sur les économies passées, est par là-même perdu pour l'Église. Par contre, ce qui fut alors recueilli en temps opportun, grâce à la providence divine, relève encore, en un certain sens, de l'autorité apostolique, et remplit du moins la fonction essentielle des premières traditions, qui est d'interpréter et d'harmoniser les témoignages de l'Écriture (p. 55-56).

De ceci, il résulterait que la doctrine nécessaire pour la communion ecclésiastique, que doit définir l'Église, ne devrait pas dépasser ce qui est établi par les premiers conciles, puisque la « tradition secrète » disparut dès cette époque. Ainsi se trouvent récusés les dogmes non primitifs de la communion romaine imposés comme nécessaires à la communion de l'Église, et en particulier ceux du concile de Trente.

[1025] « Il est d'ailleurs clair que, de toute façon, la *Disciplina arcani* ne pouvait pas être longtemps respectée dans l'Église. Même s'il n'y avait pas eu d'autres fuites, des apostats en auraient dévoilé les doctrines. Il se peut que, parmi les gens de lettres, elle ait été presque totalement abandonnée après Ammonius ; en fait, divers indices semblent désigner la fin du deuxième siècle comme la limite de son strict respect » (*Ar.*, p. 52).

Durant le mouvement d'Oxford, Newman cherchera explicitement à fonder une théorie doctrinale d'après les principes de ces théologiens anglo-catholiques. Et, conformément à ceux-ci, il attaquera autant que possible la position romaine[1026]. Cette apparente confiance envers les théologiens anglicans sera le principe à partir duquel il cherchera à affermir la théorie de la *Via Media*, tandis que la méfiance envers Rome trouvera aussi durant le mouvement des occasions de s'exprimer. Ces deux aspects de son enseignement se révèlent inséparables.

c. Eloges envers l'Église antique de Rome

Nous pouvons donc constater que, pour lui, cette « apostasie papale » n'est pas antérieure au concile de Trente. Rien ne l'oblige dès lors à trouver dans l'Église primitive de Rome la source de ses futures corruptions. Plusieurs affirmations révèlent au contraire une admiration particulière de Newman pour cette Église. Dans la première partie, on trouve ce jugement sans équivoque, au moment où il cherche à rendre compte de l'histoire de l'hérésie sabellienne :

> A la fin du IIe siècle, Praxéas, prêtre d'Ephèse, quitta l'école ci-dessus mentionnée [celle de Noët] pour Rome. En face de la résistance farouche que l'Église romaine primitive avait l'insigne mérite d'opposer à l'hérésie[1027], il se retira en Afrique et, n'ayant pas fondé de secte, fut vite oublié (p. 117).

Ainsi que nous l'avons vu, résister farouchement à l'hérésie est une qualité ecclésiale primordiale aux yeux de Newman[1028]. Un peu plus loin dans le même chapitre, la même Église de Rome se fait remarquer pour son zèle doctrinal et disciplinaire dans le cas de Denys d'Alexandrie, lequel, en voulant s'opposer à l'hérésie sabellienne, fut accusé en retour d'une hérésie contraire, rien moins que la future hérésie arienne :

[1026] L'*Apologia* indique le rapport, durant les années du mouvement, entre sa confiance envers les anglo-catholiques et son anti-romanisme de la façon suivante, qui révèle en même temps combien pourtant cette position paraissait catholique romaine aux yeux de tous à cette époque : « *All the world was astounded at what Froude and I were saying : men said that it was sheer Popery. I answered, 'True, we seem to be making straight for it ; but go on awhile, and you will come to a deep chasm across the path, which makes real approximation impossible.' And I urged in addition, that many Anglican divines had been accused of Popery, yet had died in their Anglicanism ;–now, the ecclesiastical principles which I professed, they had professed also ; and the judgment against Rome which they had formed, I had formed also* » (*Ap.*, p. 55).

[1027] Newman écrit : « *meeting there with that determined resistance which honorably distinguishes the primitive Roman Church in its dealings with heresy* ». Nous traduisons par l'imparfait, « *avait* l'insigne mérite », et non par le passé simple, qui donnerait à penser que Rome n'est louée que ponctuellement, dans ce cas précis d'hérésie, alors que cette affirmation sur Rome semble bien déborder le cadre du sabellianisme. S'il avait visé la seule hérésie sabellienne, Newman aurait écrit : « *with this heresy* » ou « *with the heresy* ».

[1028] On trouve un témoignage clair de l'intransigeance de Newman envers l'hérésie, accompagné d'une justification de cette intransigeance, à la fin de la première partie de l'ouvrage, au terme de la section consacrée à expliquer l'hérésie arienne et ses diverses formes : « Là se trouve la différence entre l'attitude à avoir envers un hérétique isolé et envers un hérétique suffisamment sûr de lui pour rendre publiques les théories nouvelles dont il est l'auteur. Le premier a droit à notre sympathie la plus affectueuse et à tous nos égards. Le second n'a droit à aucune pitié ; il joue le rôle du Tentateur et, dans la mesure où il est dans l'erreur, l'autorité compétente doit le traiter comme s'il était le Malin en personne. En l'épargnant, on fait preuve d'une pitié fausse et dangereuse ; on met en péril des milliers d'âmes et on manque de charité envers lui » (*Ar.*, p. 234-235).

> Pour arbitrer la controverse, on fit appel à l'Église romaine, déjà célèbre pour sa vigilance et son exigence, peut-être excessive, de précision en matière de discipline et de doctrine (p. 126).

On trouve çà et là d'autres indices de la réputation d'orthodoxie de cette Église dans l'Antiquité. Par exemple, Newman mentionne le cas d'une hérésie se réclamant de la tradition secrète de l'Église de Rome et qui révèle, *a contrario*, la réputation d'orthodoxie de ses évêques :

> Encore au début du troisième siècle, les disciples d'Artémas pouvaient dire avec aplomb que leur hérésie était apostolique, et soutenir qu'elle avait été adoptée par tous les évêques de Rome jusque et y compris Victor, dont l'épiscopat s'était achevé peu d'années auparavant (p. 35).

Pourquoi en effet mentionner les évêques de Rome, si ce n'est pour se couvrir de la réputation d'orthodoxie dont ils jouissent ? Durant la crise arienne, l'Église de Rome jouit parfois d'une autorité remarquable dans les conflits. Au sujet du premier exil d'Athanase, après avoir mentionné le soutien des empereurs d'Occident envers la cause de celui-ci, Newman ajoute :

> Athanase obtint un avantage encore plus important : l'appui de l'évêque de Rome, qui jouait le rôle naturel de médiateur entre Alexandrie et Antioche, et jouissait à cette époque d'une influence considérable auprès des Églises d'Occident (p. 285).

Le récit historique montre que l'Église de Rome, « en tant que représentante des Latins » (p. 288), prend assez spontanément la défense d'Athanase et de la foi de Nicée à l'encontre des Empereurs et des ariens d'Orient. En outre, faisant allusion à la lettre de rétractation des ariens Valens et Ursace après le concile de Sardique, Newman signale qu'elle fut envoyée à l'évêque de Rome. Enfin, le retour d'un grand nombre de semi-ariens orientaux à la confession de Nicée, après le concile de Lampsaque en 365, a été officiellement entériné par l'évêque de Rome. Newman explique que le seul moyen pour ces évêques de résister à l'arianisme pur et dur fut de se placer sous le patronage de Valentinien, l'empereur orthodoxe d'Occident. Il ajoute :

> S'apercevant qu'il leur fallait pour cela être en bons termes avec l'Église latine, ils finirent par surmonter leur aversion à l'égard de l'*homoousios* et souscrivirent une formule dont ils avaient été (au moins jusqu'au concile de Constantinople, en 360) des adversaires particulièrement ardents et acharnés. En cette occasion mémorable, qui se situe en 366, cinquante-neuf évêques semi-ariens adhérèrent à l'orthodoxie. Libère, qui s'était ressaisi à Rimini et avait écrit aux Églises d'Orient des lettres en faveur de ces nouveaux convertis, admit leurs délégués dans sa communion (p. 378).

Ces diverses affirmations, cependant, ne fournissent aucune clef au problème de l'hérésie. Il se fait que l'Église de Rome se distinguait par son orthodoxie dans l'Antiquité, mais ce n'est pas nécessairement une raison pour penser qu'il en sera toujours ainsi. Cette Église pouvait jouer alors un rôle de médiation, et se trouvait « à cette époque » jouir d'une influence considérable en Occident. Les circonstances historiques ont pu changer les données du problème depuis lors. Newman était libre de reconnaître les prérogatives particulières de cette Église dans l'Antiquité sans être obligé d'en tirer des conséquences concernant l'Église

moderne. Entre le quatrième siècle et le concile de Trente, il y a en effet une grande distance à franchir[1029].

d. Sainteté et vérité

Newman donne-t-il, à travers l'ouvrage, des raisons à la résistance de l'Église ? Sans en faire une théorie explicite, l'ouvrage sur les ariens en met l'une ou l'autre en lumière. Dans ce qui suit, nous relèverons les deux suivantes : le lien entre sainteté et vérité (et, à l'opposé, entre corruptions morales et doctrinales), non seulement chez les individus, mais aussi et surtout au sein de communions ecclésiales, et l'intervention de la providence divine en certains événements ponctuels.

Nous avons vu que Newman adresse des éloges à l'Église primitive de Rome pour son orthodoxie. Ces éloges n'impliquaient nullement l'idée de l'infaillibilité de cette Église. Sur le plan de l'orthodoxie, en effet, Rome avait une puissante « rivale » en orthodoxie dans l'Antiquité, l'Église d'Alexandrie. On les trouve mentionnées côte à côte, à l'époque précédant le concile de Nicée, dans les querelles relatives à l'arianisme et à la question quarto-décimane :

> Dans l'une et l'autre controverse, Rome, Alexandrie et les Églises qui en dépendent, sont les défenseurs de la tradition catholique, alors que la Palestine, la Syrie et l'Asie mineure sont les bastions de l'opposition. Or ces deux questions sont précisément celles dont vont débattre les Pères de Nicée[1030] (p. 23).

En réalité, le récit newmanien de l'histoire du quatrième siècle place Alexandrie au-dessus de Rome dans le triomphe de l'orthodoxie. S'il est vrai, ainsi qu'on l'a vu plus haut, que l'Église de Rome était spontanément orthodoxe, il a été rendu manifeste par la persécution que l'attachement d'Alexandrie à la vraie foi était supérieur au sien. En tout cas, si la cause de l'orthodoxie avait dû dépendre de la résistance du pape Libère, ou, avant lui, de son légat, Vincent de Capoue, l'Église aurait renié la nécessité de souscrire au symbole de Nicée. Concernant Vincent, Newman explique :

> Parmi les exemples de lâcheté qui se manifestèrent à Arles, aucun ne fut plus lamentable que celui de Vincent de Capoue, l'un des représentants de Libère auprès de l'empereur. En de précédentes occasions, Vincent s'était montré un ardent défenseur de l'orthodoxie (…). En la circonstance présente, Vincent avait la pleine confiance de Libère, qui lui avait confié cette mission délicate parce qu'il se fiait à son énergie comme à son expérience, et qui fut donc profondément peiné par sa capitulation (p. 315).

[1029] Cette remarque sera également d'application pour l'Église romaine du Moyen-Age, d'après l'*Apologia*. Tandis que Newman s'était consacré à l'étude des Pères, Froude avait choisi l'époque médiévale, et cela rejaillit en partie sur Newman : « *Moreover, from Froude I learned to admire the great medieval Pontiffs; and, of course, when I had come to consider the Council of Trent to be the turning-point of the history of Christian Rome, I found myself as free, as I was rejoiced, to speak in their praise* » (*Ap.*, p. 53). Nous verrons plus loin que deux sermons du début de l'année 1835 regardent avec admiration l'Église médiévale.

[1030] Ce parallélisme entre les deux questions pourrait être à l'origine de l'hypothèse – que Newman cherche à corroborer jusqu'à un certain point sans parvenir à conclure décisivement – de l'origine judaïsante de l'arianisme, dont l'école d'Antioche aurait été le vecteur.

Il a déjà été plusieurs fois question de la chute de Libère. Newman ne néglige pas de montrer son courage devant les premières mesures qui lui furent infligées. Puis, soudain, son jugement devient sévère à l'égard de l'évêque de Rome :

> La suite de l'histoire montre que dans la conduite de Libère il se trouvait davantage de sensibilité personnelle et d'indignation excessive que de force d'âme fermement établie. Pour scandaleuse qu'elle fût en elle-même, sa capitulation ultérieure peut cependant servir à illustrer par contraste, puisqu'ils se comportèrent avec plus d'esprit de suite, la détermination silencieuse des autres qui souffrirent comme lui et que nous connaissons moins (p. 319-320).

« Par contraste » avec la chute des éminents occidentaux, apparaît surtout la conduite du « noble prélat égyptien », lequel, à cette époque, avant que ne reprennent les persécutions, renforçait « l'authentique force morale et la réelle sainteté du peuple dont il avait la charge », peuple dont, en particulier, « les jeunes gens envisageaient de se consacrer généreusement à Dieu, ainsi que le recommande saint Paul dans les périodes de persécution » (p. 326-327 ; fr. p. 249). Newman ne manque pas de relever explicitement l'importance décisive d'Athanase pour la cause de la foi de Nicée. La haine des membres du parti eusébien à son égard s'explique précisément pour ce motif, ainsi que l'indique le passage suivant :

> Ils se rendaient bien compte que leurs machinations ne pouvaient avoir aucun succès tant que pourrait se manifester un évêque aussi populaire dans son pays et aussi respecté à l'étranger, qui constituait le lien permettant aux orthodoxes d'Europe et d'Asie de communiquer, qui était le porte-parole de leurs opinions et se montrait un guide et un agent énergique dans leurs délibérations. En outre les circonstances de l'époque avaient conféré une importance fortuite à sa destinée, comme si la cause de l'*homoousios* était providentiellement confiée à sa garde et comme si le triomphe ou la perte de la vérité dépendaient vraiment de son salut ou de sa défaite (p. 309).

Un autre signe du rôle unique d'Alexandrie, aux yeux de Newman, pour la défense des intérêts de l'Église, est cette remarque, déjà citée, concernant le concile convoqué dans cette ville après la mort de Constance :

> L'avènement de Julien fut suivi du rétablissement général des évêques exilés ; et dans la chrétienté tout entière, les regards se tournèrent aussitôt vers Alexandrie. Ses souffrances et son esprit indomptable avaient en effet donné à cette Église le droit de jouer dans le monde catholique le rôle d'arbitre de la doctrine et de garant de la paix (p. 353).

Ce dernier passage est important, car il exprime l'opinion qu'il s'agit d'un mouvement spontané de « la chrétienté entière », et énonce l'idée d'un « droit » à l'arbitrage doctrinal et disciplinaire, et ceci pour rien moins que « le monde catholique ». Qui plus est, ce passage, en parlant des « souffrances » et de « l'esprit indomptable » de l'Église d'Alexandrie, nous met sur la piste de la thèse que Newman oppose implicitement à celle de l'infaillibilité romaine. Il ne s'agit pas pour lui en effet d'opposer un siège infaillible à un autre, comme si ce que l'Église de Rome s'attribuait pour elle-même était en réalité la prérogative de l'Église d'Alexandrie. Aucune Église ne possède une telle prérogative *a priori*. Par contre, il est vrai aussi que, pour lui, la cause de la vérité se trouve traditionnellement mieux défendue par telle Église que par telle autre. A quoi faut-il attribuer ces différences s'il ne faut pas non plus les

attribuer à l'arbitraire du hasard ? La réponse de Newman semble se trouver dans la fidélité d'une Église à poursuivre les objectifs pour lesquels elle a été instituée et à se garder de l'esprit du monde. Voilà le chemin principal de la providence, aux yeux de Newman, voilà l'instrument par lequel la vérité doctrinale est maintenue dans sa pureté apostolique : la sainteté des individus et des Églises. A l'inverse, ce sont des corruptions morales et spirituelles qui engendrent les corruptions doctrinales. En d'autres termes, la sainteté et l'orthodoxie font cause commune, tiennent ou tombent ensemble.

Au début de la partie historique, lorsqu'il avait indiqué que, après le concile de Nicée, le mal de l'hérésie était retombé sur l'Église, Newman ajoutait une remarque générale qui s'apparentait à cette idée :

> S'il en fut expulsé, ce n'est que grâce aux prières et aux jeûnes inlassables des croyants opprimés, à leurs efforts et à leurs souffrances (p. 266).

Les chapitres de la première partie, consacrés aux origines de l'hérésie arienne, mettent en lumière qu'il s'agit pour Newman d'un principe général de la providence. Cette conviction semble lui avoir permis de résister à l'opinion alors dominante à Oxford sur l'origine de l'arianisme et de refuser d'admettre sans preuve solide l'idée qu'une Église aussi prestigieuse qu'Alexandrie pour son zèle apostolique et la sainteté de ses représentants ait pu être à l'origine d'une hérésie aussi détestable[1031]. Dans le chapitre qui lui est consacrée, Newman présente cette Église et ses principes d'enseignement en des termes qui trahissent souvent une admiration presque sans bornes. Dès l'ouverture, il écrit :

> L'Église d'Alexandrie mérite d'être appelée l'Église missionnaire et polémique des premiers siècles. Située au cœur du monde accessible et aux confins de la chrétienté, dans une cité qui était à la fois une métropole commerciale et un des foyers les plus réputés de la philosophie grecque et de la philosophie juive, elle avait à sa disposition, en particulière abondance, les matériaux et les instruments propres au développement de la ferveur chrétienne. Son école catéchétique, fondée, dit-on, par l'évangéliste lui-même, servait de modèle aux autres Églises, tant on y préparait avec zèle et rigueur les candidats au baptême ; à ceci s'ajoutaient d'autres institutions vouées aux débats intellectuels, ayant pour fonction l'analyse minutieuse des doctrines révélées dans les Écritures, et l'entraînement à l'argumentation et à la discussion (p. 41).

Plus loin, après avoir décrit en particulier la discipline de l'arcane, il expose les principes de la méthode allégorique et mentionne ses dangers potentiels, puis donne un premier jugement sur les maîtres alexandrins :

> Dans la mesure, donc, où les Pères d'Alexandrie possédaient ce don singulier (et Origène offre assurément les marques d'une haute dignité morale), dans la mesure où ils n'étaient pas mus par les caprices d'une imagination présomptueuse, mais brûlaient de cette foi vive qui, voyant Dieu en toutes choses, ne cesse d'agir et de souffrir pour sa gloire et, sans renoncer à la contemplation de sa gloire suprême, obéit à la lettre au moindre de ses

[1031] « A l'époque on tenait pour paradoxal à Oxford de chercher à Antioche l'origine d'une hérésie qui doit son nom à un prêtre d'Alexandrie et dont Mosheim avait décrété que c'était un des nombreux exemples de la pénétration des idées néo-platoniciennes dans l'Église chrétienne » (introduction de la note 1 de l'appendice, *Ar.*, p. 403).

> commandements – dans cette mesure, dis-je – nous ne devons pas simplement les excuser, mais les placer bien haut au-dessus de la foule de ceux qui les critiquent si aisément (p. 63-64).

Au terme de ce chapitre, il ajoute une remarque qui indique explicitement l'incompatibilité à ses yeux de cet état d'esprit avec l'hérésie arienne :

> Qui plus est, leurs œuvres révèlent un tempérament religieux d'une telle hauteur que cela suffirait à persuader tout chercheur chrétien qu'ils se seraient bien gardés des blasphèmes et des sarcasmes froidement décochés par Arius au siècle suivant contre l'auguste majesté de son Sauveur.
> Origène en particulier, cet homme au cœur fort, dont les spéculations effrénées sur d'autres points de doctrine lui ont valu mille accusations cruelles et injustes qui entachent sa renommée, témoigne avec vigueur, par toute une vie consacrée au service de Dieu, qu'il n'avait rien à voir avec l'esprit glacial d'argutie, l'ambition impérieuse, et l'absence de scrupule qui sont les marques historiques du parti hérétique (p. 97).

Plusieurs passages de l'ouvrage tendent à disculper les Alexandrins de l'idée que leur langage aurait favorisé l'hérésie. En particulier, l'esprit dans lequel les spéculations d'Origène ont été menées, et qui s'apparentent parfois aux méthodes sophistiques, est clairement distingué d'un esprit mondain, dont les conséquences furent plus funestes pour l'orthodoxie. Newman explique en effet :

> Athanase laisse entendre qu'Origène et Théognoste proclamaient, certes, la doctrine orthodoxe dans leurs écrits théologiques, mais qu'ils y discutaient néanmoins certains principes hérétiques en guise d'entraînement à la controverse et qu'à cette occasion ils en prenaient plus ou moins la défense. La peine qu'il prend pour expliquer ceci prouve bien que l'erreur se trouvait ainsi accidentellement encouragée. Par contre le danger était bien plus grand lorsque des hommes dénués de sérieux et d'ardeur spirituelle se livraient à ce genre de débats théologiques sans véritable but religieux, comme s'il s'agissait de simples exercices d'adresse ou de divertissements littéraires ; ils ne se souciaient ni du tort causé à la simplicité de la morale chrétienne, ni du fâcheux encouragement ainsi apporté à des raisonnements fallacieux et à des points de vue sceptiques (p. 32).

S'il en est ainsi, on ne s'étonnera pas que Newman recherche les causes profondes de l'arianisme dans un tempérament contraire à la sainteté chrétienne. C'est dans l'Église d'Antioche et son école de théologie qu'il estime découvrir celui-ci. Voici ce qu'il dit, dès les premières pages de l'ouvrage, concernant cette Église :

> Cette Église ancienne et renommée se fait cependant tristement remarquer au milieu du [troisième] siècle en cédant à l'esprit de l'Antéchrist de façon si évidente qu'elle réalisa presque à la lettre la prophétie de l'apôtre dans sa seconde Épître aux Thessaloniciens (p. 3).

Le premier signe de cet esprit anti-chrétien est la personne de Paul de Samosate, telle qu'elle est décrite par le concile qui l'a condamné en 272 :

> La rapacité, l'arrogance, le goût vulgaire pour l'ostentation et la popularité, l'extraordinaire mépris du sacré, la débauche dont l'accuse ce document ne peuvent qu'entacher l'image d'une Église et d'un clergé qui, après l'avoir élu, le tolérèrent si longtemps (p. 4).

Un peu plus loin, le rapport est établi, non seulement entre l'immoralité de Paul de Samosate et celle de l'Église d'Antioche comme telle, mais aussi entre cette corruption morale et l'hérésie qui en procède :

> Jusqu'ici, j'ai attribué à des individus la responsabilité de l'apostasie sur laquelle nous nous pencherons dans les chapitres suivants ; mais il y a des raisons de craindre que des hommes tels que Paul aient été de simples symptômes de la corruption de l'Église. L'histoire de cette époque apporte en effet la preuve suffisante de la luxure qui régnait à Antioche, et il va sans dire qu'une foi sans chaleur est la conséquence immanquable du relâchement des mœurs (p. 9).

Ajoutant que cette conséquence est une « considération trop évidente pour requérir de s'y attarder » (*Ibid.*), Newman procède alors à l'examen de la forme particulière de corruption qu'il discerne à Antioche, à savoir le judaïsme. La nation juive était alors ouvertement patronnée par la reine Zénobie, protectrice de Paul de Samosate (exemple précurseur, sans doute, des malheurs qui surviendront à l'Église lorsque le pouvoir civil se mêlera plus généralement de ses affaires). Plus loin encore, il revient sur ce rapport entre sainteté et doctrine, se demandant jusqu'à quel point l'observance du rituel juif, à la mode chez les chrétiens d'Antioche, n'a pas été la cause d'un manque d'égard envers la personne du Christ et le mystère trinitaire. On retrouve la même connexion entre la morale et la doctrine :

> Lorsque l'âme et la morale d'un peuple sont profondément avilies, diverses formes d'erreurs doctrinales surgissent de façon quasi spontanée et se propagent rapidement. Du fait qu'il prônait une soumission teintée de superstition et même d'idolâtrie aux simples hasards de la vie quotidienne, et flattait les penchants les moins raffinés de la nature humaine, le judaïsme rendait les esprits inaptes à apprécier les mystères graves et austères, les promesses immenses mais imprécises et les sanctions lointaines qui caractérisaient la foi catholique ; celle-ci paraissait aux imaginations dépravées aussi froide, aussi rébarbative qu'avait paru la doctrine de l'unité divine et de la foi implicite en un Dieu invisible aux esprits des premiers Israélites (p. 18).

L'idée que des Églises particulières comme telles peuvent se trouver gagnées par des corruptions morales généralisées, et que le judaïsme, en particulier, corrompt le principe chrétien, trouve illustration aussi dans le traitement que Newman réserve aux Églises d'Asie. Remarquable est en effet son idée que les Églises d'Asie étaient toujours imprégnées au troisième siècle de l'esprit judaïsant dont Paul les accusait dans la lettre aux Galates. Après avoir mentionné les qualités morales d'austérité et de gravité qui les distinguaient, d'après l'historien antique de l'Église, Socrate, Newman indique leurs défauts propres :

> Cependant, les qualités parfaites que suggère cette description se trouvaient ternies par l'amour de la singularité, par l'esprit d'insubordination et de séparatisme, par l'attristant orgueil spirituel dont témoigne leur histoire. L'Épître de saint Paul nous offre le premier exemple de cet état d'esprit fort peu chrétien qui se manifeste dans la conduite des Galates. Ne se satisfaisant pas de la stricte doctrine évangélique, ils aspirèrent à un système plus noble et plus profitable que celui que leur prêchait l'apôtre. Ce qu'avaient été les Galates du premier siècle, Montan et Novatien le furent à leur tour au second et au troisième siècles : ils instituèrent tous deux une discipline rude et arrogante, ils étaient tous deux originaires de la contrée en question et ils y rencontrèrent un succès exceptionnel bien que le schisme de Novatien eût pris corps à Rome, où il était prêtre (p. 16).

Il donne encore l'un ou l'autre indice des causes de ce phénomène, puis conclut :

> Il nous est permis de supposer que l'esprit pervers fustigé par saint Paul dans son Épître, et dont nous avons retrouvé les traces chez les montanistes et les novatiens, persista secrètement dans ces régions sous l'aspect judaïsant de ses débuts, pour réapparaître

> quelques années plus tard au grand jour de l'histoire de l'Église par suite de circonstances fortuites (p. 17).

Ces diverses remarques suffisent à manifester pourquoi, d'après Newman, il se fait que certaines Églises préservent mieux l'orthodoxie que d'autres. On y trouve en effet l'idée qu'un esprit demeure en telle ou telle Église de façon latente. L'hérésie ne peut envahir une Église particulière que par suite d'une longue connivence de cette Église avec l'esprit du monde. Le principe dogmatique dépend du principe spirituel. Le scandale de l'hérésie ne peut survenir à une branche de l'Église apostolique que par suite d'un consentement durable et grave à des principes de vie contraires à l'Evangile.

Si ces remarques sont correctes, elles rejaillissent inévitablement sur le problème des corruptions romaines. S'il est vrai, comme nous l'avons vu plus haut, que rien ne permet d'établir un lien entre l'Église romaine antique et les corruptions ultérieures, le rapport dans la pensée de Newman entre corruptions spirituelle et doctrinale laisse entendre ce qui serait dans sa pensée le plus probable : « l'apostasie papale » du concile de Trente suppose de graves corruptions spirituelles et morales antérieures, et sans doute toujours opérantes, dans l'Église de Rome. Peut-être d'ailleurs est-ce là la portée d'une affirmation apparemment anodine sur l'Église de Rome, elle aussi supprimée de l'édition ultérieure, et qui était placée au moment où Newman cherchait à caractériser la place du judaïsme dans le monde chrétien du troisième siècle :

> En offrant donc l'aspect d'une religion suffisamment juste dans ses principaux articles de foi pour satisfaire la raison, tout en se montrant complaisante à l'égard de la nature charnelle de l'homme, le judaïsme tenait dans le monde chrétien la place qu'y occupe depuis une forme corrompue du christianisme lui-même (p. 474).

Par cette description sommaire du judaïsme, Newman révèle ce qu'il pense du catholicisme romain moderne. Il lui reproche sa complaisance à l'égard des tendances charnelles de l'homme[1032]. Peut-être y pressent-il la cause à long terme des corruptions doctrinales dont les auteurs anglicans accusent l'Église de Rome. Concernant ces dernières corruptions, dont il ne dit rien de concret, on peut constater que, pour lui, en tout cas, Rome ne semble pas avoir perdu les « principaux articles » de la foi chrétienne.

On peut illustrer ceci par le cas des semi-ariens. Nous avons déjà vu le retour d'un certain nombre d'entre eux à la foi de Nicée, alors que les autres ont dévié vers l'hérésie pneumatomaque. Or, ce n'est pas, semble-t-il, forcer la pensée de Newman que de voir, dans le retour des premiers, une conséquence ultime du sérieux de leur profession, comme si, tôt ou tard, il devait conduire à l'orthodoxie. Newman les distingue du parti eusébien, en effet, sur la base de l'admission authentique d'un credo, le symbole homéousien, et d'un sérieux authentiquement évangélique. Après avoir tenté d'expliquer comment ce parti a pu naître du

[1032] Nous en avions trouvé un exemple dans un sermon de l'époque sur la liturgie, dans le fait que le prêtre romain est dit opérer le salut des fidèles à leur place.

sein du parti arien où il était caché, puis avoir exposé leur credo, il décrit leurs personnalités en termes généraux :

> Les hommes valaient pourtant mieux que leur doctrine ; et l'on peut discerner avec satisfaction dans l'impiété et la mondanité du parti hérétique les éléments d'un esprit plus pur, qui peu à peu se fit jour et réussit à se dégager de la masse corrompue dans laquelle il se trouvait enfoui. Même si on les distingue ainsi de leurs alliés politiques, les semi-ariens se présentent au mieux comme un parti composite ; et pourtant ils apparaissent comme des saints et des martyrs en comparaison des eusébiens. Certains d'entre eux furent effectivement reconnus comme tels par les catholiques des époques suivantes (…). Dans l'ensemble, ces hommes menèrent une vie décente et exemplaire, ils soutinrent leurs opinions avec sincérité, et la conduite dont ils firent preuve leur donna même certains droits au titre de saints, ce qui les distingue des véritables eusébiens, qui se montrèrent attachés autant que l'époque le permettait aux manières et aux principes du monde (p. 299-300).

Le thème de la sainteté manifeste la continuité entre cet enseignement et sa prédication antérieure. Il annonce aussi un des aspects les plus caractéristiques du mouvement d'Oxford, auquel contribueront puissamment la prédication à *Saint Mary's* et les sermons publiés, ainsi que les récits patristiques. Newman et Froude se démarquaient expressément d'une théologie *high and dry*, ou d'une orthodoxie aux deux bouteilles. La nouvelle Réforme que prônera le mouvement d'Oxford sera d'abord une réforme spirituelle, un appel à la sainteté « sans laquelle personne ne verra le Seigneur ».

Enfin, il reste à voir sur quels fondements philosophiques s'appuie cette idée d'un rapport entre sainteté et vérité, dont les exemples ci-dessus sont une illustration.

e. Raison fondamentale du lien entre sainteté et vérité

Au début de la section sur les eusébiens, Newman manifeste un étonnement devant leur acharnement à combattre la formule de Nicée, alors même que l'histoire indique leur peu de scrupule à signer tantôt l'une, tantôt l'autre formule. Comme première explication, il fait valoir le goût de poursuivre un combat commencé entre plusieurs partis. Il propose ensuite une autre explication : « il existe quelque chose dans les mystères religieux qui répugne toujours aux esprits séculiers ». Il en explique ensuite la raison fondamentale :

> Le merveilleux, qui de toute façon ne peut manquer de mettre la raison dans l'embarras et d'être pour elle une source d'agacement et de dépit, devient proprement insupportable lorsqu'il se manifeste dans les sujets sacrés. (…) Ce qui réclame l'attention tout en refusant de satisfaire la curiosité, vient se placer au-dessus de l'esprit humain, imprime sur lui la pensée du Dieu éternel, impose la nécessité de l'obéissance pour elle-même. Et ainsi, il joue à l'égard des êtres orgueilleux et dénués de respect religieux le même rôle que la conscience du péché à l'égard du pécheur : celui d'un spectre qui hante le champ de leurs investigations intellectuelles et réussit à en entamer la présomption. A travers tous leurs revirements, les eusébiens restent au moins conséquents dans cette attitude, c'est-à-dire dans leur haine du mystère sacré (p. 272).

Ainsi, le mystère trinitaire, par le fait même qu'il ne se laisse pas maîtriser par la raison, constitue un rappel de la présence impérative du Dieu éternel à qui l'on doit crainte et

obéissance. Au contraire de l'homme séculier, le chrétien zélé trouve sa joie dans l'expression du mystère :

> Il est vrai que si un sujet nous est cher, ses singularités mêmes et ses obscurités occasionnelles ne nous le font aimer que davantage. Nous aspirons à vénérer ce que nous aimons déjà, et nous recherchons ce qui peut être vénérable dans ses aspects qui dépassent notre intelligence et notre imagination. Nous devrions donc éprouver une pieuse reconnaissance à la considération de la manière combien pratique selon laquelle la vérité nous a été révélée dans les Écritures, de manière à la fois à humilier et à vaincre, tout en apportant la consolation à ceux qui l'aiment vraiment (p. 273).

Et d'ajouter, un peu plus loin : « une piètre considération des grâces de l'Evangile conduit à concevoir celui qui les a instituées d'une manière qui ne lui rend pas justice » (p. 273).

f. L'orthodoxie, principe de sainteté

Jusqu'ici, nous avons manifesté le lien chez Newman entre sainteté et orthodoxie dans un sens seulement, à savoir que la sainteté est garante de l'orthodoxie et y conduit. Dans l'esprit de Newman, l'inverse est vrai aussi. L'orthodoxie n'est pas seulement la conséquence, mais devient à son tour la condition d'un état d'esprit religieux conforme à l'Evangile. Newman n'établit pas cette thèse sur le plan historique, mais seulement d'un point de vue fondamental. Il développe ceci dans une partie de l'ouvrage intitulée : « Selon quel principe sont conçues et imposées les formules de foi ». Il s'intéresse en effet au rôle positif des formulaires de foi pour le principe religieux :

> A mesure que l'esprit se cultive et se développe, il cherche spontanément à analyser la vision qui touche le cœur et l'objet sur lequel elle se concentre ; il n'a de cesse qu'il ne soit parvenu à décrire tant bien que mal ce qui a toujours constitué le fondement de ses sentiments et de sa soumission (…). Du fait que l'objet de la vénération religieuse est invisible et différent de tout ce qui est visible, la raison ne peut le représenter qu'en faisant appel aux notions fournies par l'expérience vécue (p. 144).

Newman indique de la sorte le caractère inévitable pour l'intelligence du recours aux notions. Dans la suite, il touche à la raison pour laquelle, à ses yeux, l'orthodoxie ou l'hérésie, expressions notionnelles, ne sont pas neutres sur le plan spirituel, en tant qu'elles rejaillissent sur le principe religieux et moral :

> Il faut que ces notions, bien qu'inadaptées, soient appliquées correctement à cet objet, sinon elles réagissent sur les sentiments et dénaturent le principe religieux. On en a l'illustration dans le cas des païens qui, pour faire de leur notion instinctive de la divinité un objet de réflexion, créèrent de fausses images mentales qui, en définitive, leur fournirent un modèle et une justification pour leur comportement immoral (p. 144-145).

Un peu plus loin, Newman relève explicitement le rôle positif du dogme de la Trinité de ce point de vue :

> L'expression intellectuelle de la vérité théologique ne se contente pas d'éliminer l'hérésie ; elle apporte aussi un soutien direct à la pratique du culte et de l'obéissance religieuse. Elle raffermit et stimule l'esprit chrétien de la même façon que la connaissance du Dieu unique soulage et éclaire la conscience inquiète du païen religieux (p. 146).

On trouve dans un autre passage une formule semblable : « Quelle raison y a-t-il de supposer que la révélation s'adresse à l'intelligence, sauf dans la mesure où l'intelligence est nécessaire pour que la doctrine parvienne au cœur et y demeure ? » (p. 221).

De cette manière se trouve justifiée l'importance des formulaires de foi pour la vie spirituelle du chrétien. Pourrait-on dès lors tirer de tout ceci un test doctrinal, à savoir que l'état corrompu de la vie spirituelle et morale d'un peuple chrétien pourrait être l'indice que son credo est corrompu ? Newman ne va pas jusque là, mais l'idée n'en est pas exclue pour autant.

En conclusion de cette section, on peut dire que pour Newman, il y a une connexion générale entre esprit du monde et hérésie. Il le voit historiquement dans la mesure où l'hérésie lui semble avoir été promue et défendue par des personnes, des groupes ou même des Églises manifestant des principes religieux contraires à ceux recommandés par l'Écriture. L'histoire révèle la tendance du vice à l'hérésie. La tendance, aussi, de la sainteté à l'orthodoxie. Il confirme ce phénomène historique d'un point de vue philosophique, lorsqu'il manifeste le rapport entre l'amour de Dieu et la vénération du mystère, et lorsqu'il met en valeur la capacité de l'expression orthodoxe du mystère à assister et fortifier le principe religieux. Ainsi, l'accueil intellectuel du mystère trinitaire est à la fois le signe d'un état d'esprit évangélique et le moyen de le fortifier. Pour Newman, les causes de l'hérésie et de l'orthodoxie n'ont rien de superficiel, mais s'enracinent dans de profondes lois spirituelles et morales à l'œuvre chez les individus comme au sein des Églises.

g. L'action de la providence dans l'histoire

A côté de ces causes profondes, le récit que fait Newman du quatrième siècle manifeste aussi certaines interventions providentielles. La manière dont il fait de l'histoire s'apparente, sobrement mais réellement, à l'histoire biblique, celle de l'alliance entre un peuple (ici l'Église) et le Dieu vivant, fidèle à ses promesses. L'intervention providentielle se fait avant tout reconnaître, comme aux temps bibliques, par l'envoi de sauveurs. Cette idée apparaît dans le dernier paragraphe de l'ouvrage. Après avoir mentionné les périls dont est menacée la branche anglaise de l'Église, Newman conclut l'ensemble du livre par la phrase suivante :

> Enfin, nous pouvons nous reposer sur l'assurance que si la main de Satan s'abat un jour sur nous, nous nous verrons donner en temps voulu un Athanase et un Basile, qui briseront les liens de l'Oppresseur et rendront aux captifs leur liberté (p. 394).

Pour Newman, la manifestation la plus remarquable de l'intervention de la providence divine au quatrième siècle pour la préservation de la vraie foi n'est certes pas l'infaillibilité romaine, mais la présence dans l'Église de quelques rares défenseurs intrépides de la foi, prêts à souffrir et à mourir pour elle. Or, dans l'ensemble du récit, il n'y a que peu d'évêques qui échappent au reproche d'avoir capitulé devant les manœuvres adverses : Athanase, bien sûr,

comme on l'a déjà montré, concernant lequel on ne trouve pas la moindre critique[1033], Basile de Césarée, bien qu'il ait commencé son parcours dans l'univers semi-arien. Quant à Grégoire de Nazianze, sa fermeté n'était peut-être pas égale à son humilité, dira Newman concernant son attitude à Constantinople. Il faut bien sûr ajouter à ces grands noms tous ceux qui, en Orient, furent bannis ou exécutés pour leur attachement à la vraie foi.

D'autre part, la providence se manifeste dans l'histoire sous la forme d'interventions extraordinaires, *in extremis*, tantôt en faveur du défenseur de la foi, tantôt à l'encontre de ses ennemis. Nous avons déjà relevé l'opinion de Newman selon laquelle la cause de l'orthodoxie s'est comme identifiée au destin d'Athanase, au point que le refus de l'*homoousios* et la condamnation d'Athanase étaient pour les ariens deux causes indissociables. Or, il est remarquable que jamais les eusébiens ne sont parvenus, ni à le fléchir, ni à l'éliminer. En particulier lorsque, vers la fin du règne de Constance, ils avaient obtenu de l'ensemble de la chrétienté un désaveu d'Athanase leur permettant de s'en prendre « légalement » au champion de la foi de Nicée, Athanase leur échappe miraculeusement. Du moins, s'il ne le dit pas explicitement, c'est l'impression que Newman laisse sur l'esprit de son lecteur, car il se contente de citer, sans les commenter, deux lettres concernant l'irruption nocturne des troupes du duc d'Egypte dans l'église d'Athanase. D'après le récit de ce dernier, ils étaient plus de cinq mille hommes. Il explique qu'au moment où le général pénétra avec ses hommes dans l'église, lui-même, Athanase, ordonna que l'on dise une prière avant que chaque fidèle rentre chez soi. Il poursuit :

> Mais au moment où la plupart étaient déjà sortis et où le reste suivait, les moines et certains membres du clergé qui se trouvaient à proximité de moi montèrent les marches en courant et m'entraînèrent. C'est ainsi, j'en atteste la vérité, alors que les soldats avaient investi le chœur et contrôlaient toute l'église, que je traversai leurs rangs, sous la conduite et la protection du Seigneur, et que je réussis à m'enfuir sans être vu (p. 330).

Quant à la seconde lettre, il s'agit de la protestation officielle de l'Église d'Alexandrie. Elle contraste avec le récit d'Athanase, non seulement quant au sort réservé à ses fidèles, car elle mentionne meurtres et outrages, mais aussi quant à l'état dans lequel celui-ci échappa. On perçoit cependant le même étonnement quant à sa fuite :

> Entraîné de force et presque mis en pièces, il perdit connaissance et on le crut mort. Nous ignorons comment il a pu échapper aux soldats, car ceux-ci étaient résolus à le tuer (p. 331).

[1033] « *It is this union of opposite excellences, firmness with discrimination and discretion, which is the characteristic praise of Athanasius : as well as of several of his predecessors (…) when we look around at the other more conspicuous champions of orthodoxy of his time, much as we must revere and bless their memory, yet as regards this maturity and completeness of character, they are far inferior to Athanasius* » (*Ar.*, p. 356-357). Après avoir relevé certains défauts des trois confesseurs latins de l'orthodoxie que sont Hilaire de Poitiers, Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari, il ajoute : « *From these deficiencies of character Athanasius was exempt ; and on the occasion which has given rise to these remarks, he had especial need of the combination of gifts, which has made his name immortal to the Church* » (*Ar.*, p. 357).

Newman est plus explicite concernant un autre événement extraordinaire, celui de la mort d'Arius. Il y voit indiscutablement un signe de la providence destiné à attester de la fausseté et de la gravité de l'hérésie. Les ariens avaient obtenu l'exil d'Athanase, mais n'étaient pas parvenus à réintroduire Arius à Alexandrie où le peuple chrétien s'était farouchement opposé à cette tentative. Ils résolurent ensuite de l'imposer de force à l'Église de Constantinople. Les circonstances suivantes contribuent à donner au lecteur le sentiment qu'il y eut un châtiment divin dans la mort d'Arius. Ainsi, avant de ratifier son envoi à Constantinople, Constantin demanda une dernière fois à Arius d'attester son orthodoxie en faisant observer « avec une inquiétude et un sérieux bien au-dessus de son caractère habituel que si les paroles d'Arius n'étaient pas à double sens, il avait alors prêté serment de façon satisfaisante ; sinon, Dieu exercerait sa vengeance » (p. 268 ; fr. p. 207). Newman mentionne ensuite les sept jours de jeûne et de prière de l'Église de Constantinople, de son évêque, Alexandre, et de son peuple. Il ajoute :

> Après avoir vainement essayé d'ébranler la résolution de l'empereur, Alexandre eut recours à la forme d'anathème la plus grave et la plus exceptionnelle que permît l'Église ; puis, en larmes, il supplia le Protecteur divin de celle-ci de l'arracher à ce monde, ou bien d'en extirper Arius, l'instrument des malheurs spirituels dont la durée et l'étendue affligeaient la chrétienté (p. 269).

Il relate ensuite la mort soudaine et inexplicable d'Arius au moment où il parcourait avec ostentation les rues de la ville avec ses partisans. Il donne sa propre opinion qu'il s'agit là d'une de ces « manifestations remarquables du pouvoir de la divine providence » (p. 269), puis conclut le chapitre sur une citation d'Athanase qui en donne le sens :

> Le Seigneur lui-même, ayant à juger entre la prière d'Alexandre et les menaces des eusébiens, a prononcé en l'occurrence sa sentence contre l'hérésie arienne ; il a montré que celle-ci était indigne de la communion de l'Église et il a signifié à tous que malgré l'appui qu'elle peut recevoir de l'empereur et de l'ensemble des hommes, l'Église, elle, ne l'en condamne pas moins (p. 270).

On le voit, Newman, dans ces deux cas, n'a plus l'intention de traiter à la légère l'opinion des Pères concernant l'occurrence d'interventions divines dans l'histoire de l'Église, alors que, quelques années auparavant, il les estimait peu crédibles. Une explication plausible à ce changement nous est donnée dans cette citation d'Athanase. En découvrant le contexte historique réel dans lequel se sont produits ces événements, Newman semble percevoir que, contrairement à ce qu'il pensait, il peut y avoir, même après la première promulgation de l'Evangile, des circonstances telles qu'un miracle peut ne pas être superflu. L'Evangile a beau avoir été offert au monde une fois pour toutes, il n'en reste pas moins vrai que, historiquement, la vraie foi a été cruellement menacée. Attester de la vraie foi dans des

circonstances telles que celles de la crise arienne ne semble pas, dès lors, un objet indigne du Créateur[1034].

Même si Newman ne le déclare pas explicitement, il est aisé de voir par conséquent dans la mort de Constance un événement providentiel. Elle survient peu après que les membres du parti eusébien eurent imposé à l'Église d'Orient et d'Occident la signature de la condamnation d'Athanase et d'un credo semi-arien. Plus tard, Newman dira de cet événement, dans une note ajoutée :

> Lorsque l'empereur était monté sur le trône, ce n'était guère qu'un enfant ; et au moment de sa mort, il n'avait que quarante-quatre ans. Dans des conditions normales, il aurait peut-être régné assez longtemps pour permettre l'extinction (du point de vue humain) de l'orthodoxie (p. 352, note 8).

On ne peut pas attribuer à un auteur une opinion qui ne se manifeste qu'ultérieurement dans ses écrits sans indice qu'il la tenait déjà. Or, du point de vue narratif, il est difficile pour le lecteur de ne pas ressentir dans cette mort le tournant de l'histoire de l'arianisme au sein de l'Église. On peut remarquer en effet qu'elle est mentionnée tout à la fin du quatrième chapitre, après le récit des conciles de Rimini et de Séleucie, en signalant une accentuation des opinions ariennes chez l'empereur :

> L'empereur mourut à la fin de 361, après avoir manifesté par ses dernières actions un rapprochement supplémentaire avec la pure hérésie d'Arius. Lors d'un concile rassemblé à Antioche au cours de la même année, il approuva la doctrine anoméenne sous sa forme la plus révoltante ; et peu de temps avant sa mort, comme cela a déjà été précisé, il reçut le sacrement du baptême des mains d'Euzoïus, qui n'était pas moins que l'ami personnel d'Arius et son compagnon de la première heure (p. 352).

Tels sont les derniers mots du chapitre. Et le chapitre suivant s'ouvre sur l'avènement de Julien et la convocation conséquente du concile d'Alexandrie, lequel apparaît comme l'inauguration d'une ère nouvelle qui, malgré de nouvelles difficultés et persécutions, aboutira à l'élimination finale de l'arianisme du sein de l'Église.

Newman semble donc croire à des interventions spéciales de la providence en plus de certaines lois générales de l'économie spirituelle. Cette idée semble encore ressortir de la remarque suivante sur la fin du parti semi-arien, qui se situe après la réconciliation de cinquante-neuf évêques avec la communion orthodoxe et la prévision d'un concile plus général à Tarse, comme pour rendre raison du fait qu'il ne fut pas convoqué :

> Mais assez avait été fait, comme il semblerait, dans le cours extérieur des événements, pour unir les éléments dispersés de l'Église : lorsque cet objectif se trouva sur le point d'être atteint, la loi habituelle de la providence divine intervint (*the usual law of Divine providence intervened*) pour laisser la poursuite de l'union comme une tâche et une épreuve pour les chrétiens individuellement (p. 378).

[1034] On se souvient d'ailleurs que, dans son article sur les miracles, Newman avait manifesté une hésitation à cet égard dans son appréciation du miracle des confesseurs athanasiens ayant eu la langue coupée.

Quelle que soit l'interprétation de ce passage, il implique une intervention de la providence divine dans les événements de l'Église, soit déjà dans le retour des semi-ariens à l'orthodoxie (si la formule « assez avait été fait » doit être interprétée comme un passif divin), soit pour empêcher un projet d'unification de l'Église selon des critères humains.

Ainsi, Newman estime que l'accomplissement de la promesse du Christ pour son Église est bien illustrée dans l'histoire ecclésiastique de l'arianisme. Il estime que les instruments de la providence sont les quelques hommes qui ont fait preuve de courage dans leur lutte pour préserver l'orthodoxie. Pour lui, l'histoire des quatre premiers siècles ne corrobore pas la thèse romaine. C'est l'Église d'Alexandrie surtout, parce qu'elle a toujours fait preuve d'un sens apostolique et été soutenue par des hommes excellents, qui a eu le mérite principal, par ses souffrances, dans la résistance à l'hérésie, alors que l'évêque de Rome lui-même, s'il n'a pas abjuré l'orthodoxie, a cependant donné des gages à l'hérésie et signé la condamnation d'Athanase. De manière générale, l'hérésie fut soutenue par des gens dénués de scrupules, utilisant tantôt la ruse, tantôt la force, tandis que l'orthodoxie fut défendue par des hommes dont la sainteté se révéla à la mesure des persécutions qu'ils ont endurées. Par ailleurs, à l'un ou l'autre moment critique, certains événements providentiels (au sens plus ou moins fort du terme) sont venus en aide à l'Église dans cette lutte.

Cette dimension de l'ecclésiologie, durant le mouvement d'Oxford, se déploiera à travers les esquisses patristiques, à travers lesquelles il présente l'*ethos* de l'Église primitive[1035]. L'évolution de la pensée de Newman sur les miracles l'amènera, en outre, à estimer que nous pouvons, en fonction du témoignage historique, nous rapporter à eux selon des degrés divers de probabilité[1036].

4. La communion ecclésiastique

La question des frontières de l'Église catholique, ou encore des limites de la communion ecclésiastique, est inévitable, étant donné le problème ecclésiologique qui a conduit cette enquête, à savoir celui de l'hérésie intra-ecclésiale. Si l'hérésie n'est un problème théologique que dans la mesure où elle règne « au sein de l'enceinte sacrée », cette enceinte doit pouvoir être définie. La simple affirmation selon laquelle, après le concile de Constantinople, « l'arianisme ne constitua plus qu'une secte, en dehors de l'Église catholique » (p. 392 ; fr. p.

[1035] Entre octobre 1833 et mai 1837, Newman rédige, pour le *British Magazine*, vingt articles intitulés « *Letters on the Church of the Fathers* », qui sont comme de petites tranches de vie de l'Église primitive, permettant de communiquer l'un ou l'autre aspect de ses principes afin de les réveiller chez ceux qui les lisent.

[1036] Sa pensée définitive sur ce sujet sera développée dans un long essai sur les miracles des premiers siècles, paru en 1842 en préface d'une traduction de l'histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury (cf. *Mir.*, p. 97-393).

294), implique en effet l'idée qu'il existe certains critères permettant de discerner entre l'intra et l'extra-ecclésial.

Jusqu'ici, dans la prédication sur le devoir d'unité en particulier (fin 1829), Newman avait surtout donné deux critères de l'unité de l'Église, le baptême et le ministère au sein de la succession apostolique[1037]. Si le baptême admettait dans l'Église, se séparer des ministres successeurs des Apôtres pour rejoindre une secte, c'était se couper de la communion de l'Église. Dans le sermon 157, de novembre 1826, Newman avait utilisé l'expression de « branches » de l'unique Église pour désigner les diverses Églises nationales possédant un tel ministère apostolique. Nous n'avons plus rencontré cette expression dans ses écrits avant de la retrouver dans l'introduction du dernier sermon de la série sur le culte public et le devoir d'unité[1038]. Nous l'avons retrouvée ici, dans la conclusion des *Ariens*, et, par implication, nous avons supposé que Newman désignerait aussi la communion romaine par le même terme de branche. Dans le sermon 157, la communion de l'unique Église catholique et apostolique apparaissait être constituée de la somme des branches, même si ces dernières n'étaient pas en communion les unes avec les autres. Une telle ecclésiologie semble présente à la pensée de notre auteur quand il rédige *Les Ariens*. Comme on l'a mentionné, en effet, « l'apostasie papale » ne peut être un *problème* ecclésiologique *que* dans la mesure où l'Église de Rome fait partie de l'Église catholique. Or, pourquoi cette Église apostate ferait-elle partie de l'Église, sinon parce que, comme l'avançait déjà le sermon 157, elle comporte un ministère apostolique légitime ?

Si donc Newman prend au sérieux sa conviction ecclésiologique telle qu'exprimée en conclusion et appliquée au cas de l'Église de Rome (du fait même qu'il se montre comme obligé de proposer une solution à l'anomalie de son apostasie), c'est qu'il a dû avoir vérifié que les données historiques des premiers siècles ne contredisent pas cette conception des branches, de la même manière qu'elles ne contredisaient pas, bien au contraire, l'idée que l'hérésie ne peut faire sa demeure dans l'Église. Il s'agit dès lors ici de vérifier comment Newman traite les questions de l'unité et du schisme dans son ouvrage. Et, en particulier, il s'agit de vérifier s'il respecte précisément l'idée que les diverses communions anciennes correspondant à la notion de « branches » appartiennent toujours à l'unique Église malgré leurs séparations éventuelles. C'est-à-dire, dès lors, que les groupes exclus de cette Église ne sont *pas* des branches !

[1037] Cf. *P.P.S.* VII, 17, *The Unity of the Church*.

[1038] Cependant, il est possible que cette introduction ne fût pas dans le texte de la prédication de 1829. D'autre part, il ne s'y agit pas des branches divisées de l'Église moderne, mais de celles de l'Église des premiers siècles, qui étaient dans l'unité : « *it was everywhere in perfect peace and unity together, branch with branch, all over the world* » (*P.P.S.* III, p. 191). Si ces mots ne sont pas de 1829, ils datent probablement de la seconde prédication (20 avril 1834) ou, au plus tard, de la publication (25 janvier 1836). Le fait qu'il parle de branches pour l'Église antique indivise indique du moins que ce concept ne désigne pas forcément des communions *séparées* les unes des autres. Le terme désignerait donc davantage un aspect positif (la succession apostolique) qu'un aspect négatif (la séparation).

Cette question est importante en prévision des questions qui se poseront à lui ultérieurement. Bien que Newman n'utilise pas le terme de « branche » pour l'Antiquité et qu'il ne le définit pas, il est intéressant de voir si son discours relatif aux divisions anciennes est compatible avec l'idée que les séparations entre branches n'excluent pas celles-ci du corps catholique. Etant donné le caractère laborieux de l'enquête qui va suivre, il peut être utile d'en dire d'emblée le résultat, à savoir qu'on ne trouve jamais de contradiction claire de la théorie des branches, du moins, si l'on inclut dans le concept de branche certaines particularités. En outre, la manière subtile dont il parle des questions concrètes de séparation induit à penser qu'il gardait à l'esprit une certaine conception des branches, qu'il n'a jamais énoncée. Nous ne supposerons pas par là que Newman cherchait à adapter les faits à cette théorie, mais nous constatons que les faits explicitement rapportés n'en constituent jamais de contradiction flagrante et littérale, alors même que parfois ils la frôlent, si l'on peut dire. Ce qui permet sans doute à Newman de la supposer vraie (jusqu'à un examen plus approfondi ?) sans avoir à la définir précisément. Voilà ce qu'il faut vérifier.

a. La situation avant Nicée

Nous avons déjà fait allusion à l'idée que, pour Newman, durant les trois premiers siècles, l'Église exerçait librement son pouvoir de déposition et d'excommunication selon que les circonstances, plutôt rares en fait, le requéraient. Cette sanction relevait des évêques, qui l'appliquaient, soit de leur propre chef, soit, si nécessaire, en concile, et Newman estime que les sanctions étaient prises de façon impartiale. Or, d'après l'histoire, n'y a-t-il pas des cas où une communion dotée d'une hiérarchie apostolique (en l'occurrence, d'évêques), c'est-à-dire une branche de l'Église, a été retranchée de la communion de l'Église, soit par un acte d'excommunication de la part du corps de l'Église, soit par un acte de schisme de la part de cette communion particulière ? Newman fait allusion à un certain nombre de ruptures, mais aucune ne semble en effet désigner l'exclusion d'une branche hors de la communion catholique.

Ainsi, le groupe se réclamant de Paul de Samosate après sa déposition est qualifié du terme de « secte ». Or, que ce terme désigne ou non par lui-même une communion extérieure à l'Église sous la plume de Newman[1039], l'importance de ce groupe est fort relativisée :

[1039] Le terme de « secte », souvent utilisé, n'est jamais défini. Il semble cependant servir presque uniformément à désigner, sans autre précision, un groupe extérieur à l'Église, comme l'arianisme après le concile de Constantinople (cf. *Ar.*, p. 1 et 392), ou des groupes aussi divers que les montanistes (*Ar.*, p. 17), les cérinthiens et les ébionites (*Ar.*, p. 20), les nazaréniens (*ibid.*), les gnostiques (*Ar.*, p. 27), les manichéens (*Ar.*, p. 86), ou encore divers groupes philosophiques (*Ar.*, p. 67 et 354), en particulier l'éclectisme (*Ar.*, p. 100 et suivantes). D'autres passages confirment cette idée. Newman dit, au sujet de Constantin, nous l'avons déjà vu : « *In proportion as he recognizes the Catholic body, he drops his toleration of the sectaries* » (*Ar.*, p. 246). De même, l'expression de « sectes hérétiques ou philosophiques » (*Ar.*, p. 138) ne peut que désigner, dans les premiers siècles, des groupes hors de l'Église catholique. Et de même, ce qui est dit de la secte du prêtre Colluthus en Egypte, implique qu'il s'agit d'autre chose que d'un *parti au sein de* l'Église ; en effet, après avoir

> Une secte, il est vrai, se créa à partir de ses principes, qui fut désignée par son nom et joua un certain rôle dans l'histoire ecclésiastique jusqu'au milieu du Ve siècle ; mais ce ne fut jamais un groupe considérable. D'ailleurs, dès le concile de Nicée, la secte avait éclaté en partis qui se distinguaient de la foi orthodoxe par diverses nuances d'hérésie. En conséquence, nous nous ferons une idée plus juste de l'hérésie de Paul si nous voyons en lui le fondateur d'une école et non d'une secte (p. 5).

Aucune mention n'est faite de la présence éventuelle d'évêques au sein de ce groupe, et le rapport de Paul lui-même à cette secte est très vague, dans la mesure où Newman dit seulement que c'est « à partir de ses principes » qu'elle aurait été créée.

L'ouvrage mentionne aussi des « schismes » antérieurs au concile de Nicée, ou du moins indépendants de l'arianisme. Ainsi, nous apprenons qu'un certain Audius « commença son schisme, avec comme caractéristique la règle quarto-décimane, juste à la date du concile [de Nicée] » (p. 15), que Novatien organisa son schisme à Rome « de l'Église de laquelle il était prêtre » (p. 16), et que le schisme des donatistes « avait pour origine l'ambition frustrée de deux prêtres, qui fomentèrent une opposition contre Cécilien, élevé illégalement, disaient-ils, au rang d'évêque de Carthage » (p. 245). Or, de même que le terme de secte, celui de schisme n'est jamais défini. Quand bien même il faudrait voir dans ces trois cas de schisme une exclusion réelle ou une sortie de la communion catholique[1040], et si l'on objectait alors à Newman qu'il s'agit de communions comportant des évêques[1041], et donc de branches, il faut faire remarquer que pour aucun d'eux, Newman ne mentionne la présence d'évêques et que, pour les deux derniers, il attire au contraire l'attention sur l'origine infra-épiscopale, si l'on peut dire, du schisme. Veut-il dire par là que ce ne sont dès lors pas des branches ? Veut-il dire qu'une communion séparée n'est une branche (et donc fait toujours partie de l'Église catholique) que si elle comportait déjà un ensemble d'évêques *au moment de* sa séparation ? Le terme de branche, en effet, n'est nul part défini. La seule chose que l'on en sait est qu'une communion appelée « branche » fait partie de la communion catholique, même si elle est séparée d'autres branches. Et par conséquent, si un groupe est déclaré par Newman hors de l'Église, nous pouvons en inférer ce qu'une branche *n'est pas*. Dans le cas présent, une fois

---

dit que, comme Carponas et Sarmatas, prêtres eux aussi, Colluthus a fondé, à l'exemple d'Arius, « son propre parti », il ajoute, pour Colluthus seul, qu'il « alla jusqu'à promulguer une doctrine hérétique, et à fonder une secte » (*Ar.*, p. 238). Le lecteur est dès lors amené à interpréter les autres emplois du terme comme désignant typiquement un groupe extérieur à l'Église. Pourtant, Newman parle aussi une fois de secte dans un sens secondaire et analogique pour désigner le parti d'Eusèbe : « *While a courteous tone was assumed towards the defenders of the orthodox doctrine, the subtleties of dialectics, in which the sect excelled, were used… »* (*Ar.*, p. 261). Le *seul* fait qu'il utilise le terme de secte ne semble pas nous permettre, dès lors, de *trancher* la question de son opinion concernant l'appartenance ou non d'un groupe à l'Église. Des exemples de cette difficulté apparaîtront plus loin.

[1040] Newman utilise aussi le terme de secte pour les novatiens (*Ar.*, p. 17) et pour les donatistes (*Ar.*, p. 245).

[1041] Dans les schismes en question, Audius avait entraîné un évêque avec lui, par qui il sera lui-même ordonné (cf. A. REGNIER, art. *Audée*, dans *D.H.G.E.*, t. 5, 1931, col. 299), Novatien sera également ordonné évêque après avoir fait schisme (cf. P.-Th CAMELOT, art. *Novatien*, dans *Catholicisme*, t. 9, 1982, col. 1434), et les donatistes eurent une hiérarchie épiscopale, bien sûr (cf. G. BARDY, art. *Donat, de Carthage*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1017).

encore, le terme de schisme n'étant pas défini, rien ne laisse clairement entendre que, dans la pensée de Newman, ces communions se soient trouvées *hors de* l'Église catholique.

Par contre, les sabelliens de Cyrénaïque comportaient des évêques à l'époque où Denys d'Alexandrie s'était opposé à eux, vers le milieu du troisième siècle. Or, Newman affirme, dans le passage suivant, qu'ils se retrouvèrent *hors de* l'Église catholique :

> On ne sait rien d'autre sur les sabelliens pendant plus de cent ans ; du fait que le concile de Constantinople de 381 condamna leur baptême, on peut conclure qu'ils constituaient à cette époque une communion distincte de l'Église catholique (p. 118).

Avons-nous dès lors ici la preuve qu'une branche de l'Église peut sombrer dans l'hérésie et perdre son caractère de branche ? Cependant, le long silence de l'histoire à l'endroit des sabelliens, entre leur origine et leur situation de séparation formelle, ne permet pas de conclure. En particulier, Newman ne nous laisse pas deviner s'ils avaient, lorsqu'ils se trouvèrent exclus, une hiérarchie épiscopale. D'après la lettre du texte, les « sabelliens » pourraient avoir été une secte qui, au cours du siècle où l'on ne sait rien d'eux, s'est séparée de sa hiérarchie. Plus loin, cependant, Newman affirme que « Cyprien et Augustin, qui vivent en Afrique, témoignent expressément de l'existence de la secte patripassienne » (p. 122), comme si elle était déjà exclue de l'Église au milieu du troisième siècle, au temps de Cyprien. Mais ce sont des indices trop faibles pour y voir une sérieuse remise en question de la théorie des branches telle qu'exprimée dans le sermon 157 et le sermon sur l'unité de l'Église, et impliquée dans la conclusion du livre.

Le schisme des mélétiens d'Egypte, que Newman considère comme sectaires[1042], ressemble davantage encore à la notion de branche. L'origine de leur schisme est ainsi présentée :

> Ils tiraient leur nom de Mélèce, qui avait été évêque de Lycopolis en Thébaïde, avant d'être déposé pour avoir renié sa foi pendant la persécution de Dioclétien. Se séparant alors des catholiques, il avait utilisé ses prérogatives d'évêque pour instituer une succession ecclésiastique illégitime et établir ainsi un groupe puissant au cœur même de l'Église égyptienne (p. 281).

Nous avons, cette fois, un schisme comportant non seulement une « succession ecclésiastique », mais ayant une origine proprement épiscopale en la personne de Mélèce, lequel s'est « séparé des catholiques ». Bien. Supposons dès lors que ce ne serait pas une branche. Mais pour quelle raison cette fois ? Peut-être, du fait que le schisme trouve son origine, non pas d'un ensemble d'évêques, mais d'*un seul* évêque, et d'autant plus que cet évêque avait été « déposé » *avant* de se séparer et qu'il institua ainsi une succession « illégitime ».

[1042] « *The Meletian* sectaries *have already been noticed, as being the original associates of Arius ; who had troubled the Church by taking part in their* schism*, before he promulgated his peculiar heresy* » (*Ar.*, p. 281 ; nous soulignons « *sectaries* » et « *schism* »).

De tout ceci il semble résulter que l'histoire de l'Église des trois premiers siècles confirme, ou en tout cas n'infirme pas de façon décisive, l'opinion selon laquelle la communion catholique serait circonscrite par la somme des branches épiscopales de l'Église, à condition désormais d'inclure dans la notion de « branche » l'idée d'une communion comportant un certain nombre d'évêques, et d'en exclure les communions qui se séparent avec un seul ou aucun évêque. Cette vision se trouve-t-elle confirmée par l'histoire de l'Église après Nicée ?

b. La situation à partir du concile de Nicée

Le tableau du quatrième siècle que nous dépeint Newman ne laisse pas seulement l'impression de profondes injustices que subit l'Église ; s'il laisse percevoir cruellement une distance, *même dans* l'Église de Dieu, entre le droit et son application, il manifeste aussi, *puisqu'il s'agit de* l'Église de Dieu, que le droit ne peut jamais y être englouti par l'injustice. Par bonheur, si l'on ose dire, l'histoire de l'Église, malgré les empiétements de l'État, n'apparaît pas seulement comme une suite continuelle de désordres. On y voit poindre aussi, comme des phares au milieu d'une mer agitée et menaçante, des moments où l'Église s'exprime avec une autorité incontestable, non seulement sur le plan doctrinal mais aussi, ce qui nous intéresse davantage ici, sur le plan des termes normaux de sa communion.

1° Les termes de la communion légitimement définis au concile de Nicée

Le concile de Nicée, dans le récit de Newman, constitue un de ces moments stratégiques. Il est incontestable que, pour lui, il s'agit d'un concile réuni légitimement[1043]. En outre, l'Église y a parlé librement. Elle a exprimé à une écrasante majorité, par la voix surtout des évêques d'Orient, le contenu de sa foi christologique, et ceci, sans autre pression de la part de Constantin que celle, doctrinalement neutre, de trouver une solution à la menace de la crise arienne pour la communion ecclésiastique, tandis que la hiérarchie d'Occident, au temps de sa liberté, exprimera toujours sa volonté de voir ratifier la décision de Nicée[1044]. Or, l'Église à

[1043] La légitimité de la nouvelle mesure que constitue la convocation d'un concile général peut se déduire, dans le texte, de son caractère nécessaire pour l'Église, étant donné la situation inédite que constitue l'affrontement doctrinal entre plusieurs Églises : « *When a heresy, condemned and excommunicated by one Church, was taken up by another, and independent Christian bodies thus stood in open opposition,* nothing was left *to those who desired peace, to say nothing of orthodoxy, but to bring the question under the notice of a General Council* » (*Ar.*, p. 241 ; nous soulignons). Ce fut en effet le dernier recours que l'évêque de Cordoue, Osius, put conseiller à l'empereur Constantin, après avoir essayé en vain de résoudre la question dans un concile régional : « *Hosius returned to his master to report an unsuccessful mission, and to advise,* as the sole measure which remained to be adopted*, the calling of a General Council, in which the Catholic doctrine might be formally declared, and a judgment promulgated as to the basis upon which communion with the Church was henceforth to be determined* » (*Ar.*, p. 249-250 ; nous soulignons).

[1044] Par exemple, avant de décrire les péripéties des conciles de Séleucie et de Rimini, Newman écrit : « *Indeed it is evident, that none but the heterodox party, now dominant, could consistantly debate an artical of belief, which* the united testimony of the Churches of the East and West had once for all settled *at Nicea* » (*Ar.*, p. 344, nous soulignons).

Nicée n'a pas seulement défini la vraie foi, elle a également défini certaines limites relatives à sa communion, et Newman, incontestablement, en reconnaît la légitimité. Par conséquent, on peut affirmer que celui-ci, à l'époque de la rédaction de son ouvrage, reconnaît la possibilité, pour l'Église universelle comme telle, de prendre des décisions qui ont une validité pour l'ensemble des Églises particulières, et non plus seulement pour l'une ou plusieurs d'entre elles. Dès lors, les conditions réelles de sa communion à chaque époque ne peuvent se déduire que d'un examen des données concrètes de l'histoire afin d'y repérer les décisions par lesquelles l'Église a précisé les conditions de sa communion.

A Nicée, les limites de la communion ecclésiastique dépendent de la formule de credo rédigée par Osius :

> Définie ainsi avec précaution, elle fut soumise à la signature des membres du concile, qui s'engagèrent en conséquence à excommunier de leurs communautés respectives tous ceux qui tenteraient effectivement d'imposer à l'Église les nouvelles positions d'Arius, non conformes aux Écritures. Quant aux laïcs, ils n'étaient pas tenus de souscrire une formule d'orthodoxie comme condition de la communion. En revanche, ils s'exposaient évidemment à l'anathématisation s'ils se risquaient à introduire de réelles innovations dans les principes de la foi (p. 254).

La distinction entre le clergé et les laïcs de ce point de vue se retrouve dans un autre passage, avec sa justification, à savoir que la communion catholique ne requiert pas, comme telle, l'érudition nécessaire à l'appréhension du sens du symbole. Cette justification laisse entendre, en outre, que le formulaire nicéen ne devrait pas être soumis seulement « à la signature des membres du concile », mais à celle de « tous ceux qui ont des responsabilités » dans l'Église :

> Le test [consistant à signer le symbole] n'a pas été utilisé pour l'accès à la communion chrétienne, mais pour l'accès aux postes d'autorité. De même que l'érudition n'est pas nécessaire pour le simple croyant, de même, n'est pas nécessaire la pleine connaissance du système théologique. Il convient d'interroger sur leurs vues doctrinales les membres du clergé et tous ceux qui ont des responsabilités. En ce qui concerne la masse des laïcs, par contre, il suffit qu'ils s'abstiennent de faire de leur propre chef des déclarations opposées à l'orthodoxie donnant à penser qu'ils ont mis sur pied un système contraire à la vérité (p. 149-150).

Ainsi considérée, et abstraction faite des interférences ultérieures de l'État et du parti eusébien, qu'à ce moment-là les membres du concile ne pouvaient sans doute pas prévoir, la décision de Nicée paraît idéale. Tous les membres du clergé en effet professeraient explicitement la vraie foi christologique et se garderaient de l'arianisme, en conséquence de quoi l'enseignement que recevraient les fidèles serait orthodoxe. Si un membre de l'Église, clerc ou laïc, enseignait publiquement l'hérésie arienne, il encourrait l'excommunication, de sorte qu'il apparaîtrait à tous qu'il ne s'agit pas de la foi de l'Église. Si quelqu'un ne voulait pas signer le formulaire nicéen, il ne pourrait pas accéder ni demeurer à un poste de responsabilité, mais la communion laïque de l'Église ne lui serait pas interdite pour autant.

2° Rôle des professions de foi pour la communion

Avant d'aborder l'histoire ultérieure au concile de Nicée, il peut être utile de rapporter la réflexion de Newman sur le rapport entre une profession de foi, telle qu'elle a été définie à Nicée, et la fraternité chrétienne. La question de la communion des saints avait été importante dans l'évolution antérieure de Newman. Dans la série sur le devoir d'unité il avait opposé, à une unité fondée sur le sentiment religieux, une unité dépendant de formes objectives. Dans un chapitre antérieur de son ouvrage, après avoir traité, ainsi que nous l'avons vu plus haut, du rôle des symboles doctrinaux pour fortifier le principe religieux, Newman consacre aussi une section au rôle de ces symboles en vue de la fraternité et de la communion chrétienne. Il dit par exemple :

> Certes aucune combinaison de mots ne saurait garantir une identité de pensée chez ceux qui les adoptent, mais telle formulation se révèle plus efficace que telle autre (p. 147).

Ainsi, pour Newman, la communion ecclésiale semble en effet requérir une certaine communion de pensée et de tempérament religieux. Les symboles doctrinaux, estime-t-il, réalisent mieux cet objectif que l'Écriture, car, tandis que la foi proposée par l'Écriture est dispersée à travers ses divers documents, qui n'ont pas un caractère systématique, « l'objectif des credo est de concentrer son esprit général de manière à garantir à l'Église, autant que possible, que ses membres adoptent une vue précise de cette foi qui est seule véritable » (p. 147). La communion ecclésiale requiert « une unanimité de pensée et d'action ». Il poursuit :

> Si l'Église tient à acquérir vigueur et influence, elle doit proclamer sa doctrine avec fermeté et clarté, et considérer la foi de ses fils plus comme une tournure d'esprit que comme un concept (p. 147).

Le principe de la « compréhension », décrit plus haut comme typiquement libéral, qui inclut sous une même formule des opinions divergentes, ne peut que conduire à la dissolution de la société qui reposerait sur lui :

> Aussi plausible que soit le voile ainsi jeté sur des doctrines hétérogènes, ce fragile artifice se désagrège dès qu'on fait appel pour l'engagement et l'action aux principes qu'il recouvre (p. 147).

Newman justifie ainsi abstraitement le recours des autorités de l'Église à des symboles doctrinaux qui soient des tests destinés à limiter la communion de l'Église à ceux qui adhèrent à sa foi. Dès lors, si l'Église, comme ce fut le cas à Nicée et à Constantinople, définit par des symboles les conditions de sa communion, le rejet formel de ce symbole pourrait constituer une véritable exclusion de la communion catholique et de ses promesses.

3° Echec de la mise en œuvre de Nicée

Le concile de Nicée apparaît ainsi comme un phare sur une mer houleuse. Nous avons dit que la formule d'Osius définissait les limites de la communion, mais il ne s'agit là que d'un idéal à mettre en œuvre, et l'Église *réelle* n'est pas le simple résultat de règles idéales définies dans

les conciles, mais le lieu d'un combat contre l'empiétement de l'injustice. Nous avons vu combien les usurpations impériales et les manœuvres eusébiennes ont empêché ce propos idéal de se *réaliser*. D'abord, les catholiques ne sont jamais parvenus à obtenir la signature du symbole par tous les évêques comme ils le demanderont au début des conciles où ils seront convoqués. En outre, une nouvelle doctrine, le semi-arianisme, sera bien vite utilisée comme parade à la condamnation de l'arianisme par le concile de Nicée[1045]. En effet, les symboles semi-ariens proposés à partir du concile de la Dédicace de 341, même s'ils ne satisfaisaient pas les Latins, ne purent jamais faire l'objet d'une condamnation puisque, dans l'abstrait, ils n'étaient pas faux, et étaient accompagnés d'apparentes condamnations de l'arianisme (cf. p. 286-287). De plus, en Orient d'abord, puis, dans une moindre mesure, en Occident, les évêques orthodoxes furent exclus de certains des sièges principaux de l'Église et remplacés par des évêques qui tyrannisaient les fidèles attachés à la foi de Nicée et nommaient leurs propres créatures aux postes inférieurs. En outre, l'adoption çà et là de formulaires homéens, purement scripturaires, faisait coexister, au sein de la communion de l'Église, des personnes aux opinions diverses et y empêchait la proclamation sereine de la vraie foi. C'est d'ailleurs là que se trouve la culpabilité des prélats catholiques ; si, en signant ces formulaires, ils n'ont pas adopté eux-mêmes les opinions hérétiques que ces formulaires rendaient possibles, ils les acceptaient comme des symboles de communion, de sorte que les hérétiques pouvaient demeurer dans la communion de l'Église, et la décision de Nicée concernant celle-ci se trouvait réduite à néant[1046]. Enfin, l'usurpation par l'empereur de l'autorité ecclésiale pouvait aller jusqu'à vouloir arbitrer les conditions de la communion[1047]. Ainsi, l'histoire de l'arianisme est en effet de façon presque coextensive l'histoire d'un combat pour l'obtention de telle ou telle définition des termes de la communion ecclésiastique.

4° Le nécessaire rétablissement du droit et le scandale des divisions

Comment Newman interprète-t-il cette distance entre le droit et le fait ? Lui donne-t-il un sens proprement ecclésiologique ? De manière générale, sa réponse semble parallèle à celle qu'il donne au problème de l'hérésie intra-ecclésiale. De même que l'hérésie fut capable de tyranniser l'Église, mais pour un temps seulement, de même, le droit ecclésial fut obscurci par l'injustice des procédures du parti eusébien et par l'usurpation impériale, mais le triomphe de

---

[1045] Newman affirme en effet que la doctrine semi-arienne « trouve son origine dans le changement de profession de foi que l'anathème de Nicée eut pour résultat d'imposer aux eusébiens » (*Ar.*, p. 296).

[1046] Comme on l'a vu, au terme du concile de Rimini, l'arien Valens déclara qu'il lui était désormais permis – entendons, bien sûr, au sein même de l'Église – de dire, par implication, que le Fils était créé (cf. *Ar.*, p. 350).

[1047] C'est le cas de Constance, qui fera signer par Libère, les semi-ariens et les eusébiens un credo semi-arien : « *Constantius then, desirous of ingratiating himself with the people of Rome, and himself a Semi-Arian, and at that time alarmed at the increasing boldness of the Anomœans, or pure Arians,* (…) *perceived his opportunity for effecting a general acceptance of a Semi-Arian creed* » (*Ar.*, p. 322).

l'injustice ne peut pas davantage « prendre racine » dans l'Église. Le concile de Constantinople a tout à la fois rejeté l'hérésie et rétabli le droit défini à Nicée. Il y a plus : les conciles de Sardique (placé en 347 dans le récit de Newman) et d'Alexandrie (361) constituent, dans une certaine mesure aussi, des témoignages rendus au droit de Nicée à la face de toute la chrétienté, et cela d'une manière efficace[1048].

Cependant, de même que la résolution du problème de l'hérésie laissait entrevoir à Newman, comme un spectre, la difficulté de l'apostasie papale, de même Newman fait-il allusion à la difficulté et au scandale, pour la communion de l'Église, des divisions ultérieures de la chrétienté. Nous avons déjà cité le blâme adressé à Constantin pour avoir légué à l'Église une hérésie dont les effets se sont prolongés à travers les divisions de l'Orient chrétien. L'explication profonde d'une telle accusation repose en grande partie sur le fait que l'ensemble des manœuvres des eusébiens en Orient ont contribué à affaiblir la communion ecclésiale au point de rendre plus faciles de telles ruptures. Rappelons cette phrase déjà citée :

> Ils nommèrent aux postes subalternes leurs propres créatures et semèrent les germes de futurs désordres ou discordes, qu'ils ne pouvaient avoir la satisfaction de contempler eux-mêmes (p. 293-294).

Les remarques relatives à l'eusébien Léonce d'Antioche sont éclairantes sur ce point. Après avoir mentionné quelques mesures que prit celui-ci afin de ne pas heurter de plein fouet la sensibilité des catholiques, il ajoute :

> Cela ne l'empêcha pas *d'affaiblir peu à peu l'Église* en assurant l'avancement systématique du clergé hérétique et en refusant d'accorder son appui à celui qui était resté orthodoxe (p. 277 ; nous soulignons).

Au moment de prendre congé de la personne d'Athanase dans son récit, Newman lui rend hommage pour sa capacité à maintenir de son vivant une communion déjà sérieusement menacée entre l'Orient et l'Occident :

> Sa résistance opiniâtre contre l'hérésie n'est pas la seule chose à mettre à son actif. Des éloges encore plus grands lui sont dus pour l'habileté charitable avec laquelle il sut rassembler ses frères dans l'unité (p. 374).

Pour mettre en relief par contraste l'influence dont il jouissait, Newman fait état des difficultés ecclésiales qui suivront sa mort : les « dissensions qui éclatèrent après sa mort entre sa propre Église et celle de Constantinople », le fait que, « placées sous la protection du pouvoir séculier, les grandes Églises en vinrent à se jalouser et vécurent de plus en plus repliées sur elles-mêmes », et enfin que « les événements conduisirent à des ruptures décisives dans l'Église catholique » (p. 374-375). Ainsi, Newman discerne en effet dans

---

[1048] Nous avons déjà mentionné la réception du concile d'Alexandrie par l'Occident. Quant au concile de Sardique, malgré le schisme de Philippopolis, il produisit des effets tangibles sur la communion ecclésiale, comme le premier rétablissement d'Athanase à Alexandrie, ou la rétractation publique de deux de ses ennemis occidentaux les plus acharnés, les évêques de Pannonie Valens de Mursa et Ursace de Singidunum, ou encore, la célébration en Palestine d'un concile pour fêter le rétablissement d'Athanase (cf. *Ar.*, p. 290).

l'histoire arienne l'origine des futures déchirures de la chrétienté. Il lui est plus facile, semble-t-il, d'admettre le fait que les chrétiens puissent être divisés que d'accepter que les branches puissent enseigner l'hérésie.

La dernière citation nous met cependant sur la piste de la réponse de Newman au scandale des divisions. Il parle en effet de ruptures décisives « dans » l'Église catholique (*ultimate disruptions* in *the Catholic Church*), comme si ces ruptures ne consistaient pas en des séparations *hors de* l'Église, comme si elles étaient seulement des fractures *internes à* l'Église. Cette nuance n'est pas anodine. Elle s'accorde bien avec la théorie des branches de l'Église catholique. Or, il est remarquable que, dans son traitement des divers cas de dissensions au cours de la crise arienne, comme pour les époques précédentes, Newman ne contredit jamais ouvertement cette théorie. Grâce à un « mélange savant » de dit et de non-dit, encore plus subtil que dans son traitement des trois premiers siècles, Newman parvient à ne jamais affirmer que les diverses communions des ariens se soient un moment trouvées formellement hors de la communion de l'Église avant le concile de Constantinople. Et après le récit de ce concile, il ne dira pas quelle est la nature du groupe arien visé par l'expression de « secte en dehors de l'Église catholique ».

5° La théorie des branches dans l'histoire de l'arianisme

5.1. Les eusébiens entre Nicée et Sardique

Les premières manœuvres eusébiennes, aussi injustes fussent-elles, ne constituaient pas, en tant que telles, des ruptures formelles de la communion ecclésiale. En déposant les têtes de l'Église par le moyen de conciles régionaux, les eusébiens avaient trouvé une habile parade à la demande du concile de Nicée que les évêques excommunient de leur propre Église les hérétiques arianisants. Prenons le cas d'Eustathe, évêque d'Antioche, l'une des premières victimes de ces dépositions, en 331, après qu'il se soit montré ferme dans l'application du concile :

> A l'instar de Philigone, son prédécesseur immédiat, il avait refusé la communion à Etienne, Léonce, Eudoxe, Georges et d'autres, tandis qu'il avait ouvertement accusé Eusèbe de Césarée d'avoir trahi la foi de Nicée. Les chefs du parti arien s'assemblèrent alors en concile à Antioche et, après avoir déclaré que les accusations d'hérésie et d'immoralité portées contre Eustathe étaient parfaitement justifiées, ils prononcèrent contre lui une sentence de déposition. Constantin le bannit à Philippe avec un nombre considérable de prêtres et de diacres de son Église (p. 280).

La sanction est injuste dans le contexte[1049], mais non contraire au droit formel de l'Église, et ce fut ainsi que procéda d'abord le parti d'Eusèbe[1050]. La mesure est habile en effet, car, si les

[1049] Newman cite ce jugement, qui ne touche pas seulement le prélat mais « un nombre considérable de prêtres et de diacres », comme exemple caractéristique de nombreuses manœuvres eusébiennes systématiques

têtes des principales Églises sont ariennes, qui pourra excommunier les hérétiques au sein de ces Églises ? Et ces primats eux-mêmes, qui pourrait les condamner ? La seule mesure susceptible pour l'Église, en droit, de réparer les torts commis se trouvait dans la convocation d'un nouveau concile général. Et c'est bien ce que demandera l'Église latine, prévenue contre les responsables des expulsions épiscopales – dont celle d'Athanase –, qui montraient également un empressement douteux à faire accepter par l'Église entière, au concile eusébien de la Dédicace, de nouveaux symboles de foi pour la communion :

> Dans ces circonstances, et puisqu'elle représentait les Latins, l'Église de Rome ne se trouva que plus décidée à convoquer un concile général où l'on ratifierait le symbole de Nicée en condamnant toute innovation ultérieure. En même temps, l'innocence d'Athanase, qu'elle avait déjà établie dans son synode provincial, pourrait être démontrée officiellement et proclamée à l'Église tout entière (p. 288).

Jusqu'ici, dès lors, Newman ne signale aucune séparation formelle hors de l'Église catholique. Ensuite, les choses se compliquent.

5.2. Le schisme de Sardique

Nous avons déjà fait allusion plus haut au « schisme » qui s'est produit à l'ouverture du concile général tenu à Sardique[1051]. La question évidente pour notre propos est d'en déterminer la nature ecclésiologique, à savoir : ce schisme comporte-t-il chez Newman l'idée que l'une des deux parties séparées serait exclue de l'Église catholique ? Il y aurait dans ce cas un démenti au moins apparent à la théorie des branches puisque chacune des deux communions en présence comporte un épiscopat légitimement constitué, bien que souvent injustement. Cependant, il est remarquable que jamais ce schisme n'apparaît comme une mise hors de la communion de l'Église catholique.

S'il est vrai que « les Ariens se retirèrent à Philippopolis, et là excommunièrent les chefs des orthodoxes, Jules de Rome, Osius, et Protogène de Sardique, tout en publiant une sixième profession de foi et en confirmant les mesures prises par le concile d'Antioche contre Athanase ou les autres exilés » (p. 289), encore faut-il établir la validité de cet acte d'excommunication, qui dépend de la légitimité du concile de Philippopolis. Du récit de Newman, on retire plutôt l'impression contraire.

Quelle est en effet la valeur ecclésiologique du concile de Sardique, dont ont fait sécession les orientaux ? L'importance capitale de l'objectif proposé pour sa réunion par les Latins plaide

---

dans le même sens, et, juste après il mentionne aussi le cas de Marcel d'Ancyre, en ajoutant, pour le mettre en contraste avec le cas d'Eustathe : « *with greater* appearance *of justice* » (*Ar.*, p. 280 ; nous soulignons).

[1050] « *This persecution was conducted till the middle of the century according to the outward forms of ecclesiastical law. Charges of various kinds were preferred in Council against the orthodox prelates of the principal sees, with a profession at least of regularity, whatever unfairness there might be in the details of the proceedings* » (*Ar.*, p. 279-280).

[1051] Newman utilise une formule curieuse pour désigner le moment de la rupture : « *almost before the opening of the Council* » (*Ar.*, p. 289). Ce n'est pas vraiment *avant* l'ouverture, mais cela aurait pu l'être !

en faveur de sa légitimité d'une manière telle que, si Sardique n'est pas légitimement convoqué, Nicée ne le fut pas non plus. Il en va en effet, tout comme à Nicée, de la solution à apporter à un conflit qui divise les Églises de la chrétienté, et qui est précisément le seul moyen possible à la mise en œuvre du concile de Nicée. Newman fait état de la justification de leur retrait par les ariens et de la rétorsion des catholiques à leur endroit d'une manière qui laisse entendre que le droit est en faveur du concile de Sardique et en défaveur de celui de Philippopolis[1052]. Dès lors, on ne voit pas ce qui légitimerait l'excommunication proférée par les évêques réunis à Philippopolis. De l'autre côté, on ne voit pas non plus ce qui empêche la décision de Sardique d'être valide. Ce concile « procéda à la condamnation de certains des opposants les plus notoires au credo de Nicée (…), et confirma le décret du concile de Rome en faveur des accusés » (p. 290). Newman cependant, ne précise pas quelle est la nature de cette condamnation. S'agissait-il de dépositions, voire d'excommunications ? De même, Newman adoucit la force du terme de schisme comme il ressort du passage suivant :

> Le concile de Sardique conduisit à une séparation entre les Églises d'Orient et d'Occident, qui *semblaient* alors représentées respectivement par les synodes rivaux de Sardique et de Philippopolis. Jusqu'à cette époque, elles s'étaient mutuellement caché leurs différences et étaient restées en communion par crainte d'aggraver le mal déjà réel (p. 293 ; nous soulignons).

L'idée qu'avant ce concile elles étaient restées en communion implique que dès lors, il y aurait bien eu rupture de communion entre les deux Églises[1053]; et Newman jette le blâme sur les Orientaux en général, sur ceux du concile de Philippopolis et sur les évêques orthodoxes qui se sont laissé représenter par eux[1054]. Cependant, l'idée que les Églises « semblaient » être représentées à ces conciles laisse ouverte la question de la portée ecclésiologique réelle du schisme, d'une façon parallèle d'ailleurs à la question de la réalité du caractère hérétique des Églises orientales. Newman ne laisse pas entendre que les Églises d'Asie, de Syrie et de Palestine ne font dès lors plus partie de l'Église catholique. En outre, les longs développements, non seulement doctrinaux, mais aussi historiques, consacrés aux divers partis dans ces Églises après cette date, impliqueraient plutôt l'idée qu'il s'agit pour lui « d'histoire ecclésiastique » (au sens limité où il définit cette expression au début et au terme de l'ouvrage), et nullement d'une histoire de communautés extérieures à l'Église. Voyons ceci plus en détail.

[1052] « *This secession of the Arians arose in consequence of their finding, that Athanasius was allowed a seat in the Council; the discussions of which they refused to attend, while a Bishop took part in them, who had already been deposed by Synods of the East. The orthodox replied, that a later Council, held at Rome, had fully acquitted and restored him; moreover, that to maintain his guilt was but to assume the principal point, which they were then assembled to debate; and, though very consistent with their absenting themselves from the Council altogether, could not be permitted to those, who had by their coming recognized the object, for which it was called* » (*Ar.*, p. 289-290).

[1053] Un peu plus loin, il parle encore de « cette rupture entre l'Orient et l'Occident » (*Ar.*, p. 295).

[1054] Concernant ceux-ci, tout en leur cherchant des excuses, il ajoute : « Il reste que ce que l'on relève dans l'histoire de l'époque permet amplement de conclure à la négligence coupable des orthodoxes d'Asie » (*Ar.*, p. 295).

5.3. Les semi-ariens et les macédoniens

Dans l'ensemble des partis qui refusèrent le formulaire de Nicée en Orient, les semi-ariens, nous l'avons vu, apparaissent comme les plus recommandables et les plus orthodoxes[1055]. Si l'on peut montrer que Newman les considère exclus de la communion catholique, *a fortiori* en irait-il ainsi, pourrait-on penser, pour les autres communions eusébiennes. Or, en 366, lors de leur signature du symbole nicéen, les 59 évêques semi-ariens semblent avoir été admis dans la communion de l'Église catholique, ce qui impliquerait qu'auparavant, c'est-à-dire à partir de Sardique, ils en avaient été retranchés. Les délégués des semi-ariens, en effet, « furent reçus dans la communion par Libère »[1056]. Ensuite, Newman ajoute :

> Dès leur retour, ils se présentèrent devant un concile orthodoxe, qui siégeait alors à Tyane ; et quand ils eurent montré les lettres de recommandation provenant non seulement de Rome, mais aussi d'Italie, de Gaule, d'Afrique ou de Sicile, les Pères assemblés reconnurent avec joie leur appartenance au corps catholique (p. 378).

L'impression laissée au lecteur est qu'avant ces reconnaissances, les semi-ariens ne faisaient plus partie du « corps catholique ». Cependant, en rigueur de termes, il est possible d'éviter ce sens. Après tout, les catholiques de Tyane n'ont fait que *reconnaître* ce qui est, et qui peut-être était déjà auparavant, bien que non reconnu. De même, leur réception par Libère peut bien, après tout, seulement signifier une admission dans sa propre communion, et il n'est dès lors pas impossible de tenir qu'ils n'avaient jamais cessé d'appartenir à la communion plus large de l'Église catholique entre-temps[1057].

Le problème des macédoniens se situe dans la continuité de cette question. Un concile fut projeté dans la ville de Tarse pour effectuer une réconciliation généralisée « entre les deux partis », orthodoxe et semi-arien. Ce projet cependant n'aboutit pas :

> Trente-quatre évêques semi-ariens s'opposèrent soudain au dessein de leurs confrères et protestèrent contre l'*homoousios* (p. 379).

[1055] Newman attribue leur refus de l'*homoousios* à des scrupules assez compréhensibles, à savoir que le terme avait été condamné au concile d'Antioche réuni en 264 contre Paul, et qu'il risquait d'induire non seulement le matérialisme gnostique, mais aussi, et avec plus de probabilité, l'hérésie sabellienne. De fait, ce qui permit l'introduction du parti eusébien en Occident, ce fut la déposition de deux ardents homoousiens, pour motif avéré d'hérésie sabellienne, Marcel d'Ancyre et Photin de Sirmium, le second ayant été confondu en toute justice par Basile, le chef du parti semi-arien (cf. *Ar.*, p. 313-314).

[1056] « *Their deputies were received into communion by Liberius* » (*Ar.*, p. 378). Il n'est pas dit : dans la communion *de* Libère, mais : dans la communion *par* Libère, « comme si » il s'agissait, non d'une communion parmi d'autres, mais de celle-là même de l'Église. Mais ce sens ne s'*impose* pas.

[1057] On trouve un exemple qui plaiderait en faveur de cette interprétation de la phrase relative à Libère dans le fait qu'à d'autres endroits, Newman utilise le terme communion dans un sens absolu pour désigner une communion particulière. Ainsi, pour dire que Constantin demanda à Athanase d'admettre Arius dans sa communion (*to admit Arius to communion* ; *Ar.*, p. 268) ou pour dire qu'Alexandre, après la mort d'Arius, était en pleine possession de sa propre Église (*Alexander administered the communion in pious and orthodox form* ; *Ar.*, p. 270). L'emploi habituel du terme de « communion » dans l'ouvrage, en effet, s'applique indifféremment aussi bien à des Églises particulières, à des branches, ou à des partis au sein des Églises, qu'à la communion de l'Église catholique elle-même, de sorte qu'il participe d'une imprécision semblable aux termes de schisme et de secte.

Un peu plus loin, Newman donne l'impression que ce refus a été l'occasion pure et simple de l'exclusion de cette section du parti hors de l'Église catholique, ce qui impliquerait que jusqu'alors, elle en faisait toujours partie :

> Quant au semi-arianisme, il disparaît de l'histoire ecclésiastique l'année où fut prévu le concile de Tarse (en 367). Après cette date, la portion du parti qui resta non conformiste, reçoit le nom plus indiqué de macédoniens ou de pneumatomaques (en raison du principal point de leur hérésie) (p. 379).

L'expression « disparaître de l'histoire ecclésiastique » semble indiquer, puisque les autres semi-ariens sont devenus homoousiens, que les macédoniens furent alors exclus de l'Église, comme si leur refus de participer au concile de Tarse pour reconnaître la foi de Nicée les avait constitués en secte, et ceci en 367, bien avant la condamnation de leur hérésie par le concile de Constantinople. En réalité, d'après le texte, c'est plutôt le semi-arianisme en tant que doctrine d'un parti qui disparaît, dans la mesure où les macédoniens professeraient dès lors une autre doctrine, plus franchement hérétique. Comme il n'est plus question ensuite des macédoniens, sinon dans une question doctrinale relative au symbole de Constantinople, on ne sait pas si l'on peut les considérer comme la « secte » arienne qui fut exclue de l'Église à partir du concile de Constantinople. Si c'est le cas, comment Newman rend-il compte cette fois de la présence de trente-quatre évêques dans leurs rangs en 367 ? Sont-ils tous devenus macédoniens ? Le sont-ils restés après Constantinople ? Dans l'affirmative, les macédoniens ne constituent-ils pas l'exemple d'une authentique branche pourtant exclue de l'Église, et de surcroît hérétique ? Newman ne nous permet pas d'y répondre.

5.4. Les anoméens

La difficulté s'accroît du fait qu'un autre parti, à savoir les anoméens ou ariens purs, pourrait aussi, à s'en tenir au récit, être le groupe dont Newman dit qu'il fut exclu de l'Église après Constantinople. En effet, ce groupe est qualifié de secte à plusieurs reprises. Cependant, il n'est jamais possible, d'après le texte, de savoir à partir de quand ni pourquoi il devient une secte. Le moment réel de son exclusion de l'Église catholique est impossible à déterminer par la lettre du texte. D'un côté, Newman place l'origine de la secte anoméenne (« *the rise of the anomoean sect* ») en 350, au moment de l'ordination diaconale de son fondateur, Aèce (cf. p. 338), alors que l'histoire de son parti *au sein de* l'Église n'a pas encore commencé. Le lecteur est amené à supposer que Newman parle du groupe en le désignant dès son origine par ce qu'il deviendra au moment de sa séparation de l'Église. Peut-être, en procédant ainsi, espère-t-il séparer, dans l'esprit du lecteur, le caractère sectaire des anoméens et le caractère épiscopal de leurs chefs, comme dans le cas des schismes donatiste et novatien. Le raisonnement serait le suivant : si les anoméens ont pu devenir une secte, c'est parce que leur hérésie commença avant que leurs fondateurs ne soient ordonnés évêques…

D'autre part, nous ne trouvons aucune sanction ecclésiastique décisive à l'encontre des anoméens. Nous apprenons bien qu'Aèce fut plusieurs fois expulsé de la communion laïque

des Ariens (cf. p. 338), mais ceci n'est pas daté, et laisse entendre aussi des réhabilitations successives. Le même Aèce fut « formellement condamné » lors du concile impérial de Constantinople de 360. Mais, outre que l'expression est vague, comment Newman pourrait-il prendre au sérieux cette sanction de la part d'un concile qui, au mépris des majorités des membres réunis aux conciles contemporains de Rimini et de Séleucie, confirma le symbole homéen et fit déposer par la même occasion les principaux chefs du parti semi-arien (Basile d'Ancyre, Cyrille de Jérusalem, Eleuse de Cyzique, Eustathe de Sébaste et Macédonius de Constantinople), consacrant ainsi le triomphe temporaire du parti eusébien ? De plus, même alors, la carrière ecclésiastique d'Aèce n'est pas terminée, car « peu de temps après, il fut élevé à l'épiscopat, dans des circonstances restées inconnues » (p. 351). Et de même, « son disciple Eunome échappa à la suspicion de Constance grâce aux bons offices d'Eudoxe et fut promu à l'évêché de Cyzique » (p. 352). Peut-on dire alors que les anoméens furent hors de l'Église ?

Peut-être que, dans l'esprit de Newman, aucune sanction de l'Église n'était nécessaire pour reconnaître le caractère sectaire d'un groupe qui pratique l'anabaptisme généralisé :

> Les membres de son parti firent preuve d'une telle impétuosité qu'ils allèrent jusqu'à rebaptiser les chrétiens se ralliant à eux, comme s'il s'agissait de païens, et qu'ils ne se comportèrent pas ainsi seulement envers les catholiques mais encore, ce qui choqua énormément les eusébiens, envers ceux qui venaient d'abandonner pour eux les autres formes de l'arianisme (p. 340).

Cependant, ce trait sectaire n'est pas daté. La mention des eusébiens pourrait seulement impliquer que cette pratique devait être antérieure au concile œcuménique de Constantinople.

5.5. Le schisme d'Antioche

La situation d'Antioche, en même temps qu'elle manifeste, encore une fois, la difficulté de Newman à trancher la question de la nature du schisme entre l'Orient et l'Occident, illustre aussi la difficulté qui peut se présenter aux laïcs soumis à l'autorité de pasteurs hérétiques. Commençons par cette dernière difficulté. Dans les derniers sermons sur le devoir d'unité avec l'Église, Newman condamnait explicitement la séparation envers les pasteurs de l'Église, quand bien même ces derniers seraient hérétiques. Le devoir de soumission était prépondérant. Comment cependant Newman pourrait-il donner tort, par exemple, aux fidèles alexandrins qui refusèrent d'entrer en communion avec le remplaçant eusébien d'Athanase ? Voilà en outre que l'attitude d'Athanase lui-même à l'égard de l'Église d'Antioche, après l'éviction, par les ariens, de l'évêque orthodoxe Eustathe, paraît cautionner cette insubordination :

> Si certains, prêtres et laïcs, acceptèrent la succession d'usurpateurs imposés à l'Église par la volonté impériale, d'autres refusèrent d'entrer en communion avec ceux qui enseignaient l'hérésie. Ils formèrent donc une communauté distincte, dans laquelle ils restèrent unis en attendant que la cause de la vérité eût retrouvé sa suprématie naturelle. Lorsqu'Athanase passa par Antioche en revenant de son second exil, en 348, il accepta de reconnaître ceux qui

> avaient fait sécession, par respect pour leur orthodoxie et en raison du droit des prêtres et des laïcs dans l'élection de leur évêque. Il reste cependant indéniable que parmi les hommes demeurés au sein de la communion hérétique, certains se montraient pleins de zèle et de courage. Deux laïcs, Flavien et Diodore, protestèrent énergiquement contre l'hétérodoxie du rusé Léonce et réussirent à maintenir un parti orthodoxe au milieu des eusébiens (p. 360-361).

Ainsi, le soutien d'Athanase envers la communion acéphale à Antioche se justifie en raison de deux vices dans la hiérarchie eusébienne : l'hérésie et l'infraction contre le droit des fidèles à élire leur évêque. Ces deux vices, d'après Newman, justifient un acte de séparation qui, pourtant, semble n'être rien moins qu'un schisme envers une branche de l'Église. Ces fidèles sont non seulement excusés, mais « reconnus » par Athanase. Cela va même plus loin, car dans un autre passage, plus général, c'est plutôt les fidèles restés en communion avec la hiérarchie eusébienne qui auraient besoin d'être « excusés » :

> Même dans certaines parties de l'Orient (…), il devait être extrêmement difficile pour les orthodoxes vivant parmi les ariens de choisir la meilleure façon de remplir des devoirs contradictoires. L'obligation de l'unité chrétienne pouvait servir d'excuse (*apology*) aux laïcs pour rester en communion avec un évêque arien (comme à Antioche par exemple) ; mais elle pouvait aussi conduire des prêtres ou des évêques à reconnaître l'autorité de celui-ci lorsqu'ils se trouvaient dans son ressort ecclésiastique (p. 358).

La situation à Antioche va même évoluer au point qu'il y aurait une faute de schisme à accepter la communion de l'évêque en place. En effet, lors du rétablissement des évêques sous Julien (après 360), Lucifer de Cagliari, de passage à Antioche lors de son retour d'exil, se crut autorisé à ordonner le catholique Paulin comme évêque pour la communion d'Eustathe, décédé en exil, alors que, au contraire, le concile d'Alexandrie se proposait de recommander aux fidèles de cette communion de se joindre à celle de Mélèce. Ce dernier, issu pourtant de la communion eusébienne, s'était conformé à l'orthodoxie au moment de son accession à l'épiscopat d'Antioche (en 361) et avait par conséquent été banni et remplacé par l'arien Euzoïus (cf. p. 362-364). Mélèce avait ainsi coalisé la section orthodoxe des fidèles demeurés dans la communion arienne et lorsque, à la mort de Constance, il revint d'exil, il se trouva à la tête de cette section, désormais séparée de la communion arienne représentée, elle, par Euzoïus, ainsi que l'explique Newman, à propos de l'événement du bannissement de Mélèce :

> La cause orthodoxe retira un avantage considérable de cet événement. Les catholiques et les hérétiques cessèrent d'être unis dans la même communion, et ces derniers se trouvèrent placés dans la situation de schismatiques ayant rejeté leur propre évêque (p. 363).

On voit le retournement que semble opérer la situation d'Antioche dans la pensée de Newman, ou du moins l'éventail de solutions pratiques distinctes qu'il paraît cautionner successivement par son récit. Il est passé d'un devoir de soumission à l'évêque en place (sermons sur le devoir d'unité), à la reconnaissance, pour la chrétienté en général, d'un authentique conflit de devoirs, puis, au besoin de trouver des excuses pour justifier le fait de demeurer dans la communion hérétique, enfin au péché de schisme consistant à se conformer à l'évêque hérétique en place (Euzoïus, en l'occurrence). L'histoire relativise foncièrement la

vision idéale que propose Newman dans ses sermons sur l'autorité ecclésiastique, même si, bien sûr, cette vision reste valable s'il n'y a pas de conflit entre plusieurs hiérarchies rivales, comme le suppose Newman dans les sermons, où la séparation envers l'Église d'Angleterre implique de rejoindre des communions sectaires ne possédant pas la succession apostolique.

Voyons ensuite la question du schisme entre l'Orient et l'Occident. La décision de l'évêque de Sardaigne, Lucifer, de donner un chef à la communion eustathienne empêcha la résolution du schisme antiochien[1058], et semble avoir au contraire cristallisé et prolongé la séparation entre l'Orient d'un côté, l'Occident et l'Egypte de l'autre :

> Athanase et les Églises d'Egypte restèrent en communion avec les partisans d'Eustathe (…). Les occidentaux et les Églises de Chypre suivirent leur exemple. Au contraire, les chrétiens d'Orient s'étant presque tous conformés à l'arianisme (*having for the most part themselves arianized*) prirent donc le parti des mélétiens. Finalement [vers la fin du siècle], saint Jean Chrysostome exerça avec succès son influence sur les catholiques d'Egypte et d'Occident en faveur de Flavien, le successeur de Mélèce (p. 364-365).

Rien pourtant n'indique en tout ceci l'idée que l'Orient se soit trouvé hors de la communion catholique. Dans un autre passage relatif à l'attitude d'Athanase à ce sujet, apparaissent tout à la fois les graves conséquences du schisme d'Antioche sur la division de la chrétienté, et le sentiment toutefois que la communion de l'Église englobe les branches ainsi séparées :

> Les erreurs de ses propres amis obligèrent Athanase à prendre parti pour ceux qui semblaient constituer une faction au sein de l'Église d'Antioche, et le schisme qui s'ensuivit l'amena à s'opposer aux communautés catholiques d'Asie mineure et d'Orient (p. 375).

Le catholique Athanase est ainsi opposé, non plus aux hérétiques, mais aux « communautés catholiques » d'Asie mineure et d'Orient ! Quant au schisme commencé à Sardique, il ne semble pas avoir été surmonté avant le concile de Constantinople, et alors, ce fut par une décision unilatérale des orientaux. Newman décrit cette décision en des termes qui plaident en faveur de l'autonomie des branches de l'Église. En effet, alors que les Latins étaient mécontents des décisions du concile concernant les nominations des primats de Constantinople et d'Antioche, et qu'ils demandèrent la convocation d'un concile à Rome, les évêques orientaux déclinèrent cette invitation et leur firent part non seulement de leurs décisions doctrinales, mais aussi de celles relatives aux évêques :

> On maintint l'élévation de Nectaire et de Flavien pour se conformer aux canons de Nicée, selon lesquels les évêques d'une province ecclésiastique ont le droit de consacrer leurs frères choisis par le peuple et le clergé, sans intervention possible des Églises étrangères (p. 392).

Le moins que l'on puisse dire, c'est que Newman, tout en rapportant les faits de l'histoire de façon objective, manifeste cependant une difficulté à rendre raison de la nature ecclésiologique du schisme survenu à Sardique.

[1058] Cette décision fut au contraire l'origine du schisme de Lucifer de Cagliari lui-même, lorsqu'il rentra en Sardaigne, vexé de voir tournée contre lui l'indignation de toute la chrétienté pour son acte à Antioche.

5.6. Raisons en faveur de l'ecclésialité des Orientaux après Sardique : sainteté et orthodoxie

Parmi les raisons qui semblent plaider, aux yeux de Newman, en faveur de l'authentique ecclésialité des Églises orientales représentées à Philippopolis, il y a d'abord, semble-t-il, les signes de leur orthodoxie, ce qui rejoint la thèse relative à l'hérésie intra-ecclésiale. Si ces Églises sont dans la communion de l'Église, l'orthodoxie doit finir par prévaloir. Or, c'est ce qui s'est produit spontanément, en effet, dès avant le concile de Constantinople :

> Sous le règne de Valens, l'action des semi-ariens avait fait considérablement progresser la vérité évangélique dans les derniers fiefs de l'arianisme. Des indices de retour à l'orthodoxie, jusque dans sa forme la plus pure, étaient même apparus à Constantinople (p. 379).

Ce retour spontané des orientaux semi-ariens à l'orthodoxie serait donc significatif du fait que, malgré la rupture survenue à Sardique, ils faisaient toujours partie de l'Église catholique. Il y a ensuite également des signes de sainteté, en particulier, à nouveau, chez les semi-ariens[1059]. Les catholiques eurent une haute opinion de certains de ces derniers malgré l'absence de communion :

> Ils peuvent être considérés comme des saints et des martyrs, si on les compare aux Eusébiens, et en fait certains d'entre eux ont été effectivement reconnus comme tels par les catholiques des époques ultérieures (…). Dans l'ensemble, ils étaient des hommes de vie correcte et exemplaire ; ils soutinrent leurs opinions avec sérieux, et la conduite dont ils firent preuve leur donna même certains droits au titre de saints (…). On peut ajouter qu'Athanase et Hilaire, deux des défenseurs les plus inflexibles de la doctrine catholique, parlent des semi-ariens en termes favorables. Athanase n'hésite pas à les appeler ses frères et considère que même s'il est nécessaire à l'édification de l'ensemble de l'Église que l'*homoousios* soit imposé au clergé, les privilèges de la communion chrétienne, en privé, (*the privileges of private Christian fellowship*) ne doivent pas être refusés à ceux qui, pour une raison ou une autre, répugnent à employer ce mot (p. 300).

A la fin de ce dernier passage, Newman semble concevoir une communion ecclésiastique indépendante de la communion hiérarchique à laquelle on appartient. Serait-ce sur cette base qu'il reconnaît la possibilité de divisions au sein même de l'Église catholique ? Comme si l'unité du corps catholique n'était pas réellement brisée par les ruptures de communion entre les autorités de ses Églises particulières ? Ainsi se trouve en tout cas justifiée la possibilité, non la légitimité, qu'il y ait plusieurs communions de l'unique Église catholique en un même lieu, comme ce fut apparemment le cas à Antioche, à Alexandrie et à Constantinople. Dans ces diverses situations, Newman fait valoir une présence authentiquement catholique au sein des communions hérétiques, laquelle plaiderait en faveur de l'ecclésialité de ces communions.

[1059] On trouve, les concernant, un équivalent, dans l'ordre de la sainteté, au retour spontané progressif à l'orthodoxie, dont il vient d'être question : « *Yet the men were better than their creed; and it is satisfactory to be able to detect amid the impiety and worldliness of the heretical party any elements of a purer spirit,* which gradually exerted itself *and worked out from the corrupt mass, in which it was embedded* » (*Ar.*, p. 299 ; nous soulignons). Le raisonnement implicite de telles expressions, mises en lien avec la question de la communion catholique, serait que, puisqu'un tel retour progressif vers une plus grande sainteté de vie a pu se produire, c'est qu'ils étaient toujours dans la communion de l'Église catholique.

Il résulte de cette section sur la communion ecclésiastique l'impression que l'histoire des quatre premiers siècles ne remet pas en question la théorie ecclésiologique adoptée par Newman depuis le sermon de novembre 1826 sur l'unique Église catholique et apostolique (n. 157). Cette Église est composée de l'ensemble de ses branches, lesquelles apparaissent comme des communions rassemblées autour d'un ensemble d'évêques, et cela, même si ces branches sont divisées entre elles par des schismes. Le traitement réservé par Newman aux divers cas d'apparentes sectes épiscopales dans l'histoire amènerait seulement à préciser sa théorie en disant que, pour avoir à faire à une branche de la communion catholique, ces évêques ne doivent pas seulement être les héritiers des Apôtres par l'ordination, mais que, au moment de la rupture, il y avait déjà un nombre assez important d'évêques régulièrement ordonnés au sein de ces communions. Chacune de ces branches bénéficie dès lors, du fait de son appartenance au corps catholique, de la promesse du Christ envers l'Église, de sorte que ni l'hérésie, ni l'injustice ne devraient pouvoir y prendre racine. Rien dans les premiers siècles ne semble constituer aux yeux de Newman une réfutation formelle de cette position.

Nous devons nous contenter de ce constat, tout en reconnaissant le caractère étrange d'une communion catholique « patiente », si l'on peut dire, de ruptures formelles de communion entre responsables de communions. Le malaise apparent de Newman à confesser le caractère épiscopal de communions qu'il semble qualifier de schismatiques ou de sectaires amène, si l'on peut prolonger les conséquences logiques possibles de cette enquête, à manifester dans sa position une alternative qui est presque un dilemme. Il peut être intéressant de relever d'emblée ces conséquences que lui-même discutera seulement plus tard, pour montrer qu'elles restent ici de simples possibilités, c'est-à-dire qu'il semble ne pas avoir encore tranché ces questions.

De deux choses l'une. Soit, en effet, il est *impossible* que des communions épiscopales régulières s'excluent de la communion catholique, et dans ce cas les termes de schisme et de secte qui leur sont parfois appliqués n'ont pas de portée réelle quant à leur appartenance au corps catholique. Telle semble être la position de Newman aussi bien ici qu'en novembre 1826, étant donné l'idée que les branches corrompues, voire apostates, gardent nécessairement la possibilité de se réformer. Soit, et c'est la possibilité au moins théorique que Newman ne semble pas envisager, il est possible qu'une communion épiscopale s'exclue de l'Église catholique, et dans ce cas, deux possibilités théoriques se présentent à nouveau. La première, selon laquelle une excommunication mutuelle implique nécessairement qu'une des deux communions en présence soit exclue, non seulement de la communion avec l'autre branche, mais de l'Église catholique elle-même, ce qui correspond, semble-t-il, aux visions traditionnelles, romaine et grecque, de la communion. La seconde possibilité est d'envisager qu'il pourrait y avoir *certaines* situations où un schisme n'implique pas nécessairement cette conséquence, et la théorie des branches serait alors maintenue sous une forme adoucie, c'est-

à-dire comme s'appliquant dans certains cas seulement. Dans cette *dernière* hypothèse – où certains schismes excluraient de l'Église mais pas d'autres –, il faudrait alors donner un critère clair permettant de distinguer une rupture qui exclut une branche de la communion catholique, et qui la constitue dès lors en secte, et une rupture qui ne retranche pas de l'Église, et donc de ses promesses, cette communion. Nous n'en dirons pas plus à ce stade.

The Arians of the Fourth Century apparaît comme un chaînon fondamental pour rendre compte de l'évolution ecclésiologique de Newman. Il est le premier ouvrage tractarien, ou apostolique, proprement dit. Les grands axes du tractarianisme désormais imminent y sont présents : antiérastianisme, poursuite de la vérité pour son propre compte, antilibéralisme doctrinal, diffusion de l'*ethos* catholique de l'Église des Pères, prédication exigeante d'un appel à la sainteté, antiromanisme, orthodoxie patristique et anglo-catholique, appel à l'unité derrière les pasteurs authentiques de l'Église d'Angleterre. Tels sont quelques-uns des traits majeurs de la « nouvelle réforme » qui sera préconisée par Newman, Froude et leurs amis, à temps et à contre-temps.

Le mouvement d'Oxford trouve ici son programme fondamental. En un sens, ce mouvement n'est que la mise en œuvre et le développement pratique des principes ecclésiologiques manifestés dans l'histoire de l'hérésie arienne. Au terme de l'ouvrage, Newman, nous l'avons vu, avait exprimé la confiance que Dieu enverrait, pour sauver la branche anglaise de l'Église du péril politique et libéral qui la menaçaient, un nouvel Athanase et un nouveau Basile. Au terme de l'année, le 8 décembre 1832, Newman accepte la proposition qui lui est faite par son ami R.H. Froude et son père de les accompagner pour un voyage en Méditerranée. Là-bas, il songe vivement aux avancées des politiciens libéraux à l'encontre des libertés de l'Église d'Angleterre[1060]. Il commence à croire qu'il a une mission à remplir en Angleterre. Après un séjour à Rome du 2 mars au 2 avril 1833, les Froude rentrent au pays, tandis que Newman se dirige seul vers le Sud de l'Italie, puis se rend en Sicile le 27 avril, où il vivra ce qu'il regardera comme la troisième grande expérience spirituelle de sa vie. Il est pris d'une forte fièvre à Leonforte, et on croit qu'il va mourir. Il se remet cependant, et se rend avec son domestique à Castro-Giovanni, où il doit s'aliter encore pour trois semaines. La suite est bien connue. Nous la donnerons dans les termes de l'*Apologia* :

> Avant de quitter mon auberge, dans la matinée du 26 ou 27 mai, je m'assis sur mon lit et sanglotai amèrement. Mon domestique, qui avait été mon infirmier, me demanda ce qui me causait cette peine ; je ne puis que lui répondre : « J'ai une œuvre à accomplir en Angleterre ».

[1060] « *England was in my thoughts solely, and the news from England came rarely and imperfectly. The Bill for the Suppression of the Irish Sees was in progress, and filled my mind. I had fierce thoughts against the Liberals. It was the success of the Liberal cause which fretted me inwardly. I became fierce against its instruments and its manifestations* » (*Ap.*, p. 33).

Et, après avoir relaté les péripéties du voyage de retour jusqu'à Lyon, où il doit à nouveau s'aliter :

> Finalement je pus repartir, ne m'arrêtant ni le jour ni la nuit (à l'exception d'une attente imposée à Paris), jusqu'à mon arrivée en Angleterre, où je me rendis chez ma mère. Mon frère [Francis] était arrivé de Perse quelques heures auparavant. C'était un mardi ; le dimanche suivant, 14 juillet, M. Keble prêcha dans la chaire de l'université le sermon des Assises qui fut publié sous le titre de *L'Apostasie nationale*. J'ai toujours considéré et célébré ce jour comme le point de départ du mouvement religieux de 1833[1061].

Si Newman croyait à ce qu'il avait écrit dans *Les Ariens* concernant la providence divine, il semble qu'il était amplement servi[1062].

[1061] *Ap.*, p. 35.

[1062] On trouve, dans les *Autobiographical Writings* (p. 121-138), un document qui montre combien l'expérience spirituelle vécue en Sicile l'a marqué. Il comporte des descriptions très précises, non seulement des circonstances de la maladie, mais de sa signification spirituelle à ses yeux. Il commence par ces mots : « *I have wished for some time to write in this book an account of my illness in Sicily* ». En fait, ce document fut commencé le 31 août 1834, continué le 28 décembre de la même année, le 1er mars 1835, et terminé le 25 mars 1840. Newman y ajoute chaque fois un élément nouveau dont il se souvient. Ce simple fait atteste de l'importance de cet événement pour lui.

II. La fonction prophétique de l'Église (24 février 1837)

Introduction

Les premières années du mouvement d'Oxford ont été souvent racontées. Nous avons déjà fait allusion à plusieurs des publications par lesquelles Newman et ses amis s'efforçaient à rendre à l'Église d'Angleterre sa vitalité ecclésiale. Après un temps de concertation entre amis de l'Église, Newman prit l'initiative de publier les premiers *Tracts for the Times*[1063]. Ces petits écrits de quelques pages ont eu pour effet d'attirer l'attention, de rassembler les troupes, de les unir autour de l'une ou l'autre doctrine centrale, et surtout celle de la succession apostolique. Parallèlement, Newman, Froude, Keble et leurs amis rédigent des articles, publient des sermons. Après deux ans, le style concis des *Tracts* devient insuffisant. C'est alors que Pusey entre en scène avec trois *Tracts* sur la doctrine du baptême, de plus de cent pages chacun. Peu à peu, les tractariens sont amenés à défendre leurs fondements de manière plus précise. Leurs œuvres deviennent plus volumineuses.

Sur le plan ecclésiologique, l'ouvrage intitulé *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, dont l'avertissement est daté de la fête de saint Matthias 1837, peut être considéré non seulement comme une synthèse de la position tractarienne officielle jusque-là, mais aussi comme le résultat d'une large enquête sur les fondements de cette position[1064]. En outre, comme on le verra ensuite, cette œuvre poursuit la problématique ecclésiologique qui occupe la pensée de Newman jusqu'à sa conversion à l'Église catholique romaine, à savoir le rapport entre l'Église et la doctrine révélée. L'examen systématique de cette position fondamentale nous permettra de mieux cerner l'enjeu de cette évolution.

D'un point de vue historique, ces conférences ont pour raison d'être la nécessité de parer à un obstacle susceptible d'enrayer la diffusion des vues ecclésiologiques tractariennes au sein de l'Église d'Angleterre. L'introduction y fait discrètement allusion :

[1063] « *I (...) had out of my own head begun the Tracts* » (Ap., p. 40).

[1064] J.H. NEWMAN, *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, Londres, Rivington et Parker, 1837. Les citations de ce chapitre sont extraites de la troisième édition des conférences, incluse dans l'édition standard comme premier de deux volumes sur la *Via Media* anglicane, parus en 1877. Les références mises entre parenthèses, dans le texte ou dans les notes, lorsque seuls les numéros de pages sont mentionnés, renvoient à l'édition suivante : J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church, illustrated in Lectures, Letters, and Tracts written between 1830 and 1841*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891. Dans la réédition de 1877, Newman a fait précéder le texte d'une très longue préface, devenue célèbre par la suite, et inséré de nouvelles notes infra-paginales entre crochets. Newman écrit dans la préface au sujet de certaines affirmations contenues dans cet écrit et les autres de ces deux volumes : « *I have only the alternative of publishing them afresh with what I consider a refutation, or leaving them unanswered to the chance of publication by others at some future time* » (p. v). Il ne signale pas avoir supprimé ou modifié des passages des deux précédentes éditions, et Blehl ne mentionne rien de tel (cf. V.F. BLEHL, *John Henry Newman. A Bibliographical Catalogue of his Writings*, p. 73). Il ne semble pas dès lors que des modifications substantielles aient été faites par rapport à l'édition originale.

> De nos jours, une mention incidente [du sujet de l'Église], telle que les enseignants chrétiens sont amenés à en faire au cours de leurs instructions pastorales, sera à coup sûr accusée de ce qui est appelé communément « papisme » ; et pour la raison suivante, à savoir que les catholiques romains ayant toujours insisté sur ce sujet, et les protestants l'ayant négligé, le simple fait de parler de l'Église, bien qu'elle soit mentionnée dans le credo, est censé avoir l'odeur de Rome. Ceux-là donc qui ressentent son importance, sans être pour autant des romanistes, sont tenus à plusieurs titres de montrer pourquoi ils ne sont pas des romanistes, et comment ils diffèrent d'eux (p. 5).

Le propos circonstanciel de l'ouvrage est ici décrit. Les tractariens « ressentent l'importance » du sujet de l'Église pour les fidèles, et en conséquence ils le prêchent avec conviction. Si cet enseignement se trouve communément identifié avec le papisme, c'est-à-dire avec ce que l'opinion publique anglaise considère alors spontanément, depuis près de trois siècles, comme son principal ennemi, c'en est fini du mouvement et de son objet. Il en résulterait une double tentation pour les fidèles, les uns risquant de « dévier vers le romanisme parce qu'aucun autre système de doctrine ne leur est fourni » concernant cet article du credo, les autres retombant par réaction « dans le simple protestantisme » (p. 5-6). Les tractariens ne peuvent donc plus se contenter de diffuser audacieusement les doctrines de l'Église, en les laissant faire leur chemin dans les intelligences de leurs auditeurs[1065]. Ils doivent non seulement proposer, le plus clairement possible, la théologie anglaise traditionnelle à ce propos, mais manifester qu'elle possède une assise propre et n'est pas la simple combinaison plus ou moins hasardeuse d'éléments protestants et romains.

La structure de l'ouvrage est complexe, étant donné son caractère polémique de part en part. Il s'agit d'un ouvrage de controverse envers deux adversaires simultanés. Pour édifier le système anglican, Newman se doit, en effet, de réfuter les deux systèmes qui occupent actuellement le terrain théologique, ou du moins montrer en quoi les trois systèmes diffèrent les uns des autres. A chaque pas, Newman polémique avec les positions protestante et romaine, parfois en utilisant fort habilement les arguments des uns contre les autres.

Il ne s'agit pas de proposer une lecture rhétorique de ces conférences. Nous cherchons à manifester où en est l'évolution de l'ecclésiologie fondamentale de Newman. Pour la mettre en relief, nous tenterons de la dégager, comme à rebours, de sa forme polémique et rhétorique, tout comme, dans la section précédente consacrée aux *Ariens*, nous avons tenté de la dégager de sa forme narrative. De ce point de vue, les conférences sont un témoin essentiel. La forme polémique oblige, si l'on peut dire, le conférencier à manifester le plus clairement possible ses

---

[1065] Jusqu'ici, les tractariens partaient du principe qu'il suffit de propager les convictions anglo-catholiques et de les laisser suivre leur cours légitime dans les esprits. On trouve trace de cette conviction dans l'introduction de l'ouvrage, dans une réponse à l'objection que ces doctrines ne sont pas à la mode : « *Truth has the gift of overcoming the human heart, whether by persuasion or by compulsion, whether by inward acceptance or by external constraint; and if what we preach be truth, it must be natural, it must be seasonable, it must be popular, it will make itself popular. It will find its own. As time goes on, and its sway extends, those who thought its voice strange and harsh at first, will wonder how they could ever so have deemed of sounds so musical and thrilling* » (*Proph.*, p. 15).

fondements, qui sont mis en question par ceux des autres positions. Comme nous l'avons fait pour les écrits précédents, nous prendrons l'ouvrage comme un tout. Nous poserons successivement à Newman trois questions distinctes. D'abord, pourquoi la base doctrinale protestante est-elle insuffisante à ses yeux ? Ensuite, pourquoi propose-t-il de lui substituer la position anglo-catholique ? Enfin, pourquoi la position romaine n'est-elle pas préférable ? Les éléments permettant de répondre à ces questions se trouvent dispersés à travers tout l'ouvrage, de sorte que nous ne citerons pas les conférences dans l'ordre où elles ont été écrites. Les passages cités seront choisis d'après leur capacité à révéler la pensée de leur auteur concernant les questions qu'il nous pose. C'est dire que, au moins par ces questions, nous menons un certain dialogue avec Newman, qui a essentiellement pour but de révéler les convictions fondamentales dont le texte témoigne.

En traitant successivement ces trois questions, nous rejoignons en fait sa prétention à manifester que la théorie anglaise n'est pas un simple entre-deux composite, et donc syncrétique, mais est une authentique *Via Media*, possédant une consistance propre, réellement distincte du protestantisme populaire et du catholicisme romain, et qui peut donc être considérée pour elle-même[1066]. En outre, il semble que cet ordre traduise la séquence historique de sa pensée jusqu'ici, et se trouve dès lors apte à éclairer les raisons de cette évolution. En effet, Newman fut insatisfait de la base doctrinale du protestantisme, d'où il est parti, et il en est venu à lui préférer l'ancienne doctrine anglo-catholique, qui est sa position actuelle. Par le mouvement des *Tracts*, Newman et ses amis proposent d'ailleurs à l'Angleterre le même mouvement de pensée : ils cherchent à combler le vide ecclésiologique du protestantisme populaire au sein de l'Église d'Angleterre au moyen des doctrines anglicanes. Mais Newman et les tractariens rencontrent ensuite la position rivale de Rome qu'il s'agit de réfuter le plus clairement possible, de manière à ôter les préjugés qui entravent le développement de la position anglicane. Enfin, terminer par la polémique romaine se recommande du fait de l'évolution ultérieure de sa pensée, marquée essentiellement par cette polémique, tandis que la polémique protestante n'apparaît plus dès lors être une source de changement dans ses opinions.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient cependant de relever quelques axiomes, ou principes premiers de toute la discussion, car ils concernent chacune des trois positions, protestante, anglicane et romaine. Le premier est le caractère dogmatique de l'Evangile[1067]. S'il n'y a pas de vérités révélées qu'il faut croire pour être sauvé, il n'y a pas de problème doctrinal, et le livre n'a pas de raison d'être. On constatera au cours de ce chapitre que ce principe n'est jamais remis en question. Il semble constituer en effet une conviction

---

[1066] « *After all, the main object in a discussion should be, not to refute error merely, but to establish truth* » (*Proph.*, p. 6).

[1067] « *Supposing the Gospel be dogmatic, for that I am here assuming, supposing it be of the nature of the Articles of the Creed, or the Thirty-Nine Articles…* » (*Proph.*, p. 147).

inébranlable chez Newman depuis sa conversion[1068]. Le second principe est que l'Écriture est Parole de Dieu. Protestants, anglicans et « romanistes » le reconnaissent[1069]. Le troisième principe est que, dans la recherche de ce qui a été révélé, le champ de l'autorité constitue la limite du champ du jugement privé. L'étendue du droit (ou du devoir) de jugement privé des individus sur le contenu de la Révélation dépend de manière inversement proportionnelle à l'étendue de ce qui lui est demandé de croire de manière autorisée[1070]. Ainsi, puisque tous reconnaissent au moins que l'Écriture fait autorité, tous admettent qu'elle limite le droit de l'individu, ou la nécessité pour lui, d'exercer son jugement privé sur les sujets qu'elle a révélés[1071]. A l'inverse, quand bien même on étendrait au maximum l'autorité doctrinale de l'Église, tous doivent reconnaître la nécessité d'un exercice au moins minimal du jugement privé[1072]. Un quatrième principe permet de spécifier l'autorité dont il est question dans le troisième, c'est l'infaillibilité des Apôtres dans tout ce qu'ils ont transmis à l'Église, même si ce n'est pas dans l'Écriture sainte.

1. Réfutation du principe protestant de *Scriptura Sola*

Newman se montre à plusieurs reprises fort critique à l'égard de la position doctrinale protestante. Il ne s'épargne aucun procédé rhétorique pour convaincre résolument son lecteur du naufrage dans la foi auquel conduit, logiquement, le principe protestant de *Scriptura Sola*. Se demandant par exemple qui doit être considéré comme le juge du sens de l'Écriture, il écrit, après avoir résumé la position romaine :

> La multitude des protestants soutient aussi l'existence d'un juge de la doctrine scripturaire, mais pas d'un seul et unique pour tous, mais d'un différent pour chaque individu. Ils considèrent que tout homme est son propre juge ; ils soutiennent que tout homme peut ou doit lire l'Écriture pour lui-même et juger de sa signification et se faire une opinion pour lui-même ; et qu'il est même, en ce qui le concerne, et pratiquement, un juge infaillible de sa signification ; - infaillible, certainement, car si toute la création nouvelle était contre lui,

---

[1068] Dans l'*Apologia*, Newman est formel et insistant sur ce point : « *I have changed in many things : in this I have not. From the age of fifteen, dogma has been the fundamental principle of my religion : I know no other religion; I cannot enter into the idea of any other sort of religion; religion as a sentiment, is to me a dream and a mockery* » (*Ap.*, p. 49).

[1069] La première conférence s'ouvre sur ce constat : « *All Protestant sects of the present day may be said to agree with us and differ from Roman Catholics, in considering the Bible as the only standard of appeal in doctrinal inquiries* » (*Proph.*, p. 26). Il ajoute un peu plus loin, concernant les catholiques romains : « *Not that they reject Scripture, it would be very unjust to say so; they would shrink from doing so, or being thought to do so; and perhaps they adhere to Scripture as closely as some of those Protestant bodies who profess to be guided by nothing else* » (*Proph.*, p. 29-30).

[1070] Par exemple, Newman écrit, à l'appui de la position anglicane : « *The Church enforces a fact, Apostolical Tradition, as the doctrinal key to Scripture; and Private Judgment expatiates beyond the limits of that Tradition;—each acts in its own province, and is responsible within it* » (*Proph.*, p. 190). La « province » du jugement privé dépend des limites de l'autorité de la Tradition apostolique.

[1071] « *Scripture is an infringement on our Private Judgment. It demands our assent; it threatens us if we refuse it* » (*Proph.*, p. 272).

[1072] « *So far, all parties must be agreed, that without private judgment there is no responsibility; (...). Even though an infallible guidance be accorded, a man must have a choice of resisting it or not* » (*Proph.*, p. 130).

> Evêques, Docteurs, Martyrs, Saints, la Sainte Église Universelle, les compagnons mêmes des Apôtres, le suffrage unanime des temps et des lieux les plus distincts, et les hommes les plus doués et les plus saints, cependant, selon la doctrine populaire, bien qu'il soit conscient de ceci, il devrait en fin de compte demeurer dans ses propres interprétations de l'Écriture, et suivre son Jugement privé, aussi désolé qu'il puisse être de différer de telles autorités (p. 267).

Newman ne se contente pas de parodier les conséquences pratiques du principe de *Scriptura Sola*[1073]. Il prend soin de le déconstruire, et ce, de deux manières principales. Il montre, d'une part, que cette maxime ne peut pas produire le résultat escompté, et même qu'elle conduit à la négation de toute doctrine révélée ; d'autre part, que l'on ne peut refuser l'existence d'autres moyens d'information concernant la vérité révélée.

a. Incapacité du *Scriptura Sola* à satisfaire les fins de l'économie chrétienne, et sa tendance de fait au latitudinarisme

Newman est toujours marqué par la dissertation de Hawkins sur la Tradition, ainsi qu'il apparaît dans ce passage sur l'Écriture :

> Je le répète ; bien que l'Écriture soit écrite par des hommes inspirés, ayant une seule et unique vue de la doctrine dans leurs cœurs et leurs pensées, à savoir la Vérité qui était dès le commencement, cependant, étant écrite non pas pour instruire dans la doctrine, mais pour ceux qui en étaient déjà instruits, non pas avec des annonces directes mais avec des intimations et des implications de la foi, les qualifications pour l'appréhender correctement sont si rares et élevées, qu'un homme prudent, pour ne pas parler de piété, ne risquera pas son salut sur l'éventualité qu'il les possède (p. 158).

Il est question ici d'un « homme prudent », censé se poser la question pour lui-même, et concluant, après en avoir examiné le contenu, qu'il est dangereux pour « son salut » de chercher à déduire par lui-même la doctrine à partir de la seule Écriture. Newman est un pasteur, il ne peut s'empêcher de considérer aussi le principe dans son rapport avec les masses, les pauvres, les gens sans instruction, avec tous ceux à qui est destiné le message évangélique[1074]. C'est sous ce rapport surtout que le principe protestant lui apparaît intenable. Ce principe doctrinal suppose d'abord de hautes capacités intellectuelles. Il requiert en effet non seulement de découvrir, à partir de la seule Bible, qu'*il y a* des doctrines nécessaires au salut, mais aussi de discerner *lesquelles*, et de percevoir le sens exact qu'il faut appréhender en elles, capacités qu'il est absurde de requérir des gens ordinaires :

[1073] Un autre exemple remarquable de caricature rhétorique de l'attitude protestante de *Scriptura Sola* se trouve un peu plus haut dans l'ouvrage, où il parle du « protestantisme du jour » de la manière suivante : « *It considers it a hardship to have anything clearly and distinctly told it in elucidation of Scripture doctrine, an infringement on its right of doubting, and mistaking, and labouring in vain. And the violent effort to keep itself in this state of ignorance,—this unnatural 'stopping of ears,' and 'throwing dust into the air,' after the pattern of those Jews who would not hear the voice of Apostles and Martyrs,—all this it dignifies by the title of defending the sacred right of Private Judgment, calls it a holy cause, a righteous battle, with other large and senseless epithets* » (*Proph.*, p. 239).

[1074] Il le dira explicitement en référence à l'Église primitive, qui est son idéal : « *The Primitive Church recollected that she was instituted for the sake of the poor and ignorant. 'To the poor the Gospel is preached.'* » (*Proph.*, p. 256).

> Considérez donc les doctrines protestantes orthodoxes ; celles relatives à la nature divine, et à l'économie de la Rédemption ; ou celles, encore, provenant de la controverse avec Rome, et permettez-moi de demander au « religioniste » populaire : - Avez-vous réellement l'intention de dire que les hommes et les femmes, tels que nous les trouvons dans la vie, sont capables de déduire ces doctrines de l'Écriture, de déterminer jusqu'à quel point l'Écriture les implique, de trancher la force exacte de ses termes, et le danger de telle ou telle déviation à leur égard ? (p. 147)

Non seulement la majorité des gens, pour ne pas dire tous, manquent de la capacité intellectuelle requise d'eux par le principe populaire de *Scriptura Sola*, mais l'éducation leur a inculqué des préjugés qui les rendent incapables de lire l'Écriture objectivement. Newman illustre cela par de nombreux exemples, montrant comment les notions doctrinales acquises orientent, ou biaisent la lecture faite de l'Écriture, comment elles imposent inconsciemment une lecture, ici littérale, là figurative, et rendent aveugle concernant tel passage précis, selon que l'opinion théologique acquise y voit ou non un point de l'Evangile. Newman décrit, par exemple, l'embarras du protestant *evangelical*, pour qui la doctrine de l'expiation est le tout de l'Evangile, lorsqu'il est mis en face de l'expression : « L'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité » (1 Tm 3, 15). Il explique :

> Je ne demande pas ce que signifient ces mots ; je ne demande pas en quel sens l'Église est une colonne ; mais simplement ceci : n'y a-t-il pas beaucoup de ceux qui s'appellent orthodoxes, et qui sont orthodoxes dans la mesure où ils ne sont pas sociniens, à passer outre ces mots encore et encore, soit parce qu'ils ne les remarquent pas, soit parce qu'ils ne pensent pas important de les comprendre ou pas ? Et quand on attire leur attention sur eux, ne sont-ils pas impatients et irrités plutôt que perplexes ; pleinement confiants qu'ils ne signifient rien d'important, tout en percevant qu'ils sont tenus en toute franchise de tenter quelque explication à leur sujet ? et ne font-ils pas par conséquent des allées et venues, comme pour rompre le filet dans lequel ils se trouvent, donnant d'abord une solution de la difficulté, puis une autre, changeant la ponctuation, ou améliorant la phrase, de la manière qui répondra le plus adéquatement à leur but immédiat ? (p. 157)

Le fait que tout homme aborde l'Écriture d'après une tradition particulière, c'est-à-dire d'après un ensemble de préjugés qui en orientent la lecture, est aussi un argument en faveur de la nécessité de rechercher la vraie tradition, ou Tradition catholique[1075].

Newman ne se contente pas d'expliquer pourquoi cette vision du jugement privé sur le texte de l'Écriture à l'exclusion de tout autre informateur humain ne peut tenir. Il ne rend pas seulement raison du *fondement*, il constate aussi le *fait* historique, selon lequel l'Écriture seule n'a jamais pu venir à bout des difficultés doctrinales. Ce que l'on pourrait appeler chez lui le « principe de réalité » est une exigence théologique qui traverse l'ouvrage. La priorité des faits sur les opinions, quand il est possible de recourir aux faits, est toujours de mise, ainsi qu'elle s'était avérée dès les années de son ministère paroissial. Ainsi, les dénominations protestantes ont beau s'accorder à reconnaître la Bible comme l'arbitre de leurs différences

[1075] « *It is not true in fact, and never will be, that the mass of serious Christians derive their faith for themselves from the Scriptures. No; they derive it from Tradition, whether true or corrupt; and they are intended by Divine providence to derive it from the true, viz., that which the Church Catholic has ever furnished* » (*Proph.*, p. 244).

mutuelles, elles n'en sont pas parvenues pour autant *en fait* à s'accorder sur la doctrine. C'est la conséquence sectaire du principe de la Bible seule :

> La Bible est ce fondement commun chez les protestants, et il semble avoir été pris à l'origine pour une bonne part d'après l'idée de sa simplicité dans l'argumentation. Mais si une telle idée fut nourrie par quelque partie, elle a déçu du fait de la difficulté suivante : la Bible n'est pas écrite de manière à imposer sa signification au lecteur ; il n'y a pas deux sectes protestantes qui s'accordent sur l'interprétation de la Bible qu'il faut recevoir ; et dans ces circonstances chacune préfère naturellement la sienne propre ; - sa propre « interprétation », sa propre « doctrine », sa propre « langue », sa propre « révélation » (p. 27)[1076].

A côté du sectarisme, une autre conséquence de fait du *Scriptura Sola*, et qui est pour le conférencier la pire de toutes, est le relativisme doctrinal. Celui-ci contredit de plein fouet ce que nous avons appelé le premier principe sous-jacent à la discussion de l'ouvrage, à savoir que l'Evangile comporte des vérités révélées nécessaires pour le salut. A trois reprises, Newman prend soin de montrer que l'indifférentisme doctrinal, ou « latitudinarisme », est un résultat inévitable du principe de *Scriptura Sola*. Le premier passage à ce propos fait immédiatement suite à la dernière citation, où le principe protestant est appliqué aux controverses doctrinales, « la Bible sans note ni commentaire étant le seul juge autorisé dans les controverses de foi ». Les « hommes perspicaces » voient que ce principe est « auto-destructeur » et « inclut pratiquement la conclusion que la dispute est totalement sans espoir et sans utilité, et même absurde » (p. 27). Ce constat pourrait conduire à remettre en question le principe admis, mais ce n'est pas la conséquence constatée dans les faits par Newman :

> Après une période d'hésitations ou de répugnance, ils semblent admettre, ou être en voie d'admettre, que la vérité n'est qu'affaire d'opinion, que la vérité est pour chacun ce que chacun pense être la vérité, pourvu qu'il le pense sincèrement et réellement ; que la divinité de la Bible elle-même est la seule chose qu'il est nécessaire de croire, et que sa signification varie avec les individus qui la reçoivent ; qu'elle ne comporte pas une signification unique vérifiable comme un fait, mais qu'elle peut signifier n'importe quoi puisqu'on peut lui faire dire tant de choses ; et dès lors que notre sagesse et notre devoir consistent à écarter toute idée de l'importance d'aucun ensemble particulier d'opinions, d'aucune doctrine, ou d'aucun credo, chaque homme ayant droit au sien, et à vivre ensemble paisiblement avec les hommes de toutes confessions, quels que puissent être nos jugements privés et nos penchants (p. 27-28).

De manière semblable, si le principe de *Scriptura Sola* est considéré en tant que le droit de jugement privé, c'est-à-dire que « tous peuvent scruter l'Écriture, et déterminer ou prouver leur credo à partir d'elle » (p. 146), les « hommes réfléchis » devraient admettre, on l'a vu, que les capacités requises sont bien supérieures à celles de la masse des gens, et ce droit devrait logiquement être réservé, tout au plus, à un corps spécialisé. Or, plutôt que d'aboutir à

[1076] Plus loin, après avoir déclaré qu'il ne fallait pas craindre de mettre la Bible entre les mains des laïcs, Newman reconnaît la pertinence de l'objection des controversistes romains relative au fait historique que la lecture de la Bible a produit de nombreuses divisions en Angleterre, même s'il ne lui donnera pas la même solution : « *They will answer that all this is negatived by experience, even though it be abstractedly possible; since, in fact, the general reading of the Bible has brought into our country and Church all kinds of heresies and extravagances. Certainly it has* » (*Proph.*, p. 140).

la remise en question de cette vision du jugement privé, c'est à nouveau la dérive latitudinaire qui se produit, habillée éventuellement d'une forme de piétisme :

> Plutôt que d'admettre la conclusion à laquelle ceci conduit, ils nieront que l'Evangile doive être transmis en d'autres termes que par des phrases populaires, étant (ainsi qu'ils l'avanceraient) une question de cœur, non de credo, non de subtilités de mots, non de doctrines qu'il faut nécessairement croire en vue du salut. Ils soutiendraient qu'il suffit d'accepter le Christ comme Sauveur, et d'agir en vertu de cette croyance ; et ceci, diraient-ils, pourrait être obtenu à partir de l'Écriture, par n'importe quel esprit sérieux (p. 148-149).

Le premier passage considéré faisait allusion à l'opinion « que la divinité de la Bible elle-même est la seule chose qu'il est nécessaire de croire ». A côté de son usage comme arbitre dans la controverse, puis comme enseignement de la doctrine, c'est là une troisième application du principe de *Scriptura Sola*, à savoir la croyance en la Bible comme seule condition de la communion ecclésiastique. Dans *Les ariens du quatrième siècle*, Newman avait reconnu cette idée comme libérale. Dans la dixième conférence, il l'affirme tout autant, sous le terme voisin de « latitudinaire » :

> Dès qu'il est présupposé que la principale condition de communion est l'acceptation de la Bible comme étant la parole de Dieu, les doctrines de toutes sortes deviennent d'importance secondaire seulement. Elles deviendront pratiquement affaire de simple opinion, les déductions du jugement privé à partir de ce qui seul est divin. Ce principe, donc, est simplement latitudinaire ; et conduit par un processus qui n'est pas bien compliqué à la reconnaissance des sociniens et des pélagiens comme chrétiens. Ceux qui le maintiennent et essayent pourtant de conserver des doctrines essentielles de foi bien précises, se trouvent dans une fausse position, qu'ils ne peuvent garder à la longue, ainsi que l'histoire des trois derniers siècles le montre abondamment. Soit ils doivent abandonner leur maxime sur la Bible et la Bible seulement, soit ils doivent abandonner le formulaire nicéen (p. 245).

Newman décrit le processus de raisonnement qui conduit de manière « irrésistible » à l'abandon des principales doctrines chrétiennes[1077]. La mention des trois derniers siècles à l'appui de son opinion n'est pas anodine. Concernant ce passage fatal du protestantisme doctrinal au libéralisme, il ne manque pas de faire remarquer qu'il se guide aussi par les faits[1078]. On peut aussi attribuer à ce souci de réalisme, qui rejoint d'ailleurs son souci pastoral, la distinction que fait Newman entre le principe de *Scriptura Sola* en tant qu'il est inculqué à des masses, et en tant que professé par des chrétiens sérieux, et seulement incohérents :

[1077] « *When pressed to say why they maintain fundamentals of faith, they will have no good reason to give, supposing they do not receive the Creed also as a first principle. Why, it is asked of them, should those, who equally with themselves believe in the Bible, be denied the name of Christians, because they do not happen to discern the doctrine of the Trinity therein?* » (*Proph.*, p. 245)

[1078] Par exemple, « *I do not say that these conclusions need follow by logical necessity from the principle from which I have deduced them; but that practically they will follow in the long run, and actually have followed where there were no counteracting causes in operation* » (*Proph.*, p. 27). Ou encore, l'idée que l'Écriture est le seul informateur concernant les vérités divines n'est pas tenable dans la controverse, et la preuve est que *de fait*, les protestants en sont venus à rejeter l'importance du credo à cause de cette idée : « *And they themselves, as I have observed, have decided against it too ; their adoption of the latitudinarian notion that one creed is as good as another, is an evidence of it* » (*Proph.*, p. 29).

> Ceux-ci croient, plus ou moins, dans les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation, non pas en tant que simples déductions, mais en tant que vérités premières, objets de leur foi, embrassées et appréciées par leur regard spirituel, même s'ils utilisent un langage qui implique qu'ils les ont obtenues par un processus de raisonnement. Mais bien que certains individus ne soient pas lésés par le principe en question, le corps des hommes qui le professent sont lésés, et doivent toujours l'être. Car la multitude des hommes, n'ayant pas de convictions morales, *sont* conduits par le raisonnement et par la simple cohérence des arguments ; et ils déploient légitimement l'hérésie à partir de principes qui pour les hommes les meilleurs peuvent être inoffensifs (p. 246).

Ainsi, de diverses manières, Newman indique le caractère intrinsèquement intenable du *Scriptura Sola* protestant. Le fait que ce principe conduise au latitudinarisme est sans doute l'argument principal. Il s'agit là de l'aiguillon en raison duquel l'ecclésiologie de Newman évolue jusqu'ici. Le grand ennemi de la Révélation étant le libéralisme doctrinal, il faut absolument tabler sur les moyens prévus par la providence pour garder l'assentiment des fidèles dans l'attachement aux vérités nécessaires au salut, et ces moyens se trouvent dans l'Église. Tout ce qui précède pourrait cependant être anéanti s'il existait un argument décisif *en faveur* du *Scriptura Sola*, c'est-à-dire si la Révélation excluait l'usage d'autres informateurs concernant la vérité chrétienne.

b. Légitimité d'autres moyens d'information sur la vérité révélée

A plusieurs reprises, Newman examine les arguments protestants avancés pour soutenir l'idée du *Scriptura Sola* sous l'une ou l'autre de ses formes. A la fin de la sixième conférence, il passe en revue les divers textes scripturaires censés prouver l'idée qu'il n'est besoin de rien d'autre que de l'Écriture pour obtenir la doctrine chrétienne nécessaire pour être sauvé. Ensuite, il constate, globalement :

> Pourtant après tout, un seul texte peut-il être produit, ou un seul ensemble de textes, pour établir le point même dont il s'agit, à savoir que l'Écriture est le seul instrument du Saint Esprit nécessaire pour guider le chrétien dans la foi salutaire ? Car il peut être très vrai que nous devrions scruter les Écritures, et vrai que l'Écriture contient toute doctrine salutaire, et est à même de nous rendre sages en vue du salut, et vrai que nous ne pouvons la comprendre sans le Saint Esprit, et vrai que le Saint Esprit est donné à tous ceux qui demandent, et vrai que tous les chrétiens parfaits la comprennent, et cependant il peut ne pas y avoir de connexion telle, entre ces propositions séparées, qu'il devient vrai que les hommes sont conduits par le Saint Esprit dans la vérité salutaire *à travers* les Écritures (p. 163-164).

Parmi les propositions ici reconnues comme vraies se trouve l'idée que « l'Écriture contient toute doctrine salutaire ». Cette idée n'est pas littéralement reprise de l'Écriture, mais correspond au sixième Article de l'Église d'Angleterre[1079]. Newman élabore deux preuves personnelles de cet Article, mais il passe d'abord en revue et réfute les arguments utilisés d'ordinaire par les protestants pour l'établir. Parmi ces arguments, outre l'idée antécédente

[1079] « *Holy Scripture containeth all things necessary to salvation, so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an article of the faith, or be thought requisite or necessary to salvation* » (cité dans *Proph.*, p. 266-267).

qu'une Révélation devrait être *écrite* sous peine de ne pas être évidente (cf. p. 275-276), outre l'analogie avec la loi juive, laquelle fut *écrite* (cf. p. 278), se trouve l'idée que l'Écriture « rend témoignage à sa propre suffisance et perfection en matière de doctrine » (p. 277). Prenant le cas singulier de 2 Tm 3, 16-17, « Toute Écriture est inspirée, etc. », il fait remarquer que ce passage pourrait littéralement signifier que l'Ancien Testament seul est inspiré, ou bien que n'importe quel livre (« toute Écriture ») est à lui seul un canon, et que même si le Nouveau est inclus dans l'expression, cela n'exclut pas l'hypothèse que d'autres doctrines devaient être transmises par voie de Tradition. Il étend son propos :

> Et je suppose que ceci du moins est certain, quoi qu'il en résulte, à savoir que, aussi clairement que parle l'Écriture de l'inspiration divine de ses écrivains, elle ne dit cependant nulle part que, par elle-même, elle contient toute doctrine nécessaire. (…) Les derniers mots de l'Apocalypse sont, je suppose, la seule grande exception à cette remarque, la seule déclaration à caractère exclusif dans les livres du Nouveau Testament, et sûrement, ils ne peuvent être considérés suffisants en eux-mêmes pour établir une négation aussi audacieuse et aventureuse, que rien n'est doctrine nécessaire sinon ce qui est en elle (p. 277-278).

Non seulement rien n'interdit en principe qu'il y ait d'autres moyens d'information sur la vérité révélée que la Bible, mais, puisque la Bible n'a pas été écrite dans un langage universel, il faut au moins recourir pour la comprendre à un moyen qui lui est extérieur, à savoir la connaissance des langues. Or, « si on adopte une aide extérieure, il est bien sûr que toute objection antécédente à une autre [aide extérieure] s'évanouit » (p. 131).

De plus, comme Newman le fait plus d'une fois remarquer, il se trouve des vérités révélées que nous avons apprises en dehors de l'Écriture. Le premier exemple qu'il donne est celui de l'affirmation même que l'Écriture est inspirée de Dieu :

> Comment savons-nous que l'Écriture vient de Dieu ? On ne peut pas nier qu'à notre époque, nous le recevons d'après une Tradition générale ; nous recevons, à travers la Tradition, et la Bible elle-même, et la doctrine qu'elle est divinement inspirée (…). Se moquer de la Tradition dès lors comme de quelque chose d'irrationnel ou de douteux en elle-même, c'est affaiblir le fondement de notre propre foi dans l'Écriture, et c'est très cruel envers la grande multitude des personnes sans éducation, qui croient en l'Écriture parce qu'on leur a dit d'y croire (p. 34).

Ainsi, le protestant ne peut refuser qu'une voie traditionnelle soit source d'information concernant la vérité révélée. Il ne peut non plus refuser *a priori* la preuve à partir de l'Antiquité, car c'est par elle que se *prouve* la doctrine de l'inspiration qui est *reçue* par tradition :

> Supposez, dis-je, que nous prenions ce fondement en faveur de la divinité de la Sainte Écriture, à savoir qu'elle est attestée par tous les écrivains et autres autorités des époques primitives : sans aucun doute, nous avons raison de le faire ; c'est l'argument même par lequel nous prouvons en fait la divinité du Canon sacré (p. 34).

Newman conduit du moins son interlocuteur protestant à reconnaître ce que lui-même a reconnu depuis son travail sur le baptême des enfants, à savoir que les écrivains des premiers siècles peuvent être des informateurs fiables concernant certaines dispositions apostoliques, qu'il peut être difficile, voire impossible, d'établir par l'Écriture seule :

> Toute doctrine que les âges primitifs attestent unanimement, soit par consensus des Pères, soit par des conciles, soit par les événements de l'histoire, soit par des controverses, ou de toute autre façon, tout ce qui peut franchement et raisonnablement être considéré comme la croyance universelle de ces âges, doit être reçu comme venant des Apôtres. Ce canon, comme on peut l'appeler, repose sur le principe, selon lequel nous agissons quotidiennement, que ce que beaucoup de témoins indépendants et compétents garantissent, est vrai (p. 50).

Newman explique qu'il s'agit là en fait du canon de Vincent de Lérins, selon lequel « il faut recevoir comme apostolique ce qui a été enseigné 'toujours, partout et par tous'. Catholicité, Antiquité, et consensus des Pères, telle est la preuve adéquate de la fidélité ou apostolicité d'une prétendue Tradition » (p. 51). Plusieurs exemples de dispositions apostoliques acceptées en principe par les protestants aussi bien que par les anglicans et les catholiques romains, sont donnés :

> Le baptême des enfants, par exemple, doit avoir été prescrit par les Apôtres, sinon nous ne le trouverions pas reçu si tôt, si généralement, avec un tel silence concernant son introduction. La foi chrétienne est dogmatique, parce qu'elle a été ainsi considérée en toute Église jusqu'à ce jour. Le lavement des pieds, enjoint au 13e chapitre de saint Jean, n'est pas un rite nécessaire ou un sacrement, parce qu'il n'a jamais été ainsi observé (…). Encore ; des bâtiments pour le culte public sont légitimes et convenables sous l'évangile (…) parce qu'on les a toujours estimés ainsi. Le repos sabbatique est déplacé du jour du sabbat à celui du Seigneur, parce qu'il n'en a jamais été autrement depuis que le christianisme est une religion (p. 51).

Paraphrasant ailleurs l'argument de la clarté en faveur du *Scriptura Sola* d'après la maxime « je ne croirai rien à moins qu'on ne me le dise sous la forme la plus claire que l'on puisse concevoir », Newman fait remarquer que rien n'empêche *a priori* une doctrine traditionnelle d'apparaître évidemment révélée. Il reprend le dernier exemple du transfert du repos sabbatique au dimanche, et ajoute :

> Si la maxime en question était correcte, nous devrions avoir « une raison convaincante et démonstrative » de mettre en doute le transfert. Mais si la Tradition peut nous communiquer une vérité, elle *peut* sûrement nous en transmettre d'autres aussi. Je dis qu'il n'y a pas de *nécessité antécédente* pour que la parole écrite contienne la totalité de l'Evangile, aussi vrai soit-il qu'elle la contient (p. 276-277).

La dernière nuance est importante. Newman rejette l'idée que l'Écriture puisse seule résoudre les controverses, ou enseigner la foi, ou être la base de la communion ecclésiale, mais il admet que tout l'Evangile y soit contenu. Cette nuance anticipe sur la position doctrinale anglo-catholique, qu'il nous faut maintenant présenter pour elle-même.

2. Théorie de la *Via Media* anglaise

En admettant que la théorie du *Scriptura Sola* ne soit pas tenable, existe-t-il un autre informateur susceptible de nous apprendre quelle est la doctrine évangélique ? Newman a dit que l'Antiquité pouvait fournir la preuve de doctrines évangéliques. Pourrait-elle constituer l'informateur religieux que l'Écriture ne peut être ? Mais si les gens ordinaires ne peuvent tirer la doctrine de l'Écriture, encore moins, semble-t-il, pourront-ils le faire à partir de

l'Antiquité, étant donné l'ampleur de la documentation[1080]. En outre, le danger du relativisme doctrinal s'applique aussi à cette voie. Demandant comment faire la distinction entre doctrines essentielles et secondaires, Newman écrit en effet :

> Si nous en appelons à l'*Antiquité*, ce qui est le procédé le plus recommandable, alors il nous faut déterminer si *tout* ce que le consensus antique a enseigné est essentiel, et, si oui, comment en être certain ; ou bien, d'un autre côté, si nous en choisissons une *portion*, nous sommes tenus de dire pourquoi nous la choisissons, et reléguons le reste. En conséquence de ces difficultés, beaucoup de protestants ont trouvé refuge dans l'idée latitudinaire qu'il n'y a pas de points essentiels du tout – pas de foi orthodoxe comme on l'appelle – que tous les anathèmes, toutes les « clauses damnatoires » sont des empiétements sur la liberté chrétienne ; et que la réception de la Bible, et même la simple sincérité, suffit, tant que nous vivons moralement et religieusement (p. 215).

a. Adhésion à sa propre tradition religieuse

Dès lors, le constat des divergences doctrinales entre confessions pourrait conduire au scepticisme, si une attitude philosophique, enracinée dans une confiance révérencielle envers la providence divine, ne venait enseigner au chercheur, quel que soit le système religieux où il se trouve, une consigne pratique pour le guider :

> Tout un chacun doit commencer la religion par la foi, non par la controverse ; il doit considérer pour acquis ce qu'on lui enseigne et qu'il ne peut pas prouver ; et il est mieux pour lui de faire ainsi, même si l'enseignement qu'il reçoit comporte un mélange d'erreur. S'il veut posséder un esprit respectueux, il doit commencer par obéir ; s'il veut nourrir un tempérament généreux et dévoué, il doit commencer par risquer quelque chose sur base d'une information incertaine ; s'il veut mériter l'éloge de modestie et d'humilité, il doit réprimer l'activité de son intellect et s'abstenir d'examiner minutieusement (p. 135-136).

En vertu de ce principe, Newman considère en particulier légitime la souscription aux 39 articles de religion exigée des étudiants à leur entrée à l'université d'Oxford : « la circonstance même qu'ils constituent la religion sous laquelle nous sommes tous nés est une raison pour que nous nous soumettions implicitement à eux dans un premier temps » (p. 136). Il fait une application plus générale de cette idée, en disant que « sous quelque système qu'un homme se trouve, il est tenu de l'accepter comme s'il était infaillible, et d'agir en conformité avec lui dans un esprit confiant, jusqu'à ce qu'il en trouve un meilleur, ou qu'avec le temps il trouve une raison de le suspecter » (p. 138).

b. Problème du discernement de la doctrine anglaise

Ceci revient à dire que, aux yeux de Newman, chacun devrait d'abord recevoir avec confiance l'enseignement qui lui est transmis par sa propre communauté religieuse. S'adressant dans ces conférences aux fidèles de l'Église d'Angleterre, il est clair qu'il les renvoie ainsi à l'enseignement de cette Église. Il semble alors y avoir une difficulté évidente, à savoir : quel

[1080] « *The Bible indeed is a small book, but the writings of Antiquity are voluminous; and to read them is the work of a life* » (*Proph.*, p. 38).

est au juste le système doctrinal de cette Église ? Cette difficulté est la raison même pour laquelle, par exemple, Newman a été obligé de réfuter la théorie du protestantisme populaire, qui prétend en effet, en s'appuyant sur les Articles de religion, avoir droit de cité dans cette Église. Il est conscient de la difficulté concrète pour les fidèles de déterminer quelle est la doctrine de leur Église. Il rapporte une objection faite à l'ecclésialité de l'Église d'Angleterre en des termes qu'il estime exagérés, mais dont il ne nie pas qu'il y ait un fond de vérité. Elle concerne les fidèles de cette Église :

> Ils errent comme des brebis sans berger, ils ne savent que croire, et sont rejetés sur leur propre jugement privé, aussi faible et inadéquat qu'il soit, simplement parce qu'ils ne savent pas où se rendre pour être guidés. S'ils vont dans une église ils entendent une doctrine, dans celle où ils entrent ensuite ils en entendent une autre : s'ils essaient d'unifier les deux, ils sont obligés de laisser tomber d'importants éléments en chacune, et ainsi diluent et atténuent la foi jusqu'à une simple ombre ; s'ils se dérobent, ainsi qu'ils peuvent le faire de façon naturelle, à l'une et l'autre doctrines, ils apprennent à être critiques, sceptiques, et sages à leurs propres yeux : et ainsi ils sont sûrs d'être conduits à l'hétérodoxie sous l'une ou l'autre forme, au-delà du mal en lui-même que constituent l'arrogance ou l'indifférence. Si, d'autre part, ils sont dotés d'esprits dociles et doux, une telle incertitude les rend découragés et malheureux (p. 333-334).

Newman déplore le fait que la voix de l'Église d'Angleterre ne se fasse pas entendre davantage, et il voit en ceci une cause importante de la prolifération des sectes[1081]. Lui-même confesse que les pasteurs de l'Église d'Angleterre sont déficients dans leur responsabilité d'enseigner la doctrine chrétienne :

> De quel côté se trouve la plus grande lacune en ce moment ? dans l'adhésion de foi des laïcs ? ou dans l'enseignement de l'Église ? Les laïcs ne sont-ils pas partout disposés à traiter leurs pasteurs avec un respect approprié ; et même à tellement suivre leur direction qu'ils adoptent leurs vues particulières, selon qu'ils soient d'un caractère catholique ou privé, ici ou là ? Y a-t-il le moindre doute que les laïcs penseraient de façon unie, si le clergé le faisait ? (…) nous ne devons pas nous méfier de leur affection, nous devons seulement blâmer nos propres hésitations et divergences (p. 141).

Ailleurs encore, Newman rapporte une objection relative à la proclamation de la doctrine dans l'Église d'Angleterre :

> Rien que dans l'Église anglaise, on peut trouver des différences aussi grandes que celles qui la séparent de la Grèce et de Rome ; - le calvinisme et l'arminianisme, le latitudinarisme et l'orthodoxie, parfois simplement comme tels, et parfois composés les uns avec les autres en des variétés innombrables de doctrines et d'écoles ; et celles-ci, ne se présentant pas seulement comme vraies, mais, à quelques exceptions près, dénonçant toutes les autres comme des erreurs périlleuses, sinon fatales (p. 260-261).

Malgré ces concessions, Newman estime que les fidèles qui cherchent authentiquement la vérité peuvent connaître la doctrine de leur Église, laquelle déclare être l'Église catholique en Angleterre :

[1081] « *One chief cause of sects among us is, that the Church's voice is not heard clearly and forcibly; she does not exercise her own right of interpreting Scripture; she does not arbitrate, decide, condemn; she does not answer the call which human nature makes upon her* » (*Proph.*, p. 141).

> Elle professe être l'Église catholique, et transmettre cette ancienne foi catholique, et elle la transmet simplement et intelligiblement. Le plus illettré de ses membres ne peut se tromper sur ce qu'elle veut dire. Elle parle dans ses formulaires et ses services. La Prière quotidienne, les offices occasionnels, l'ordre des sacrements, les services d'ordination présentent le même langage solide, évident, édifiant pour les riches et pour les pauvres, les savants et les ignorants ; et cela, non pas comme l'invention de tel ou tel réformateur, mais comme le témoignage de tous les saints depuis le commencement. Les titres mêmes des prières et des credo le montre ; tels que « le credo des Apôtres » et « de Nicée », « le credo de Saint Athanase », « la foi catholique », « la religion catholique », une « Prière de Saint Chrysostome », et autres de même genre (p. 262).

Et de conclure sur une parole qui synthétise une conviction que nous avons déjà constatée dans les sermons sur la liturgie de 1830 : « La suivre [cette Église], c'est suivre le Prayer-Book, au lieu de suivre des prédicateurs, qui ne sont que des individus » (p. 262). L'attitude qu'il estime normale pour les fidèles, Newman l'adopte lui-même pour édifier le système doctrinal anglais, à savoir s'appuyer sur la position officielle de l'Église d'Angleterre.

c. Le *Prayer Book* et les Articles de religion

Newman veut par-dessus tout éviter d'inventer une religion. Il veut la recevoir, en pratiquant un esprit empreint de révérence, qui, sans exiger de se voir servir la doctrine sur un plateau, accepte la difficulté et l'épreuve contenues dans le fait de devoir peiner pour trouver la vérité révélée à partir d'informateurs en partie déficients[1082]. Mais, en fait, qu'est-ce qui fait autorité pour un tel chercheur dans l'Église d'Angleterre ? Qu'il s'y trouve des prétendants divers et contradictoires est un fait. Comment Newman reconnaît-il la position anglo-catholique comme seule légitime, et en quoi consiste-t-elle ? De même que pour les fidèles, la première autorité qui s'impose au théologien anglais est le *Prayer Book* :

> Aucun membre de l'Église anglaise ne se permet d'édifier une doctrine différente de celle contenue dans notre *book of Common Prayer*. Ce formulaire contient les éléments de notre théologie ; et en ceci réside l'exercice pratique de notre foi, qu'exige toute vraie religion. Nous nous livrons à lui obéir (*We surrender ourselves in obedience to it*) : nous agissons d'après lui : nous lui obéissons même sur des points de détail où il y a place pour la diversité d'opinion (p. 23).

L'autorité du *Prayer Book* se trouve confirmée par le fait qu'il fait entendre la voix de l'Église de tous les temps[1083]. Cela ne veut pas dire cependant que tous s'accordent concernant son autorité dans le détail des rubriques[1084].

[1082] « *Inquiry is left partly open in order to try our earnestness* » (*Proph.*, p. 1).

[1083] « *It is undeniable, that a stranger taking up the Prayer-Book would feel it to be no modern production; the very Latin titles to the Psalms and Hymns would prove it. It claims to be Catholic; nor is there any one of any party to deny, that on the whole it is (…). Its words are not the accidental out-pouring of this or that age or country, but the joint and accordant testimony of that innumerable company of Saints, whom we are bound to follow. They are the accents of the Church Catholic and Apostolic as she manifests herself in England* » (*Proph.*, p. 262-263).

[1084] Certaines « questions secondaires » ne sont pas nécessairement évidentes, comme, par exemple : « *How best to carry out the rubrics of the Prayer-book? how to apply its Services in particular cases?* » (*Proph.*, p. 23).

Les Trente-neuf Articles apparaissent faire davantage difficulté. Newman ne met pas en question leur autorité comme telle. Il les considère en effet comme une « épreuve de notre humilité et de notre auto-limitation » (p. 23), d'une manière apparemment semblable au *Prayer Book*. Cependant, on devine d'emblée que cette autorité est moins évidente, car, dans le même paragraphe, il décrit les Articles comme ouvrant un « champ d'enquêtes, qui sont plus ou moins sans réponse, en ce qui concerne la perception pratique de notre clergé » (p. 23), comparable à d'autres questions secondaires qui doivent être discutées. Le sujet des Articles revient plusieurs fois dans l'ouvrage, sous divers angles d'approche, comme si Newman voulait distiller ce qu'il estime devoir dire à ce propos. Voyons d'abord en quoi consiste leur autorité pour lui :

> Les Trente-neuf Articles sont des « Articles de *religion* », et non de « *foi* ». Nous ne considérons pas qu'il soit nécessaire au salut de croire en eux, sauf dans la mesure où ils incarnent les articles du credo. Ils ne sont nullement d'autorité divine, sauf dans la mesure où ils incarnent ces portions de la Tradition apostolique et d'autres semblables ; mais ils viennent à nous sous la sanction ecclésiastique ; et ils ont une emprise sur nous (*they have o hold on us*) en outre, du fait, premièrement, qu'ils ont été adoptés par les saints de notre Église durant plusieurs siècles ; deuxièmement, parce qu'en notre jugement privé nous les pensons scripturaires ; troisièmement, parce que nous y avons souscrit. De plus, ce ne sont pas des termes nécessaires de communion dans notre Église, étant imposés, non à tous nos membres, mais principalement au clergé (p. 234).

Ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas d'autorité divine que les articles sont sans valeur. Ce qui a été dit plus haut laisse entendre que les articles font partie du système anglican où Newman se trouve, et qu'il considère « comme s'il était infaillible » jusqu'à preuve du contraire.

Insister sur la « sanction ecclésiastique », c'est moins là, comme on vient de le dire, relativiser leur valeur contraignante, que situer le lieu même en vertu duquel ils ont une autorité pour le clergé. Newman n'ignore pas, en effet, le rôle de l'État dans l'imposition des Articles. De ce point de vue, l'Église n'a fait que coopérer avec l'État en acceptant les articles comme un test contre Rome[1085]. La souscription aux Articles a été requise pour lutter contre l'hérésie. Ces Articles étaient tournés contre des erreurs spécifiques[1086]. Ce fait a son importance dans la manière de les considérer. Certains imagineraient sans doute qu'il est interdit d'enseigner ce qui ne s'y trouve pas en toutes lettres. Il faudrait pour cela que ces Articles se présentent comme un enseignement qui englobe toute la doctrine. S'ils peuvent servir de chapitres pour l'enseignement de la doctrine[1087], il y a cependant des points importants de cette doctrine qui

---

[1085] « *In truth, their imposition in its first origin was much more a political than an ecclesiastical act; it was a provision of the State rather than of the Church, though the Church co-operated. I mean, that the jealousy of Rome entertained by the Civil Power, was the principle of the Reformation, considered historically* » (*Proph.*, p. 234).

[1086] « *In truth, we must take the Articles as we find them; they are not a system of theology on whatever view, but a protest against certain specific errors, existing at the time when they were drawn up* » (*Proph.*, p. 288).

[1087] « *They are instruments of teaching, of Catholic teaching, being, as far as they go, heads, as it were, of important chapters in revealed truth. And it is as thus viewing them, that we put them before the young, not by*

y sont passés sous silence[1088]. Ce n'est pas pour autant que ces points ne sont ni vrais, ni importants, ni dignes d'être enseignés comme tels. Dès lors, l'autorité doctrinale des articles semblerait plutôt telle que celui qui les signe s'engage, non pas à limiter son enseignement à ce qui s'y trouve explicitement écrit, mais à ne pas les contredire, et, pour Newman, il n'y a rien en eux qui contredise l'Antiquité catholique[1089]. De plus, même s'ils ne sont pas des doctrines de foi, les Articles sont fort utiles en tant qu'ils sont l'expression des opinions de l'Église et de ses traditions :

> Rassembler, systématiser, et promulguer les Traditions de l'Église, est sûrement un travail des plus édifiants et importants, et grande est notre dette envers les conciles, modernes ou anciens, dans la mesure où ils ont tenté ceci ; même si l'origine apostolique directe de chaque phrase ou vue de doctrine qu'ils adoptent, n'est pas certaine. Or, il faut considérer que les Articles de notre Église font cela pour nous selon leur place et leur degré (p. 236).

Mais le point que Newman tient à établir, c'est l'autorité en vertu de laquelle les Articles s'imposent au clergé. Comme on l'a déjà observé, il s'agit d'une « sanction ecclésiastique », et ce, à travers un de ses organes officiels, à savoir la convocation de 1571. Or, cette convocation, en plus de réviser et confirmer les Trente-neuf Articles, enjoignit un canon, que Newman cite à plusieurs reprises, selon lequel les prédicateurs « devraient prendre garde à ne jamais enseigner, dans un sermon, rien qui doive être gardé religieusement et cru par le peuple, sauf ce qui est agréable à la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que les Pères catholiques et anciens Evêques ont tiré de cette même doctrine » (p. 237, cf. p. 270 et 274). De sorte que Newman tire la conclusion suivante, concernant le sens à tenir sur les Articles :

> Il est évident que les théologiens qui ont élaboré ce Canon n'ont pas rêvé (pour employer une phrase commune) que les Trente-neuf Articles doivent en quelque degré remplacer ou interférer avec l'enseignement catholique ancien, ou de nous encombrer avec les nouveautés d'aucune école moderne (p. 237).

En d'autres termes, ce ne sont pas les opinions de ceux qui ont rédigé les articles qui doivent faire autorité dans leur interprétation. Du coup, il importe peu que ceux qui ont rédigé les Articles aient été de tendance protestante. Ce qui compte, c'est le sens que l'Église leur donne en l'imposant à ses responsables :

> L'Église n'est pas construite sur les individus, ni ne connaît les individus. Nous ne recevons pas les Articles de la part d'individus, aussi célèbres soient-ils, mais en tant qu'ils nous sont recommandés par notre Église elle-même ; et que nous jugions du sens de l'Église dans leur imposition par le consentement de ses théologiens depuis leur imposition, ou par l'intention de cette Convocation, qui les a immédiatement ratifiés, nous arriverons à la conclusion que,

---

way of ascertaining their Churchmanship, but as the particular forms under which we teach the details of faith, the basis on and out of which the superstructure of theology may be most conveniently raised » (*Proph.*, p. 237).

[1088] « *There are, as all parties must confess, great truths not expressly stated in the Articles* » (*Proph.*, p. 288).

[1089] « *Nor is there anything in their "literal and grammatical sense," of which the King's Declaration speaks, inconsistent with this Ancient Teaching, whatever obscurities may hang over their origin historically* » (*Proph.*, p. 237).

> quels qu'aient été les visées ou les sentiments des individus, elle-même veut que nous les recevions comme des portions de l'enseignement catholique, en tant qu'ils expriment et représentent cette Ancienne Religion, qui autrefois trouvait une voix et obtenait une consistance chez Athanase, Basile, Chrysostome et les autres docteurs primitifs (p. 236).

On peut considérer dès lors le canon de la convocation de 1571 comme le fondement de la position ecclésiologique et doctrinale de Newman, la base en vertu de laquelle il revendique la légitimité de la position anglo-catholique dans l'Église d'Angleterre, et ceci, à l'exclusion des « nouveautés d'aucune école moderne »[1090]. En outre, ces remarques s'accordent bien avec l'idée que Newman est fondamentalement à la recherche de la voix de l'Église comme telle, et elles supposent chez lui l'exigence de n'accepter aucune autorité qui viendrait interférer avec ce qu'il reconnaît comme cette voix[1091]. La légitimité de la convocation qui a imposé les articles rencontre de façon heureuse sa conviction que la religion des Pères est la voix de l'Église. Cependant, Newman ne se propose pas d'établir une théorie de la fonction doctrinale de l'Église directement à partir des Pères, mais plutôt à partir de ces théologiens qui ont eux-mêmes élaboré la doctrine anglaise en prenant pour modèle l'Église des premiers siècles.

d. Les théologiens anglo-catholiques

Si le *Prayer Book* et les Articles constituent des autorités indiscutables, ni le premier, ni les seconds ne peuvent suffire à élaborer un système théologique à proprement parler. Le premier, on l'a vu, offre les éléments de cette théologie, et les seconds peuvent en donner, tout au plus, les têtes de chapitre, et mettre en exergue un certain nombre d'erreurs qu'il faut éviter. L'élaboration d'une théologie suppose de s'insérer dans la tradition théologique de son Église. Et de fait, Newman prétend suivre de part en part les traces des théologiens classiques de l'Église d'Angleterre. Il dit, d'emblée, dans l'avertissement aux deux premières éditions, en parlant de lui-même :

> Il s'est efforcé de se laisser guider, sur tous les points importants de la doctrine, par nos théologiens classiques, et, si l'espace l'avait permis, il aurait choisi des passages de leurs écrits pour le prouver. Une telle collection de témoignages est presque un devoir de la part de tout auteur, qui prétend, non pas forger de nouvelles théories, mais édifier et consolider ce qui nous a été confié (p. xii).

Newman rappelle plusieurs fois dans l'introduction que son projet est de partir de ces théologiens[1092]. Il veut les suivre non seulement « sur tous les points importants de doctrine »,

---

[1090] Newman ressent vivement la concurrence de trois écoles, chacune revendiquant la légitimité au sein de l'Église. Il dit par exemple : « *there have ever been three principal parties in the Church of England, the Apostolical, the Latitudinarian, and the Puritan* » (*Proph.*, p. 19).

[1091] « *The true voice of Revelation has been overpowered by the more clamorous traditions of men; and where there are rivals, examination is necessary, even where piety would fain have been rid of it* » (*Proph.*, p. 3).

[1092] Par exemple : « *In the following Lectures, then, it is attempted, in the measure which such a mode of writing allows, to build up what man has pulled down, in some of the questions connected with the Church; and that, by means of the stores of Divine truth bequeathed to us in the works of our standard English authors* » (*Proph.*, p. 5). Ou encore, reconnaissant que cette théologie n'est pas encore pleinement élaborée, il écrit : « *though Anglo-Catholicism is not practically reduced to system in its fulness, it does exist, in all its parts, in the*

mais aussi sur les « questions secondaires », parmi lesquelles il place, curieusement, la règle de la foi, l'autorité de l'Église, la place du jugement privé, ainsi que d'autres sujets :

> En tous ces sujets, nous ne sommes pas livrés à nous-mêmes pour déterminer comme il nous plaît, mais nous avons la guidance de nos théologiens classiques, et sommes tenus de les consulter, et même, quand ils s'accordent, de les suivre ; mais quand ils diffèrent, d'ajuster ou de choisir entre leurs opinions (p. 23).

Ceci dit, qui sont ces théologiens anglais classiques ? Newman semble supposer évidente chez son lecteur la reconnaissance des personnalités ainsi évoquées. Il le renvoie cependant, afin de trouver des « exemplaires de ce qu'il a en vue », en parlant de « collections de témoignages », aux « *Catenae Patrum* publiées dans les *Tracts for the Times* » (p. xii). Les *Tracts* portant ce titre sont, au moment de la publication du *Prophetical Office*, au nombre de trois. Un quatrième et dernier de ce genre s'ajoutera à la fin de l'année 1837. Il s'agit de listes de citations de longueurs diverses (entre un paragraphe et plusieurs pages), extraites d'œuvres de théologiens anglais, et relatives à un même point de doctrine. Le sous-titre est chaque fois le suivant : « *Testimony of writers in the later english Church* », auquel s'ajoute le sujet de doctrine auquel les citations rendent témoignage[1093]. Il s'agit, non pas de quelques auteurs, mais d'un ensemble imposant de penseurs ecclésiastiques (plus de quatre-vingts auteurs y sont cités au total), qui s'étend du seizième au dix-neuvième siècle. Parmi tous ces noms, quelques-uns émergent en particulier dans le *Prophetical Office*. Ainsi, par exemple, Newman identifie l'anglo-catholicisme, comme étant la religion de Andrewes (1555-1626), de Laud (1573-1645), de Hammond (1605-1666), de Butler (1692-1752) et de Wilson (1663-1755) (cf. p. 17). D'autres auteurs apparaissent dans les citations que Newman met dans le texte ou en note pour illustrer ou appuyer certains points.

Construire un système doctrinal sur base de ces auteurs appelés anglo-catholiques n'est pas une évidence. D'abord, depuis l'époque de la Révolution de 1688, leur théologie n'est plus considérée comme officielle dans l'Église d'Angleterre[1094]. Faisant allusion à ceux qui conservent les doctrines de la Haute Église, il parle de « ces personnes, aujourd'hui, hélàs !, un relativement petit reste, qui suivent les anciennes doctrines et coutumes de notre Église, qui adhèrent aux credo et aux sacrements, se gardent des nouveautés, sont réguliers dans leurs dévotions, et sont, ce qu'on dit parfois presque sous forme de reproche, 'orthodoxes' » (p. 130). On a déjà dit en effet que ces auteurs n'étaient plus considérés comme des autorités

---

writings of our divines, and in good measure is in actual operation, though with varying degrees of consistency and completeness in different places » (*Proph.*, p. 22-23).

[1093] Dans l'ordre numérique des *Tracts* : 1. « *to the doctrine of the apostolical succession* » (*Tract 74*, 25 avril 1836, 35 pages, 43 auteurs cités) ; 2. « *to the doctrine of baptismal regeneration* » (*Tract 76*, 29 septembre 1836, 56 pages, 41 auteurs cités) ; 3. « *to the Duty of maintaining Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est* » (*Tract 78*, 2 février 1837, 118 pages, 40 auteurs cités) ; 4. « *to the Doctrine of the Eucharistic Sacrifice, with an Historical Account of the Changes made in the Liturgy as to the Expression of that Doctrine* » (*Tract 81*, 1er novembre 1837, 415 pages, 63 auteurs cités).

[1094] « *It has ever required an apology, since that event, to speak the language of our divines before it* » (*Proph.*, p. 12).

dans l'opinion publique. Ensuite, la synthèse que Newman tente de faire de l'héritage anglo-catholique n'a jamais été tentée, et elle a pour matière un chantier extrêmement vaste et fouillé :

> Nos champions et enseignants ont vécu en périodes de tempête ; des influences politiques et autres ont agi sur eux de diverses manières de leur temps, et ont depuis lors empêché une consolidation prudente de leurs jugements. Nous avons un vaste héritage, mais pas d'inventaire de nos trésors. Tout nous est donné à profusion ; il nous reste à cataloguer, trier, répartir, choisir, harmoniser, et compléter. Nous avons plus que nous ne savons comment utiliser ; des réserves de savoir, mais peu qui soit précis et disponible ; vérité catholique et opinion personnelle, premiers principes et intuitions de génie, tout cela mélangé dans les mêmes œuvres, et requérant d'être discriminé (p. 24).

On devine aisément que, pour un auteur cherchant la voix de la vérité, et non à faire œuvre d'antiquité, ou d'éclectisme, cette discrimination a pu requérir beaucoup de peine et d'anxiété[1095]. Ainsi qu'on l'a vu, il déclare les suivre partout où ils s'accordent, et ne faire œuvre de jugement personnel que s'ils diffèrent. Et en effet, on trouve plusieurs allusions au cours de l'ouvrage à l'accord de ces théologiens, ou à leurs désaccords éventuels. Il y a deux points remarquables sur lesquels Newman ne se sent pas tenu de les suivre, leur rapport à l'État et au protestantisme. La raison en est, dans les deux cas, que leur comportement était lié aux circonstances. Les théologiens anglo-catholiques n'étaient pas aussi sévères que Newman envers les principes protestants. Il en explique la raison :

> A une époque précédente, la tendance du simple protestantisme ne s'était pas manifestée avec cette clarté terrible qui a accompagné son histoire ultérieure. Les théologiens anglais étaient tendres envers les autres branches de la Réforme, et ne désespéraient pas de leur retour à la pleine vérité catholique. Avant que l'Allemagne ne devienne rationaliste, et Genève socinienne, le romanisme pouvait être considéré comme la plus dangereuse corruption de l'Evangile ; et ce pouvait être un appel pour les membres de notre Église à ne pas insister sur leurs différences par rapport au protestantisme étranger et aux dissidents au pays, comme si on était en présence d'un ennemi commun. Mais aujourd'hui, quand la connexion entre le protestantisme étranger et l'infidélité est si évidente, quel titre possède le premier à notre sympathie ? (p. 20)

La question du rapport à l'État est plus complexe. Les tractariens n'adoptent pas la même attitude envers l'État que les théologiens anglais des siècles précédents. Ainsi, en particulier, reconnaît-il, « les plus profondément savants et les plus généreux de nos théologiens pensaient qu'il ne pouvait leur échoir de plus haut privilège que de servir devant le trône d'un prince comme notre premier Charles, qui justifia leur confiance en mourant pour l'Église comme un martyr » (p. 11). Les tractariens, en discutant de questions ecclésiologiques, semblent remettre en question des choses établies par l'État depuis longtemps, et en

---

[1095] Le passage suivant laisse deviner en effet les difficultés qu'il a éprouvées à ce discernement personnel : « *if the present work, instead of being what it is meant to be, a first approximation to the required solution in one department of a complicated problem, contains after all but a series of illustrations demonstrating our need, and supplying hints for its removal, such a result, it is evident, will be quite a sufficient return for whatever anxiety it has cost the writer to have employed his own judgment on so serious a subject* » (*Proph.*, p. 25).

particulier depuis les événements de la Révolution de 1688, qui vit l'accession à la royauté de Guillaume d'Orange. Il faut expliquer en vertu de quel principe les *Caroline Divines* étaient soumis à l'État, ainsi d'ailleurs que beaucoup des théologiens anglo-catholiques après eux, tandis que, au contraire, les tractariens témoignent d'une distance critique vis-à-vis de l'État. La question complexe du rapport entre l'Église et l'État est bien sûr en jeu, et Newman n'estime pas évident que celle-là doive à tout prix être soumise à celui-ci. De même qu'il a fallu des siècles pour réaliser les conséquences des théories protestantes, de même, c'est seulement avec le temps que la soumission de l'Église à l'État, vécue sans grand dommage à l'époque de Charles 1er, a révélé son caractère destructeur pour l'Église :

> C'est notre lot de voir le résultat d'une expérience qui, de leur temps, était seulement en cours, celle d'abandonner l'Église aux mains de l'État. Elle a été tentée, et a échoué ; nous avons fait confiance au monde, et il a profité de nous. Tant que l'issue était douteuse, c'était le devoir de ses chefs d'utiliser au mieux les choses telles qu'ils les trouvaient : maintenant qu'elle est avérée, bien qu'il nous faille subir le mal, nous ne sommes certes pas tenus de le cacher (p. 11-12).

Ce passage insinue deux choses : d'une part, le possible devoir de soumission à l'État, et, d'autre part, que l'expérience s'est avérée être un échec. D'abord, donc, il peut être un « devoir » pour l'Église, sous certaines circonstances, de se soumettre à l'État, même s'il s'agit d'une situation anormale, et comparable à un exil, ainsi que le suggère le parallèle de cette « religion politique » avec l'exil des Juifs à Babylone :

> Tant que, et dans la mesure où nous y sommes liés, c'est notre devoir de nous soumettre, de même que le devoir détermina les Juifs à se soumettre à Nabuchodonosor, ainsi que Jérémie les en instruisit (p. 10).

C'est pourquoi, même après la belle époque du roi Charles et de ses théologiens, lorsque diverses mesures furent prises par l'État pour diminuer peu à peu les libertés de l'Église, surtout après la Révolution de 1688, il restait légitime de prendre les choses telles qu'elles étaient. Newman se met à la place du défenseur des choses établies en disant, non sans ironie :

> On peut faire valoir, que la sujétion des évêques, en tant qu'évêques, à la couronne, est déterminée par les privations de 1689 ; la perte par l'Église de ses droits synodaux par la mesure finale de 1717 ; l'accord essentiel du presbytéranisme avec l'épiscopalisme par l'union avec l'Ecosse en 1706-1707 ; et notre incorporation avec les dissidents, sur fond commun de protestantisme, par les procédés de la Révolution elle-même (p. 9).

A l'évidence, ces diverses mesures ne sont pas pour plaire à Newman, à en juger par les écrits précédemment étudiés. Il admet pourtant la légitimité de ne pas les ébranler, mais seulement pour la raison qu'il s'agit de choses établies, qui ont été reçues à une époque précédente, comme l'indique le passage suivant : « Nous avons accepté les principes de 1688 comme la base de l'Église, tant qu'ils demeuraient, parce que nous les avions reçus : ils ont été abandonnés » (p. 10).

Par ailleurs, la soumission progressive de l'Église à l'État s'est « avérée » être un échec. A quoi Newman fait-il allusion ? Sans aucun doute aux modifications toutes récentes de la constitution anglaise. Les principes de 1688, en effet, ainsi que l'indiquent la dernière

citation, « ont été abandonnés », et dès lors on ne peut reprocher aux tractariens d'avoir pris l'initiative d'ébranler les choses établies. Comme l'exprime fort habilement Newman pour justifier son entreprise, il s'agit dans leur cas d'une légitime défense :

> La Constitution a déjà été changée, et non par un acte de notre part ; et la simple question est de savoir si, la Constitution étant changée, et l'Église, qui en fait partie, étant en conséquence exposée au danger dans ses diverses fonctions, nous pouvons permettre à ceux qui l'ont placée dans ce danger, d'appliquer ce qu'ils considèrent comme des remèdes appropriés, sans revendiquer nous-mêmes une voix dans la question (p. 9-10).

Ainsi, s'il est légitime de se soumettre à une situation anormale dont on hérite, il devient problématique d'admettre que cette situation évolue selon des principes que l'on désapprouve : « Des précédents doivent-ils être créés, tandis que nous sommes assis, qui par la suite peuvent être assumés pour notre désavantage comme étant nos principes admis ? » (p. 10) Il se trouve dès lors des circonstances en vertu desquelles les défenseurs de l'Église peuvent modifier leur rapport à l'État, passant de la soumission à la protestation. Il ne s'agit pas là en réalité d'une trahison de l'héritage anglo-catholique :

> De même que nous devrions agir comme nos prédécesseurs, si nous étions à leur époque, de même, pensons-nous, eux aussi agiraient comme nous le faisons à la nôtre. Ceux-là, sans aucun doute, à une époque comme la nôtre, quand nos ennemis ont la permission de légiférer dans nos affaires, et de disposer des plus hautes fonctions dans l'Église, sentiraient qu'il y a des objets qui leur sont plus chers que le bien-être de l'État, des devoirs plus sacrés même que l'obéissance aux gouverneurs civils, et agiraient en conséquence (p. 11).

Seulement, Newman profite, si l'on peut dire, de cette infraction de l'État pour revendiquer le droit de revoir même les principes admis depuis la Révolution, et sur lesquels certains voudraient tabler, et de faire revivre une doctrine plus ancienne, et plus vraie, à savoir l'anglo-catholicisme, professé au dix-septième siècle, et qui a survécu tant bien que mal par la suite à travers une lignée de théologiens[1096].

Les circonstances nouvelles en lesquelles se trouvent les tractariens, tant en ce qui concerne l'État que vis-à-vis de l'évolution du protestantisme, sont pour lui, semble-t-il, une occasion providentielle pour mener à son accomplissement les diverses ébauches du système théologique élaboré par les théologiens de son Église, et qui est la seule alternative valable au romanisme :

> Si l'Église anglaise a la mission, jusqu'ici inaccomplie, ni sur une grande échelle, ni sur une base cohérente, de représenter une théologie, catholique, mais non romaine, c'est une raison spéciale pour laquelle ses membres devraient être sur leur garde afin de saisir les occasions de déployer et de mettre en œuvre son caractère propre. De telles occasions ont peut-être déjà eu lieu dans notre histoire, et beaucoup ne reviennent jamais ; mais, du moins, l'état actuel d'ébranlement de l'opinion religieuse parmi nous offre une ouverture qui peut être providentielle, et qu'il est un devoir d'utiliser (p. 20).

[1096] Newman écrit, concernant les principes de 1688 : « *If we now put forward a more ancient doctrine instead of them, all that can be said against us is, that we are not so much attached to them on their own account, as to consent, that persons, still more ignorant of our divinely-framed system than the statesmen of that era, should attempt now, in some similar or worse form, to revive them* » (*Proph.*, p. 10).

Dans l'esprit de Newman, le mouvement tractarien est le moyen providentiel « de déployer et de mettre en œuvre » cette théologie.

e. La règle conjointe de l'Écriture et de la Tradition catholique

Après l'examen des autorités anglicanes, examinons la base doctrinale que Newman trouve chez elles. Le fondement sur lequel il voit reposer la théologie anglaise est une règle « double », ou « conjointe », l'Écriture et la Tradition ancienne :

> Notre Église adhère à une double règle, l'Écriture et la Tradition catholique, et considère que dans toutes les matières nécessaires au salut les deux garanties nous sont procurées (p. 273).

Une question se pose d'emblée : comment Newman établit-il que « notre Église » adhère à cette règle ? A en croire certaines de ses affirmations, cela ne semble pas aller de soi. Par exemple, concernant la Tradition, il fait écho à l'objection suivante : « nos Articles ne disent rien de la Tradition catholique, et considèrent seulement la Tradition en rapport aux cérémonies et aux rites, lesquels ne sont pas 'en tous lieux les mêmes ou tout à fait semblables', 'et peuvent être changés selon la diversité des pays, des temps, et des modes des hommes' » (p. 287). Apparemment la double règle ne découlerait pas des Articles. Les Articles insistent par contre sur l'autorité de l'Écriture ; en particulier, le sixième déclare : « La Sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, de sorte que tout ce qui n'y est pas lu, ni ne peut être prouvé par elle, ne doit être requis d'aucun homme, comme devant être cru comme article de foi, ou être censé requis ou nécessaire pour le salut » (p. 266-267).

Newman résout la difficulté de la façon suivante. A l'encontre de l'idée qu'un tel article justifierait la position du *Scriptura Sola*, il fait remarquer le silence des Articles sur la question de savoir qui doit être le *juge* de ce qui est contenu ou non dans l'Écriture. Selon lui, c'est précisément la Tradition catholique, c'est-à-dire l'Antiquité catholique, qui, pour l'Église anglaise, joue ce rôle de juge. Pour cela, il s'appuie à nouveau sur le canon de 1571, qui demande que l'on ne prêche rien comme étant de foi, sinon ce que « les Pères catholiques et anciens Evêques ont tiré de la doctrine » de l'Écriture. Il lui ajoute « l'Acte de la Reine Elisabeth », parce qu'il « exprime l'opinion de l'époque qui imposa les Articles » :

> Il détermine que 'telle matière et cause' seulement sera jugée être une hérésie, qui a auparavant été jugée comme telle, 'par l'autorité des Écritures canoniques, ou par *l'un ou l'autre des quatre premiers conciles généraux*, ou par quelqu'*autre* concile général où elle fut déclarée hérésie par les mots exprès et évidents desdites Écritures canoniques' (p. 270).

Dans la mesure où l'on définit l'hérésie comme la négation d'un article de foi, cet Acte accorde en effet une autorité doctrinale aux conciles antiques, aux quatre premiers sans restriction, et aux suivants dans la mesure où ils interprètent explicitement l'Écriture. Mais est-il légitime d'invoquer cet Acte à l'appui de l'idée que les articles de foi, pour être requis,

nécessitent la *double* sanction de l'Écriture et de l'Antiquité ?[1097] En fait, Newman n'insiste pas sur cet Acte, qui, d'ailleurs, fait-il remarquer, ne provenait pas de la hiérarchie de l'Église et, ayant été abrogé, ne fait plus autorité. Il semble donc qu'en fait il fasse reposer sur le seul canon de 1571 la double règle. En tout cas, c'est lui seul qu'il mentionne en conclusion :

> Qu'elle [l'Église d'Angleterre] requière la sanction de l'Écriture est évident d'après les Articles ; qu'elle requière la sanction *catholique* est évident d'après le credo athanasien, lequel, en proposant la foi nécessaire du chrétien, ne dit pas un mot de l'Écriture, l'établissant sur le fait qu'elle est *catholique* ; qu'elle requière les deux est évident d'après le canon cité plus d'une fois, qui déclare que rien ne doit être le sujet de la croyance religieuse sauf ce qui s'accorde avec la doctrine de la Bible, et en est recueilli par les docteurs catholiques (p. 273-274)[1098].

Ensuite, est-ce que Newman ferait reposer l'idée de cette règle jointe sur un consensus des théologiens classiques de son Église ?

> Et dès lors, l'un et l'autre, selon l'occasion, parfois le credo catholique, parfois l'Écriture, ont été appelés par nos écrivains la Règle de la Foi ; non pas comme si la source particulière de vérité qui n'était pas mentionnée à tel ou tel moment était par là exclue, mais, ainsi qu'il est impliqué tout au long, la question n'étant pas entre le credo et l'Écriture, mais entre l'Église et l'individu. L'Écriture, lorsqu'elle est illuminée par la « Religion catholique », ou la Religion catholique lorsqu'elle est fortifiée par l'Écriture, peuvent l'une et l'autre être appelées l'Evangile confié à l'Église, dispensé à l'individu (p. 274-275).

Newman ne prouve pas son interprétation par des citations systématiques des auteurs anglicans.

En fait, le grand argument en faveur de cette règle conjointe semble plutôt se trouver pour Newman dans l'Antiquité catholique. Si cette dernière déclare que les deux garanties de l'Écriture et de la Tradition sont requises, le point est établi, même si l'Église d'Angleterre ne l'affirme que timidement. Or, c'est ce que constate le jeune connaisseur des quatre premiers siècles :

> Le mode poursuivi par l'Église primitive dans la décision des points de foi semble avoir été le suivant. Quand une nouvelle doctrine était publiée en quelque endroit, la première question que les évêques voisins se posaient les uns aux autres était, « Ceci fait-il partie de la Règle de la Foi ? Ceci est-il parvenu jusqu'à nous ? » La réponse étant négative, ils imposaient d'un coup le silence à son égard en vertu du juste poids de cette présomption.

[1097] Les diverses preuves légitimes sont reliées, dans l'Acte en question, par la conjonction « ou », et non par le « et » qui aurait justifié l'interprétation que Newman en fait. Ainsi, d'après cet acte, « l'autorité des Écritures canoniques » semble suffire *sans* la sanction de l'Antiquité, et de même la sanction des « quatre premiers conciles généraux » semble suffire *sans* celle de l'Écriture, requise seulement pour les conciles généraux ultérieurs.

[1098] L'insistance de Newman à faire valoir la règle jointe conduit à s'interroger sur la preuve qu'il avance. Or, si le canon peut légitimement être avancé à l'appui de l'idée que la théorie anglaise défend une « règle jointe » comme règle de la foi, les Articles et le symbole d'Athanase pourraient être avancés à l'appui de l'une *sans* l'autre. Le symbole d'Athanase impose la foi *sans* avancer l'autorité des Écritures. A l'inverse, l'Article 20 requiert l'Écriture sans exiger nulle part l'interprétation des Pères catholiques : « *It is not lawful for the Church to ordain anything that is contrary to God's word written, neither may it so expound one place of Scripture that it be repugnant to another. Wherefore, although the Church be a witness and a keeper of Holy Writ, yet as it ought not to decree anything against the same, so besides the same ought it not to enforce anything to be believed for necessity of salvation* » (cité dans *Proph.*, p. 272).

> L'opinion dominante de l'Église était une objection suffisante, écrasante, contre elle ; et la vérité ne pouvait souffrir de procédés qui ne faisaient que la soumettre, si elle était du côté novateur, à une épreuve de sa vie et de son énergie internes. Cependant, lorsque la question était portée devant un concile, quand elle était discutée, quand les Pères raisonnaient, prouvaient, et décidaient, ils ne se contentaient jamais, dans les questions de foi salutaire, de la seule Tradition, mais ils se guidaient par les indications de la parole écrite, comme par des bornes sur leur parcours. La Tradition n'était plus qu'un guide subordonné, expliquant, illustrant, réconciliant, appliquant les Écritures (p. 311-312).

Plutôt que de prouver la double règle par des citations patristiques qui avancent sa nécessité, Newman la prouve en deux temps. Il montre, dans la septième conférence, *Instances of the abuse of private judgment*, qu'on ne peut pas se contenter de l'Écriture sans la Tradition, car certaines erreurs patristiques (mais aussi romaines !) proviennent de là. Il montre, dans la treizième conférence, *On Scripture as the document of proof in the early Church*, qu'on ne peut pas se contenter de la Tradition sans l'Écriture, car les Pères exigent le recours à l'Écriture.

Ainsi, d'abord, plusieurs erreurs des Pères proviennent de leur négligence de la Tradition. Cette septième conférence est dirigée contre le *Scriptura Sola*. Les protestants reconnaissent la validité du baptême accordé par d'autres communions, ce qui était la position défendue au troisième siècle par l'Église de Rome comme étant une Tradition apostolique. Or, Cyprien s'est élevé contre elle au nom de la seule Écriture : il « ne professait aucune Tradition apostolique en sa faveur, mais il argumentait à partir de l'Écriture contre le jugement du siège romain » (p. 170). L'arianisme, semblablement, se présentait comme une religion scripturaire. Ses défenseurs « s'élevaient contre ce qui était reçu, et devaient leur succès à la dextérité avec laquelle ils argumentaient sur base de certains textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments » (p. 171). La théorie d'Augustin sur la prédestination est reconnue comme une erreur par « la majorité des protestants »[1099]. Or, dit Newman, « il est remarquable que dans ses traités sur le sujet, il argumente à partir de l'Écriture, et ne fait jamais appel à la Tradition catholique » (p. 171). Après plusieurs citations, Newman ne manque cependant pas d'ajouter, au cas, sans doute, où l'on prendrait prétexte de l'attitude d'Augustin contre la double règle que lui-même recommande :

> Ce qui rend le manquement à cet appel à la croyance précédente de l'Église encore plus remarquable, c'est la claire vision qu'Augustin possède de la valeur de la Tradition catholique, et la force avec laquelle il peut l'urger contre un adversaire en une occasion appropriée (p. 173).

Les autres erreurs de l'histoire que Newman avance contre la théorie protestante du *Scriptura Sola* manifestent son ironie polémique, car il s'agit de la doctrine romaine du purgatoire et de la suprématie papale, sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

[1099] On peut se demander si Newman ne jette pas ici un « pavé dans la marre », sur le modèle de Paul confronté aux pharisiens et aux sadducéens (cf. Ac 23, 8-10), dans la mesure où la querelle entre le calvinisme et l'arminianisme, qui faisait rage au siècle précédent, est toujours d'actualité (cf. *Proph.*, p. 260-261).

Newman avance aussi une série d'exemples patristiques à l'appui de l'idée, complémentaire, que la Tradition ne suffit pas. Ainsi, Tertullien, qui « est bien connu pour le fait qu'il recommande la Tradition comme moyen de faire taire l'hérésie de préférence à l'Écriture », applique cependant contre Hermogène l'attitude patiente de l'Église envers les opposants de sa doctrine, attitude consistant, lorsque persiste l'hérésie, à « argumenter à partir de l'Écriture » (p. 313). Origène est également cité, qui déclare, entre autres : « Il est nécessaire de prendre comme témoins les Saintes Écritures, car nos commentaires et nos affirmations sans ces témoins sont sans valeur » (p. 314). Saint Cyprien, en écrivant des livres de preuves scripturaires à l'appui de divers points de doctrine, confirme la pensée de Newman, en particulier dans le passage suivant, adressé à l'ami à qui il les envoie :

> L'utilisation de ces livres peut te servir pour l'instant afin de délimiter les premiers linéaments de la foi. Davantage de force te sera donné, et la compréhension du cœur deviendra de plus en plus rigoureuse, à mesure que tu scruteras plus pleinement les Écritures anciennes et nouvelles, et que tu étudieras chacune des parties de ces livres spirituels (p. 315).

Saint Optat, avant de prouver que le baptême ne peut être réitéré, constate qu'on ne peut trouver un arbitre à la controverse ni dans l'Église, ni hors d'elle, et ajoute : « Il s'ensuit qu'aucun tribunal humain ne peut être trouvé pour la question ; nous devons recourir au ciel. Mais pourquoi frapper à la porte du ciel, quand nous avons avec nous un testament dans l'Evangile ? » (p. 316) Cyrille de Jérusalem déclare :

> En ce qui concerne les Mystères divins et saints de la foi, il est nécessaire que pas le moindre terme ne soit délivré dans notre tradition sans la garantie de l'Écriture divine, à l'exclusion des simples probabilités ou des arguments adroitement forgés (p. 317).

Et saint Basile :

> C'est une évidente chute hors de la foi et un signe d'orgueil, soit d'annuler quoi que ce soit qui se trouve dans l'Écriture, soit d'ajouter ce qui n'est pas dans l'Écriture, puisque notre Seigneur Jésus Christ a dit, « Mes brebis écoutent ma voix » (p. 317).

Saint Jean Chrysostome déclare que les Écritures sont la porte des brebis, et que les faux pasteurs sont ceux qui n'entrent pas par elles (cf. p. 318). Saint Augustin demande aux donatistes de prouver leur point à partir d'un passage de l'Écriture (cf. p. 319), et Anastate d'Antioche déclare : « Il est manifeste qu'il ne faut pas enquêter sur ces choses que l'Écriture a passées sous silence » (p. 319). Jean de Damas, enfin, déclare, entre autres :

> Il ne peut se faire que nous devions prêcher, ni même du tout connaître, quoi que ce soit concernant Dieu, en plus de ce que les divins oracles de l'Ancien et du Nouveau Testaments nous ont divinement présenté, déclaré ou manifesté (p. 320).

Autant Vincent de Lérins est un champion de la Tradition, autant la Tradition qu'il préconise est expressément liée à l'Écriture. Il s'agit d'une Tradition interprétative de l'Écriture. Telle est en tout cas la réponse unanime qu'il a reçue de beaucoup de personnes saintes et savantes, à la question de savoir quelle est la règle permettant de distinguer la vérité catholique :

> J'ai toujours reçu, je peux dire de tous, cette réponse … d'affermir ma foi de deux manières… d'abord, par l'autorité de la Loi divine, ensuite, par la Tradition de l'Église catholique. Ici, quelqu'un peut demander : puisque le canon des Écritures est parfait, et suffisant, et plus que suffisant par lui-même pour tous les objectifs, quel est le besoin de lui joindre[1100] l'autorité du sens ecclésiastique ? Je réponds : parce que la profondeur de la Sainte Écriture est telle que tous ne la prennent pas en un seul et même sens, mais que ses affirmations sont interprétées diversement par différentes personnes, de sorte qu'il semble que l'on puisse en déduire autant de sens qu'il y a de personnes qui la lisent (p. 322).

Ensuite, l'incontournable Athanase, dans la querelle apollinariste, à laquelle Newman a consacré son attention il y a assez peu de temps[1101]. Il constate qu'Athanase, dans une lettre à un évêque confronté à l'hérésie, propose la règle même décrite plus haut comme l'attitude habituelle de l'Église face à l'hérésie, à savoir de la réfuter d'abord par la Tradition, ensuite, si les choses empirent, par les termes de l'Écriture[1102] :

> [Ces doctrines] devraient recevoir cette réponse et rien de plus : « Il suffit que ces doctrines ne soient pas celles de l'Église ni celles des Pères ». Cependant, pour éviter que ces fomenteurs de mal ne s'enhardissent par notre silence prolongé, il peut être bon de rappeler à la mémoire certaines choses provenant de l'Écriture, puisque ceci peut leur donner honte, peut-être, de poursuivre leurs viles idées (p. 324).

Et Newman cite une série de passages à l'appui de l'idée que l'Écriture est toujours requise par Athanase à l'appui de la doctrine catholique. Enfin, les dialogues polémiques de Théodoret confirment toujours l'exigence de la preuve par l'Écriture des doctrines catholiques. En particulier, ce passage, dont Newman dit que c'est « la doctrine du Gaulois Vincent dans la bouche d'un évêque syrien » : « Ajouter quoi que ce soit aux termes de l'Écriture est folie et audace ; mais ouvrir le texte, et développer son sens caché, est saint et religieux » (p. 327).

f. Difficultés liées à la preuve par l'Écriture et la Tradition

Ainsi, Newman estime avoir montré, non seulement que la « règle jointe » est la base doctrinale de l'Église anglicane, mais aussi qu'elle est vérifiée par la voix commune des Pères catholiques. Dès lors, la seule difficulté consisterait à établir la preuve qu'une doctrine est à la fois scripturaire et recommandée par la Tradition. Ainsi, parmi les raisons pour lesquelles les théologiens anglicans n'acceptent pas l'autorité du second concile de Nicée se trouve le fait que le culte des images a été fondé exclusivement sur la Tradition, et nullement sur une preuve tirée de l'Écriture. Ou encore, bien que, nous l'avons vu, l'apostolicité du baptême des enfants puisse être établie par l'Antiquité, et bien que ce baptême soit généralement considéré

[1100] La présence du verbe « joindre » dans ce passage pourrait être à l'origine de l'expression « *joint rule* » que Newman emploie pour désigner la position anglaise. Ce qui corroborerait l'hypothèse que le traité de Vincent de Lérins est le grand point d'appui patristique de cette position.

[1101] Cf. S. THOMAS, *Newman and heresy*, p. 88-107.

[1102] En réalité, plutôt que de constituer un cas particulier d'une règle générale, Athanase pourrait être la principale autorité sur laquelle Newman se base pour affirmer que c'est l'attitude *habituelle* de l'Église.

comme une interprétation légitime des termes de l'Écriture[1103], Newman admet pourtant l'idée que la preuve ne soit pas d'une nature suffisante pour l'imposer comme nécessaire au salut. Il explique :

> Une preuve qui peut être assez solide pour rendre plus sûr de croire et de se conformer que de demeurer imperturbable, peut cependant être insuffisante pour nous rendre capables de prêcher et d'imposer ce qu'elle atteste. Je peux croire, par exemple, que le baptême des enfants est un usage apostolique, et estimer que les gens qui pensent autrement sont fort égarés et malheureux, et cependant ne pas me sentir autorisé à dire que ne pas le croire revient à se soustraire aux limites du salut (p. 247).

Newman confesse d'ailleurs la difficulté de l'application du canon de Vincent, non pas pour déterminer ce qui est pratiquement le « plus sûr », ainsi que l'implique le dernier passage, mais pour établir de manière nette ce qui est incontestablement apostolique :

> La Règle de Vincent n'est pas de caractère mathématique ou démonstratif, mais moral, et requiert du jugement pratique et du bon sens pour son application. Par exemple : que veut dire être « *toujours* enseigné » ? cela veut-il dire en chaque siècle, ou chaque année, ou chaque mois ? Est-ce que « *partout* » veut dire en chaque pays, ou en chaque diocèse ? Et « le *consensus des Pères* » requiert-il de nous que nous produisions le témoignage direct de chacun d'eux ? Combien de Pères, combien d'endroits, combien d'exemples constituent-ils un accomplissement du test proposé ? C'est donc, par la nature du cas, une condition qui ne peut jamais être remplie de façon aussi satisfaisante qu'elle aurait pu l'être (p. 55-56).

Après la difficulté de déterminer les doctrines qui répondent à la double garantie de l'Écriture et de la Tradition apostolique, une question ultérieure se pose, à savoir : en admettant que le témoignage conjoint de l'Écriture et de la Tradition antique soit *requis* pour la reconnaissance des articles de la foi, ce double témoignage *suffit*-il ? En d'autres termes, le canon de 1571 autorise-t-il les prédicateurs à enjoindre, comme étant de foi, *tout* ce qui a été recueilli de la doctrine scripturaire par la Tradition ? Newman envisage une telle distinction. Il ajoute certaines précisions à la règle de saint Vincent. A des degrés divers de preuve correspondront divers degrés d'assentiment requis des fidèles. Newman présente ainsi les deux degrés les plus élevés de preuve :

> La preuve la plus grande de Tradition apostolique est celle non seulement où le témoignage existe partout et toujours, mais où elle a toujours été reconnue *comme* tradition, et réfléchie et explicitement transmise comme salutaire, par ceux qui la gardent. Tel est le credo, et tels sont, dans l'ordre des ordonnances, les sacrements, et certains autres rites et usages. Les suivantes sont les doctrines délivrées comme tradition, mais non comme une partie de la foi (p. 247-248).

Ainsi, en l'absence d'une détermination précise du contenu de « la foi » dans les formulaires officiels de l'Église d'Angleterre, et puisque les rédacteurs des Articles n'ont pas « rêvé » de supplanter la doctrine des premiers siècles, il reste un recours : l'utilisation du canon de saint Vincent pour déterminer ce que l'Antiquité catholique considérait, dans l'ordre de la doctrine, comme « la foi salutaire ». D'autres doctrines peuvent être traditionnelles, et donc

---

[1103] Newman déclare en effet : « *Both Protestants and Roman Catholics agree with us in understanding our Lord's 'suffering little children to come unto Him,' as a sanction for infant Baptism* » (*Proph.*, p. 301).

apostoliques, sans être « une partie de la foi », n'ayant pas été transmises comme telles ! Une doctrine peut être vraie, et apostolique, garantie par l'Écriture et la Tradition catholique, sans être nécessaire au salut[1104]. Les Pères sanctionnent en effet l'idée que des vérités peuvent être vraies sans être nécessaires. Newman établit ceci surtout à partir d'affirmations du traité de Vincent de Lérins[1105]. Il l'illustre par la conduite d'Athanase, qui n'impose pas l'*homoousion* aux semi-ariens appartenant à la communion laïque[1106]. Or, une des thèses principales de l'ouvrage est que, selon l'Antiquité, les doctrines salutaires sont limitées, en fait, aux articles du credo.

g. Le credo, limite formelle des doctrines nécessaires au salut

1° La Tradition épiscopale

La « théorie anglo-catholique » (p. 251) applique la distinction entre doctrine essentielle et secondaire à la différence, qui « semble indéniable » (p. 254), entre ce que Newman appelle la *Tradition épiscopale* et la *Tradition prophétique*. La première se concentre autour du credo et y trouve sa consistance propre d'après les considérations suivantes :

> Je dis, donc, que le credo est un ensemble d'articles définis, mis à part dès l'origine, transmis de main en main, rappelé et confessé au baptême, confié et reçu d'évêque à évêque, imposé à l'attention de chaque chrétien, et dès lors exigeant et permettant une explication convenable de sa signification (p. 249).

Plusieurs raisons conduisent à voir dans la doctrine exprimée par les termes du credo cette « foi salutaire » dont parlent les formulaires anglicans. En effet, des extraits d'Irénée, de Tertullien et des Constitutions apostoliques lui rendent un témoignage convergent, parmi beaucoup d'autres témoins possibles, ce qui semble remplir la condition du canon de saint Vincent. Après les avoir cités, Newman explique en effet :

> Il s'agit de l'un ou l'autre parmi beaucoup de passages, séparés et indépendants, en lesquels se trouve placé distinctement devant nos yeux, en tant que la substance de la foi catholique, ce qui est aujourd'hui appelé le credo ; en tant qu'enseigné en tous lieux, et en tant que requis de chaque chrétien lors de son admission dans l'Église. Nous le trouvons ramassé dans sa forme, limité dans ses sujets, circonscrit dans son étendue, le même et l'unique partout (p. 222).

[1104] Parlant en particulier des doctrines contenues dans les Articles, Newman reconnaît en effet la difficulté suivante : « *These doctrines, it may be urged, either are Apostolical, or they are not; if they are, they must be binding; if they are not, they ought not to be taught. If true, they must be necessary; we cannot choose but believe them; they have claims upon our acceptance in the nature of things, and the idea of receiving them or not, as we please, is self-contradictory. Now I would maintain, on the contrary, that there are what may be called minor points, which we may hold to be true without imposing them as necessary* » (*Proph.*, p. 247).

[1105] « *'It is necessary,' he says, 'that the heavenly sense of Scripture be explained according to this one rule, the Church's understanding of it, principally in those questions only on which the* foundations *of the whole Catholic doctrine rest. Again, he says, 'The ancient consent of the Holy Fathers is to be diligently ascertained and followed,* not in all the lesser questions *of the Divine Law, but only or at least principally as regards the Rule of Faith.'* » (*Proph.*, p. 253, Newman souligne).

[1106] Newman catholique fait remarquer en note, à juste titre, qu'il ne s'agit pas ici d'une doctrine secondaire, mais de l'importance secondaire d'un mot, relatif à une doctrine *essentielle*.

Dans l'Église primitive, le credo était appelé, entre autres termes, la *Regula Fidei*, « comme le formulaire par lequel toutes les affirmations de doctrine faites dans l'Église devaient être mesurées et estimées » (p. 219), et donc comme « la règle de l'enseignement subséquent à l'admission » (p. 222). Tertullien, qui l'appelle « Règle de la foi » la déclare, de plus, « inaltérable, irréformable » (p. 220). Non seulement lui, d'ailleurs, mais « l'Église primitive » ; et de ce fait, Newman met le credo en relation avec « la foi transmise aux saints une fois pour toutes » dont parle l'Écriture (cf. Jude 3). En effet, même si les confessions baptismales rapportées par l'Écriture étaient plus courtes (mais c'était l'époque où demeuraient des guides infaillibles), le fait que l'histoire emploie le terme de « credo des Apôtres », joint au fait que saint Paul en mentionne une partie dans la première Épître aux Corinthiens, laisse penser que ces confessions primitives ont été développées du vivant des Apôtres. Voilà donc les doctrines essentielles de l'Evangile, qui renferment tout l'enseignement de l'Église, et sont considérées par l'Église primitive comme immuables.

Ceci dit, Newman est amené à donner une précision. Il n'est pas possible en effet de tenir que la *lettre* du credo est immuable. Outre que le formulaire a déjà subi un développement du temps même des Apôtres, il est notoire que ce formulaire comportait des variantes locales, en Orient, à Rome, en Afrique. D'ailleurs, les textes cités d'Irénée, de Tertullien et des Constitutions apostoliques ne sont pas littéralement les mêmes. De plus, le symbole de Nicée a « consolidé, harmonisé et rendu uniformes les divers formulaires de l'Orient » (p. 227). Comment rendre raison de l'unicité et de l'immutabilité de la foi dans cette diversité ? La réponse de Newman se trouve dans la distinction entre les termes du credo et le sens qu'ils doivent transmettre. Cette explication est faite en particulier pour rendre raison de la légitimité de l'ajout du « consubstantiel » lors du concile de Nicée :

> Les mots du credo n'étaient pas inspirés ; ils n'avaient de valeur que s'ils exprimaient un certain sens, et si on les trouvait déficients à exprimer ce sens, il y avait aussi peu d'empiétement sur les choses sacrées, aussi peu de changement réel, à corriger ou ajouter ce qui était nécessaire, qu'à compléter les lignes d'un tableau ou d'un plan au moyen de l'original[1107]. Cet original était l'unique Foi universellement reçue, qui était dans les esprits et dans les bouches de tous les chrétiens sans variation ni ambiguïté (p. 225-226).

Cette vision de la foi rend raison de la diversité des symboles baptismaux selon les lieux et les époques sans dommage pour l'unité, l'intégrité et la permanence de la foi. Cela veut dire aussi que, strictement, d'autres ajouts auraient pu avoir été faits aux symboles qui nous sont parvenus, et Newman n'exclut d'ailleurs pas l'hypothèse que ce soit possible aujourd'hui encore, en cas de réunion de la chrétienté entière.

[1107] L'idée est la suivante : il était légitime, à Nicée, d'ajouter le terme d'*homoousios* aux mots des credo antérieurs, afin qu'ils expriment mieux la foi de l'Église, de même que l'on peut rendre un tableau plus fidèle à son modèle en lui ajoutant des traits supplémentaires. Cette correction, ou cet ajout, ne signifie nullement que l'on empiète sur les choses sacrées (comme si les termes du credo étaient inspirés, comme l'Écriture), ni que l'on change réellement la foi.

Il y a cependant deux limites que l'histoire nous impose. La première est le constat de la grande résistance de l'Église primitive à faire des additions au symbole de foi. Outre le fait que l'Occident n'a pas admis le symbole de Nicée comme formulaire baptismal, l'Orient a évité au maximum de nouveaux ajouts à ce symbole, ainsi qu'en témoigne l'attitude d'Athanase après l'adoption de l'*homoousios* à Nicée :

> Après son adoption à Nicée, de nouvelles hérésies concernant la nature de notre Seigneur s'élevèrent ; mais malgré elles, Athanase, son illustre champion, demeura ferme à l'encontre de la tentative, qui fut faite par certains partis, d'ajouter des explications supplémentaires au credo (p. 228).

Si le second concile général ajouta des paroles affirmant la divinité du Saint-Esprit, le credo fut dès lors scellé une fois pour toutes, ainsi que le rappellent les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine :

> Au troisième concile général (A.D. 432) (sic) il fut expressément déterminé « qu'il ne devrait pas être légitime pour quiconque de publier ou de composer une autre Foi ou un autre credo que celui qui fut défini par le concile de Nicée, et que quiconque oserait en composer ou en donner un de cette sorte à des personnes désirant se convertir du paganisme, du judaïsme, ou de l'hérésie, s'il s'agit d'évêques ou de clercs, qu'ils soient déposés ; s'il s'agit de laïcs, qu'ils soient excommuniés ». Le quatrième concile général, dix-neuf ans plus tard, confirma ce décret en déclarant que « la Foi déterminée précédemment ne devrait plus jamais, par aucune main, ni d'aucune manière, être ébranlée ou changée » (p. 229-230).

Newman ne déroge pas cependant à son idée qu'il faut distinguer les termes du credo et le sens que ces termes doivent transmettre. Pour lui, ces déclarations conciliaires, aussi claires soient-elles, ne vont pas à l'encontre de la reconnaissance, par Athanase, de la légitimité de principe de l'ajout d'explications au credo. Sinon, en effet, l'ajout de l'*homoousios* ne saurait être justifié. Et dès lors, si cela s'était avéré nécessaire et si les circonstances l'avaient permis, rien n'empêchait en principe l'Église d'accueillir dans son credo des éclaircissements relatifs à d'autres points de doctrine, au moyen par exemple des credo existant ici ou là[1108].

La deuxième limite à l'ajout de nouvelles doctrines tient aux circonstances présentes, à savoir que nous n'avons plus, ni la vigueur d'appréhension de la Foi qui permettait aux premiers chrétiens de compléter les imprécisions du credo à l'aide de l'original, ni l'unité catholique de la chrétienté, de sorte que le credo a valeur de mémorial d'une foi ancienne, plutôt que de symbole d'une foi vivante :

[1108] Il écrit, au sujet d'Athanase : « *Had, for instance, any heresy spread far and wide in his day, denying the powers of the Church, it would have been in accordance with the precedent of Nicæa, to have taken into the Catholic formulary the African article already quoted of 'forgiveness of sins through the Holy Church,' as a witness or preservative against the error. Again, Pelagius's rejection of the doctrine of Original Sin had indeed been condemned from the first by the same article as it now stands; but had circumstances permitted, I suppose the occasion would have justified the addition of the words 'both original sin and actual,' to the article 'forgiveness of sins.' The doctrine of the Atonement is already declared in the Nicene and implied in the Roman, or Apostles' Creed; but, had a Socinus then arisen, it might have been more pointedly expressed, under sanction of a General Council, by way of fixing and perpetuating the Church's meaning* » (*Proph.*, p. 231-232)

> À l'époque il n'était qu'une forme de paroles saines, subordonnée à une foi vivement et précisément gravée dans le cœur de chaque chrétien, et il était dès lors d'importance secondaire ; mais maintenant que le pouvoir vivant de la vérité a décliné, c'est un témoin de la foi primitive, au lieu d'être un simple résumé d'une foi présente. Puisque l'enseignement traditionnel a été endommagé, il est devenu presque sacré du fait qu'il est le principal reste pour nous de la vérité apostolique ; comme l'image d'un ami, bien qu'incomplète en elle-même, est prisée comme le meilleur souvenir de lui, lorsqu'il nous a été enlevé (p. 232).

Ce dernier passage laisse percevoir la nostalgie chez Newman de la vive appréhension des réalités de la foi dont bénéficiait l'Antiquité chrétienne, et en tout cas le sentiment d'une perte irréparable.

2° La Tradition prophétique

La thèse défendue par le conférencier est donc que la foi dont parlent les formulaires anglicans est limitée par les doctrines contenues dans le credo ainsi considéré. Or, bien que Newman insiste sur le fait que tout l'enseignement de l'Église primitive était résumé dans les articles du credo, il est un fait aussi que son enseignement ne se limite pas à la pure et simple répétition de ces articles. Cet enseignement est un « vaste système » dont il est impossible de prendre la mesure. Newman l'appelle la *Tradition prophétique*, qu'il décrit de la manière suivante :

> En partie écrite, en partie non écrite, en partie l'interprétation, en partie le complément de l'Écriture, en partie préservée dans des expressions intellectuelles, en partie latente dans l'esprit et le tempérament des chrétiens ; répandue de-ci de-là dans les chambres et sur les toits des maisons, dans des liturgies, dans des œuvres de controverse, dans d'obscurs fragments, dans des sermons, dans des préjugés populaires, dans des coutumes locales (…). Tel est ce corps d'enseignement qui est offert à tous les chrétiens même aujourd'hui, bien qu'en diverses formes et mesures de vérité, en diverses parties de la chrétienté, en partie un commentaire, en partie une addition aux articles du credo (p. 250-251).

Dans l'ensemble, cette tradition est apostolique, et nécessite d'autant plus d'être maintenue avec zèle, comme le recommande Paul à Timothée, qu'elle est plus exposée à la corruption. C'est le rôle spécifique des théologiens dans l'Église, appelés par l'Écriture du nom de prophètes ou de docteurs, et qui y tiennent le second rang par rapport aux Apôtres, ou évêques :

> Les Apôtres gouvernent et prêchent, les Prophètes exposent. Les Prophètes ou Docteurs sont les interprètes de la Révélation ; ils développent et définissent ses mystères, ils illuminent ses documents, ils harmonisent ses contenus, ils appliquent ses promesses (p. 250).

3° Difficultés de la distinction

Aussi claire que paraisse la distinction théorique, fondée sur la doctrine du symbole baptismal, entre la Tradition épiscopale et la Tradition prophétique, il reste que plusieurs considérations en limitent sérieusement le tranchant. L'ampleur et la complexité de la Tradition prophétique sont telles que son extension est très vague, qu'elle est « parfois séparable en idée seulement de la Tradition épiscopale » et « parfois dissipée en légendes et

fables » (p. 250). De plus, la théologie anglaise justifie cette distinction d'après l'idée que la Tradition prophétique a davantage souffert des corruptions de l'histoire, tandis que la doctrine du credo a été mieux préservée[1109]. Mais l'objet de ce livre, d'après les propos de Newman lui-même, indiquerait qu'un tel obscurcissement peut tout aussi bien advenir aux articles du credo[1110].

Le point le plus important cependant se trouve dans la difficulté de définir la limite du champ de la Tradition épiscopale. Si l'on cherche à définir les limites de la doctrine du credo, on se trouve confronté à plusieurs difficultés. Par exemple, il y a des doctrines présupposées par le credo en tant que symbole baptismal :

> Il est impossible, par exemple, d'accepter le credo, ou de venir au baptême, sans croire en un Gouverneur moral, pourtant il n'y a pas un mot sur ce sujet dans le credo, et il n'y a pas à l'y chercher. Encore le candidat au baptême doit-il sentir les besoins et la misère de sa nature, la faute de la désobéissance, le danger dans lequel le placent ses transgressions personnelles, et la puissance, la pureté et la justice de Dieu, si le baptême doit lui être profitable (p. 242-243).

Pour contourner cette difficulté, Newman définit la « foi nécessaire », non pas comme l'ensemble de ce qui doit être cru, mais comme « tout ce qui doit être *immédiatement* cru, ce qui doit être professé *au moment de* la venue pour l'admission dans l'Église, ce qui doit être proclamé comme condition du salut » (p. 242), et il explique, concernant les vérités mentionnées plus haut, que « ces convictions sont préparatoires, non pas des parties de la foi baptismale ; non pas des parties de cet acte de l'esprit par lequel le candidat réalise les choses invisibles, contemple l'économie évangélique, l'embrasse, s'y soumet, se l'approprie et est amené à la confesser » (p. 243). Il n'empêche, le fait que ces doctrines soient impliquées les rend inévitablement nécessaires.

La difficulté face à laquelle Newman se trouve de situer la doctrine de l'inspiration divine de l'Écriture est symptomatique. En un sens, pour lui, on peut la voir impliquée dans l'ensemble du credo par la simple présence de l'incise « conformément aux Écritures » ; on peut aussi la considérer, de même que les doctrines qui viennent d'être mentionnées, comme présupposée par le credo, en tant que « fondation des doctrines fondamentales » (p. 241). Newman préfère cependant ne pas y voir une doctrine nécessaire au salut pour la majorité des chrétiens :

> Il suffit qu'ils croient aux doctrines bénies de la Trinité, de l'Incarnation, et aux autres parties de l'Evangile, quelle que soit la façon dont ils les ont apprises ; quant à l'Écriture, soit ils croient déjà qu'elle est la parole de Dieu, s'ils ont reçu un bon catéchisme, soit ils le croiront

---

[1109] Il écrit en effet : « *though the Prophetical Tradition comes from God, and ought to have been religiously preserved, and was so in great measure and for a long time, yet (...) no such especial means were taken for its preservation as those which have secured to us the Creed* » (*Proph.*, p. 251).

[1110] Le sens du mot « Église », qui apparaît dans le credo, était autrefois évident pour tous, mais, disait Newman dans l'introduction, « il est aussi certain qu'il y a d'interminables disputes et des controverses désespérantes sur sa signification aujourd'hui » (*Proph.*, p. 3). Après une explication, il ajoutait : « Que ceci me soit une excuse pour discuter plutôt que de proposer ce qui devait simplement être un article de foi » (*Proph.*, p. 5).

> bientôt, mais sa divinité, bien qu'elle soit une vérité nécessaire et très importante, est seulement collatérale (p. 244).

Voilà donc une « vérité nécessaire et très importante », mais qui ne devrait pas être imposée comme faisant partie de la foi[1111].

Il reste encore la difficulté principale. Newman a distingué les termes du credo et sa signification ou son contenu, de sorte qu'il était légitime pour l'Église ancienne, non seulement de professer certaines variantes de détail, mais aussi de préciser le sens de la foi au moyen d'un ajout terminologique. Il a indiqué, par contre, le caractère fixe une fois pour toutes des formulaires du credo, en raison, notamment, de notre incapacité présente à appréhender le sens du credo comme du temps des premiers chrétiens. Mais n'était-ce pas là confesser notre incapacité à déterminer les limites, censées pourtant être si claires, de ce qui relève du credo ? Telle est la portée des questions suivantes que pose Newman et auxquelles il répond de façon abrupte :

> Quelle étendue et exactitude de sens doivent être admises dans ces articles par ceux qui les professent ? quelle est en fait, après tout, cette foi qui est requise des candidats au baptême, puisque ce n'est pas l'acceptation de la simple lettre du credo, mais d'une doctrine réelle et vivante ? Par exemple, faut-il estimer que la doctrine du péché originel fait partie du credo ? ou celle de la justification par la foi ? ou de l'élection ? ou des sacrements ? Si oui, y a-t-il une limite à cette foi que représente le credo ? Je réponds : il n'y a pas de limite précise ; et il n'est pas nécessaire qu'il y en ait (p. 254).

A quoi tient cette incapacité à cerner les limites du contenu du credo ? A deux facteurs, semble-t-il, l'un subjectif et l'autre objectif. Le facteur subjectif serait la diversité de capacité et de responsabilité des uns et des autres face aux doctrines révélées :

> Le credo nécessaire varie, pour ce que nous en savons, avec chaque individu à qui l'Evangile est adressé ; l'un est tenu de connaître et de croire davantage, ou de façon plus précise, un autre moins. Même les détails les plus fins et les plus précis de la vérité peuvent avoir un titre à la foi d'un théologien ; tandis qu'un paysan ou un artisan peuvent être acceptés en vertu d'une foi vague et rudimentaire – laquelle est semblable à la vue d'un horizon lointain – telle qu'en a un enfant, qui accepte à la lettre la doctrine révélée, contemplant et embrassant sa signification, non pas dans toute sa force, mais selon l'étendue de sa capacité (p. 216).

Newman éliminait cependant ce facteur subjectif de sa considération en disant : « il peut y avoir quelque objet, quelque cercle de vérités sacrées, que tous et chacun doivent voir, soit faiblement, soit distinctement, soit en plénitude, soit dans ses grands traits, des doctrines indépendantes et externes (…) ; des doctrines par conséquent, qui en elles-mêmes sont nécessaires pour ce qui peut être appelé un chrétien abstrait, en mettant de côté la question du

---

[1111] Newman trouve un appui solide à cette position dans la citation suivante de saint Irénée concernant les nations barbares : « *Had the Apostles left us no Scriptures, doubtless it had been a duty to follow the course of Tradition, which they gave to those whom they put in trust with the Churches. This procedure is observed in many barbarous nations, such as believe in Christ, without written memorial, having salvation impressed through the Spirit on their hearts, and diligently preserving the Old Tradition* » (*Haer.* III, 4 ; cité dans *Proph.*, p. 244).

plus et du moins, de la clarté ou de la confusion, des doctrines qu'il doit recevoir dans leur largeur et leur substance, afin d'être compté pour un chrétien, et d'être admis dans l'Église » (p. 216-217).

Le facteur objectif est plus difficile à écarter. Il s'agit de la profondeur divine des doctrines révélées. Les mots du credo peuvent bien ne pas être inspirés, ils n'en sont pas moins réellement les symboles de réalités insondables pour l'entendement :

> Chaque mot de la Révélation a une signification profonde. C'est la forme extérieure d'une vérité céleste, et en ce sens un mystère ou sacrement. Nous pouvons le lire, le confesser ; mais il y a en lui quelque chose que nous ne pouvons pas sonder, en lequel nous pouvons seulement, plus ou moins, selon le cas, imparfaitement entrer. Par conséquent, quand un candidat au baptême répète les articles du credo, il confesse quelque chose d'incompréhensible en sa profondeur, et d'indéfini en son extension. Il ne peut pas savoir à ce moment *ce* qu'il est en train de s'imposer, vers quoi il est en train de se laisser conduire (p. 257).

Cette réflexion sur la nature de la foi semble ainsi conduire Newman, après avoir tenté, par l'histoire, de cerner le noyau de « la foi », à reconnaître finalement le caractère assez aléatoire de l'entreprise.

Il reste que, pour lui, certaines doctrines sont à l'évidence exclues du cercle de la foi. Il donne plusieurs exemples d'affirmations que, même vraies, il serait absurde de requérir pour le salut. Ainsi, la croyance en certains faits purement historiques (p. ex. David fut roi d'Israël ; Paul a subi le martyre) ; certaines doctrines dont la véracité dépend des circonstances (p. ex. l'union entre l'Église et l'État) ; certaines doctrines relativement peu importantes (p. ex. le devoir des femmes de se couvrir la tête à l'Église). Il en fait l'application aux Articles et aux doctrines romaines, en expliquant :

> Telles sont la plupart de ces doctrines dans nos Articles qui vont au-delà de la doctrine du credo ; tels sont beaucoup des décrets des conciles romains et autres. Tous ceux-là, qu'ils soient vrais ou faux, ne font d'aucune façon partie de la vérité nécessaire ; comme par exemple la doctrine de l'état de conscience de l'âme dans l'état intermédiaire, du caractère indirectement divin du paganisme, de la personne et du règne de l'Antéchrist, des justes limites du pouvoir du pape, de la date de la fête de Pâques, de la légitimité de porter des armes, de la légitimité des serments, de l'usage de la croix, de l'objectif de la loi juive, de l'indéfectibilité de l'Église, et une multitude indéfinie d'autres (p. 248-249).

Newman disait, à la fin d'une citation précédente, qu'il n'était « pas nécessaire » que l'on puisse déterminer la limite de la signification du credo alors même que c'est sur ce point qu'il a concentré toute sa réflexion. Que veut-il dire ? Le fait qu'on ne puisse définir précisément les limites de ce que l'Église peut imposer comme relevant de « la foi » ne constitue pas nécessairement un obstacle pour la foi des fidèles. En effet, puisqu'il se fait que la doctrine du credo est bien trop profonde pour que l'on puisse dire ce qui n'y est pas contenu, le plus normal consiste à adopter une attitude pratique de foi à l'égard de *tout* l'enseignement de l'Église présente. Newman semble ainsi passer de la problématique de la foi nécessaire à celle de l'autorité de l'Église :

> C'est donc ainsi que je rencontrerais la difficulté de tracer la ligne entre les doctrines essentielles et les secondaires. L'Église demande une acceptation obligée et sincère de son message, croissant en direction de la foi, et cela diversement, selon les circonstances des individus[1112].

On passe de la sorte du niveau du devoir de l'Église vis-à-vis des fidèles à celui du devoir des fidèles vis-à-vis de l'enseignement de l'Église. Si l'Église a le devoir de limiter ce qu'elle impose comme articles de foi, d'une part, au moyen de la double règle de l'Écriture et de l'Antiquité, d'autre part, à ce que l'Antiquité considérait comme la doctrine du credo, l'individu, de son côté, a le devoir d'écouter l'Église, dans tout son enseignement, qu'il relève strictement de la Tradition épiscopale ou non, avec un esprit de foi :

> Avançons cette maxime concernant tout ce que tient l'Église catholique, dans toute l'étendue de sa Tradition Prophétique, à savoir que ses membres doivent soit le croire dans sa totalité, soit y acquiescer silencieusement (p. 254).

Cette attitude de foi envers l'enseignement de l'Église implique la reconnaissance d'une certaine autorité de celle-ci dans la pensée de Newman. Examinons-en la nature et les fondements.

h. L'autorité doctrinale de l'Église

1° L'Église, témoin compétent

Jusqu'ici, il a surtout été question des limites que les formulaires officiels de l'Église anglicane imposent à l'autorité de l'Église présente. D'après la dernière citation, cependant, cette limitation semble compatible avec l'admission d'une réelle autorité de cette Église contemporaine. Il s'agit d'une autorité comparable à celle d'un témoin autorisé de certains faits du passé. Il dit, par exemple :

> L'Église n'est pas un juge de la signification de l'Écriture au sens commun du terme, mais un témoin. Si, pourtant, le mot juge est pris au sens de ce qu'il signifie aux *Courts of Law*, quelqu'un d'investi d'autorité pour déclarer les décisions et usages du royaume, et ayant pouvoir de les imposer, alors l'Église est un juge, mais non pas de l'Écriture, mais de la Tradition (…). Nous considérons l'Église comme un témoin, un gardien et un témoin de la Tradition catholique, et en ce sens investie d'autorité, exactement comme dans les affaires politiques un ambassadeur, investi d'instructions de la part de son gouvernement, parlerait avec autorité. Mais sauf en ce sens attaché à un ambassadeur, l'Église, dans notre vision de sa fonction, n'est pas un juge (p. 268-269).

D'après cette vision, l'Église présente trouverait les « instructions » de « son gouvernement », pour reprendre les termes de la comparaison, dans la « Tradition catholique ». Conformément à ce qui a été dit plus haut concernant la règle jointe, l'Église doit se référer à l'Antiquité, et son autorité en dépend :

[1112] « *The Church asks for a dutiful and simple-hearted acceptance of her message growing into faith, and that variously, according to the circumstances of individuals* » (*Proph.*, p. 258).

> L'Église impose, sur sa propre responsabilité, ce qui est un fait historique, et vérifiable comme d'autres faits, et évident pour l'intelligence des chercheurs, comme les autres faits ; à savoir, la doctrine des Apôtres ; et le jugement privé a ici aussi peu d'exercice que dans toutes les questions des sens ou de l'expérience (p. 189).

Newman place la doctrine des Apôtres au niveau des faits, dans la mesure où, pour lui, l'Antiquité ecclésiastique, au contraire de l'Écriture, est un réservoir de faits objectifs. Il insiste sur ce point au début de l'ouvrage :

> Un chrétien individuel peut donner la signification qu'il veut à beaucoup de parties de l'Écriture, et personne ne peut l'en empêcher. Si l'on interfère, il peut promptement répondre que c'est son opinion, et peut en appeler à son droit de jugement privé. Mais il ne peut traiter de la sorte avec l'Antiquité. L'histoire est une réserve de faits ; et « les faits », selon le proverbe « sont des choses obstinées ». Des hommes ingénieux peuvent les présenter de travers, ou les supprimer pour un temps ; mais à la longue, ils seront dûment certifiés et évalués. Les écrits des Pères sont bien trop amples pour permettre à un ergoteur de demeurer sur un ou deux passages obscurs chez eux, et pour les tourner continuellement dans son propre sens, ce qu'il peut faire dans le cas de l'Écriture (p. 38).

L'Église contemporaine possède donc une autorité limitée à ce qu'elle peut prouver de la doctrine apostolique d'après les faits de l'Antiquité ecclésiastique. Une telle autorité ne la place pas qualitativement au-dessus des individus, puisque ces derniers ont en principe la capacité de vérifier par eux-mêmes l'apostolicité des doctrines de l'Église par l'examen des faits[1113]. Et, en effet, Newman reconnaît le droit de tous de protester, même contre l'Église présente, en faveur des doctrines du credo, pour autant qu'ils aient la capacité et l'érudition nécessaires pour vérifier les faits historiques[1114]. Cette idée rejoint la quatrième des remarques générales que Newman recueille de la théorie anglaise du jugement privé :

> (4.) Lorsque l'Antiquité contredit l'Église présente dans les questions importantes, nous devons suivre l'Antiquité ; lorsqu'elle le fait sur des questions secondaires, nous devons suivre l'Église présente (p. 135).

Sur la base de l'Antiquité, l'individu peut protester contre l'Église présente en faveur du credo. Par contre, lorsque l'Antiquité ne parle pas d'une manière assez claire pour trancher une question, importante ou pas, l'Église actuelle a plus d'autorité que l'individu. C'est ce que disent les cinquième et sixième règles :

[1113] « *Such then are the respective places to be assigned to the Church of this day and to her members in regard to the interpretation of Scripture. Neither individual, nor Bishop, nor Convocation, nor Council, may venture to decline the* Catholic interpretation *of its sacred mysteries. We have as little warrant for rejecting Ancient Consent as for rejecting Scripture itself* » (*Proph.*, p. 272).

[1114] « *The humblest and meanest among Christians may defend the Faith against the whole Church, if the need arise* (sic). *He has as much stake in it and as much right to it, as Bishop or Archbishop, and has nothing to limit him in his protest, but his intellectual capacity for making it. The greater his attainments the more serviceably of course and the more suitably will he enter into the dispute; but all that learning has to do for him is to ascertain the fact, what is the meaning of the Creed in particular points, since matter of opinion it is not, any more than the history of the rise and spread of Christianity itself. No persons (to speak generally) properly qualified, whatever their own opinion may be, can doubt, for instance, in what cases the articles of the Creed concerning the Son of God, are contradicted* » (*Proph.*, p. 240).

> (5.) Lorsque l'Église actuelle contredit nos notions personnelles, et que l'Antiquité est silencieuse, ou que ses décisions nous sont inconnues, il est pieux de sacrifier notre propre opinion à celle de l'Église.
> (6.) Si, en dépit de nos efforts pour nous accorder avec l'Église, nous différons toujours d'elle, l'Antiquité étant silencieuse, nous devons éviter de causer des troubles, nous souvenant que l'Église, et non les individus, « a autorité dans les controverses de foi » (id.).

Cette autorité est fondée d'après le bon sens : « il est plus probable que l'Église catholique ait raison que » l'individu (p. 256). Cette idée s'apparente à ce que Newman avait dit concernant les compétences requises pour pouvoir tirer par soi-même toute la doctrine de l'Écriture :

> Je ne nierais pas, je soutiens plutôt qu'un homme religieux, sage, et intellectuellement doué réussira ; mais qui répond à cette description, sinon l'Église collective ? Là en effet on pourrait supposer que de telles qualifications existent ; ce qui manque chez un membre étant suppléé par un autre, et les erreurs opposées des individus éliminées par leur combinaison (p. 158).

C'est conformément à cette idée que Newman interprète la différence entre les termes « pouvoir » et « autorité » appliqués à l'Église par l'Article 20 de l'Église d'Angleterre :

> Nous considérons que l'Antiquité et la Catholicité sont les vrais guides, et l'Église leur organe[1115]. Par exemple, dans le 20e Article, une distinction est faite entre les rites et les doctrines, et il est affirmé que l'Église *a* pouvoir sur les premiers, mais pas sur les autres ; « l'Église a le *pouvoir* de décréter des rites et des cérémonies, et *autorité* dans les controverses de foi » (p. 269-270).

Dans cette perspective, jusqu'ici très « humaine » et raisonnable, de l'autorité de l'Église présente, Newman considère cette Église d'après l'image d'une mère qui enseigne peu à peu ses enfants :

> L'Église catholique est notre mère ; si nous prêtons attention à cette image, nous aurons peu de difficulté pratique dans la question qui nous occupe. Un enfant va chez sa mère pour recevoir l'instruction ; elle la lui donne. Elle ne prétend pas à l'infaillibilité, et elle n'est pas infaillible ; cependant cela témoignerait d'un tempérament très déplaisant chez l'enfant de douter de sa parole, d'en requérir des preuves avant de la mettre en pratique, d'aller inutilement vers d'autres sources d'information. Parfois, peut-être, elle se trompe en des questions minimes, et est corrigée par son enfant ; cependant ceci ne diminue ni sa prérogative d'enseignement, ni le privilège de l'enfant de recevoir dûment. Or, c'est ce que l'Église fait pour ses enfants d'après le dessein primitif (p. 257-258).

D'après « le dessein primitif », l'Église ne « prétendait pas à l'infaillibilité », mais elle possédait le pouvoir d'excommunier. Ainsi que nous l'avons vu dans *Les Ariens du quatrième siècle*, Newman y voyait pour l'Église une sauvegarde nécessaire sur le plan doctrinal. Il en va de même ici. A plusieurs reprises, il affirme le devoir pour l'individu d'éviter de troubler la communauté par une opposition obstinée à l'Église, et le droit inaliénable de celle-ci de rejeter de son sein ceux qui persistent à enseigner l'hérésie. Par exemple :

[1115] Le contexte indique que par « Antiquité » et « Catholicité », Newman vise, ici, l'Antiquité catholique, qui n'existe plus que dans les documents. L'Église qui est leur organe est l'Église présente, qui, ici, n'a d'autre autorité que de transmettre le sens présent dans ces documents.

> Mais en supposant qu'ils soient désespérément contumaces, résistent à sa parole, s'opposent à elle et prêchent contre elle, elle n'a aucun désir, ou plutôt, aucun titre à les retenir, et elle accepte qu'ils partent, ou elle les y oblige, pour que les autres ne soient pas atteints (p. 259).

Newman est convaincu que cette vision de l'autorité de l'Église suffirait, d'un point de vue pratique, à garantir l'unité de doctrine au sein de l'Église d'Angleterre, laquelle est entravée, non pas du fait de l'absence du don d'infaillibilité, mais de l'incapacité de l'Église à faire usage de ses justes titres :

> Sans revendiquer l'infaillibilité, l'Église peut requérir la confiance et l'obéissance de ses membres ; on peut lire l'Écriture sans dériver vers le schisme ; on peut tolérer des différences mineures, sans désaccord sur les points fondamentaux ; et l'on peut écarter les ergoteurs hautains et obstinés sans que le chercheur perplexe n'en souffre. S'il y a des schismes parmi nous, ce n'est pas que l'Écriture parle diversement, mais que l'Église actuelle ne parle pas du tout ; ce n'est pas que le jugement privé est rebelle, mais que le jugement de l'Église est absent (p. 143).

2° L'Église, témoin indéfectible

Il existe cependant aussi, dans la tradition anglicane, une conception plus haute de l'autorité doctrinale de l'Église que celle qui, diffuse dans tout l'ouvrage, vient d'être décrite ; une conception, non pas forcément contradictoire, mais en tout cas apparemment superposée et difficile à mettre en harmonie avec la première. Newman la place en plein cœur de l'ouvrage. La conférence centrale, la huitième, est intitulée en effet : *The Indefectibility of the Church Catholic*. Newman y annonce « une vision ultérieure et plus haute du sujet » de l'autorité de l'Église, dont il formule comme suit le principe :

> Non seulement l'Église catholique est-elle tenue d'enseigner la Vérité, mais elle est toujours divinement guidée pour l'enseigner ; son témoignage de la foi chrétienne est une question de promesse autant que de devoir ; elle en a un discernement garanti par une direction céleste aussi bien qu'humaine. Elle est indéfectible en cela, et dès lors non seulement a-t-elle autorité pour l'imposer, mais elle fait autorité quand elle la déclare. Ceci est évidemment un sujet de contemplation bien plus inspirant qu'aucun jusqu'ici mentionné. L'Église ne transmet pas seulement la foi par des moyens humains, mais elle possède un don surnaturel dans ce but ; cette doctrine, qui est vraie, considérée comme un fait historique, est vraie aussi parce qu'elle l'enseigne (p. 190).

Alors que ces affirmations font contraste avec les diverses limites imposées à l'autorité de l'Église que Newman dégage par ailleurs des formulaires anglicans et des écrits des théologiens classiques, elles s'harmonisent assez bien au contraire avec la thèse ecclésiologique sous-jacente à son histoire de l'arianisme, selon laquelle l'hérésie ne peut prendre racine dans l'Église catholique. Or, cette idée ne semble pas être un point sur lequel la tradition théologique anglaise est unanime, mais pourrait résulter d'un choix opéré par Newman lui-même. D'abord, il s'agit d'une opinion dont il est difficile de dire qu'elle découle aisément des formulaires anglicans. En effet, Newman ne lui trouve que deux appuis, et dans les deux cas, il semble devoir faire un effort d'interprétation qui ne va pas de soi. Ainsi, de l'ensemble des 39 articles, Newman n'extrait que cinq mots de l'article 20 à ce sujet, à savoir que l'Église a « *autorité* dans les controverses de foi ». Or, dans un passage

récemment cité, cette expression était plutôt invoquée pour *limiter* l'autorité doctrinale de l'Église. Elle n'avait pas « pouvoir » sur la doctrine, mais *seulement* « autorité », celle de l'ambassadeur ou d'un témoin autorisé. Ces mêmes mots sont cités ici positivement pour confesser une autorité qui est, cette fois, *qualitativement* supérieure à celle d'un témoin compétent. Newman défend en effet l'idée qu'il ne peut s'agir dans ces mots de la simple capacité à constater le témoignage de l'histoire sur la doctrine apostolique, car ce constat étant à la portée des individus, il n'y aurait là besoin d'aucune *autorité*. Il ne s'agit pas non plus de la faculté, commune à tout pouvoir au sein d'une société, d'imposer une décision à ses membres, car il s'agit de « controverses de foi », c'est-à-dire de questions de doctrine, lesquelles « font appel à la conscience, et la conscience n'est sujette qu'à la seule vérité ». La conscience « ne reconnaît et ne suit rien sinon ce qui vient à elle avec la profession de la vérité » (p. 191). Si la liberté de conscience, principe souverain du protestantisme sous toutes ses formes, est présupposée dans cet article – ce que tous admettent, soutient-il –, alors « l'Église est jusqu'à un certain point présentée comme l'organe ou le représentant de la Vérité, et son enseignement est identifié avec elle » (p. 191).

Le second signe du fait que l'Église d'Angleterre reconnaît l'indéfectibilité de l'Église est sa réception du symbole d'Athanase. D'une part, ce symbole déclare « sans hésitation que certaines doctrines doivent nécessairement être crues en vue du salut ; elles sont minutieusement et précisément décrites ; aucune place n'est laissée au jugement privé » (p. 192). Le symbole déclare en outre que l'Église « parle simplement en tant que l'organe de la voix *catholique* »[1116]. Dès lors, « l'Église catholique est déclarée avoir toujours été, et par implication devoir toujours être, la gardienne de la foi pure et sans mélange, ou être indéfectible dans cette foi » (p. 192). Aussi correct que soit ce raisonnement, il semble pourtant perdre son évidence lorsque le symbole est rattaché à son contexte ecclésial. Les Articles de religion, en effet, n'invoquent pas son caractère *catholique*, mais *scripturaire*[1117]. Ainsi, l'idée d'après laquelle l'Église d'Angleterre comme telle admettrait la doctrine de l'indéfectibilité de l'Église catholique, aussi légitime soit-elle, ne semble pas s'imposer massivement, mais seulement par un effort d'interprétation sur un ou deux textes : cinq mots, probablement employés à l'origine pour *limiter* l'autorité de l'Église, et un symbole, adopté non pas pour la raison qu'il est catholique, mais scripturaire.

Qu'en est-il ensuite des théologiens anglais ? Newman dit qu'il présente la position de « quelques-uns de nos théologiens les plus vénérables » (p. 194). C'est dire qu'il a dû opérer un choix. Un certain nombre d'auteurs sont mentionnés dans cette conférence, mais un seul

---

[1116] Dans une note de la onzième conférence, Newman en donne des exemples : « *E.g.* '*It is necessary that he hold the Catholic faith*;' '*we are forbidden by the Catholic religion*;' '*this is the Catholic faith, which, except a man believe faithfully, he cannot be saved*.' » (*Proph.*, p. 274).

[1117] Newman le dit en effet ailleurs : « *On the other hand the Articles, as was to be expected, speak of the Three Creeds as 'proved by most certain warrants of Holy Scripture*.' » (*Proph.*, p. 274).

est explicitement cité à l'appui de la thèse de l'indéfectibilité, à savoir l'évêque Van Mildert. Newman cite, à la fin de la conférence, sur deux pages, un « passage impressionnant », extrait des *Bampton Lectures* que cet évêque *High Church* prononça à Oxford en 1814 :

> Si l'on menait une investigation candide sur les points généralement admis par l'Église universelle, on découvrirait probablement qu'à aucune période de son histoire aucune vérité fondamentale ou essentielle de l'Evangile n'a été désavouée par voie d'autorité. Il se peut que des Églises particulières aient ajouté, à ces vérités essentielles, bien des observances superstitieuses et bien des positions erronées ; et en chaque Église, il se peut que des individus isolés, ou des groupes d'individus, aient infecté de larges portions de la communauté chrétienne par des hérésies pestilentielles. Mais pour autant que l'on puisse estimer l'Église catholique responsable, la substance de la saine doctrine du moins n'est jamais détruite, sinon jamais affectée (p. 210).

Ces affirmations présentent une certaine affinité avec les thèses historiques que nous avons observées dans *Les Ariens*. On est même tenté d'y voir une des intuitions originaires de cet ouvrage historique. Van Mildert parle en termes généraux, qui n'impliquent pas que lui-même ait entièrement mené cette « recherche candide » et vérifié ses propos. Il dit que l'on « découvrirait probablement », ce qui invite à en faire l'épreuve. Mais sa compétence donne une grande présomption en sa faveur[1118]. En tout cas, alors que les formulaires anglicans sont surtout occupés à restreindre au maximum la liberté doctrinale de l'Église, Van Mildert suggère vivement l'idée d'une indéfectibilité de l'Église relativement aux « vérités fondamentales ou essentielles de l'Evangile », ou à « la substance de la saine doctrine ». Il apparaît probable que de tels propos s'inscrivent dans cette réaction générale de santé ecclésiologique, au sein de l'Église d'Angleterre, au début du dix-neuvième siècle, en conséquence de la controverse relative à la *Bible Society*[1119]. Une autre coïncidence avec l'ouvrage sur les ariens est cette observation de Van Mildert concernant « l'origine » extra-ecclésiale de l'hérésie :

> Voyez maintenant, d'un autre côté, les labeurs de ceux qui ont essayé de pervertir l'une ou l'autre de ces vérités fondamentales. Observez les partis chez qui ils ont trouvé leur origine, et l'estime en laquelle ils étaient tenus. Aucun âge de l'Église n'a jamais été entièrement exempt des tentatives de répandre des erreurs pernicieuses (p. 210).

[1118] « *Van Mildert's Bampton Lectures, delivered in 1814, were, like his Boyle Sermons, grounded in massive scholarship. The Appendix acknowledged well over a hundred works : Fathers, Reformers, Caroline Divines, trinitarian controversialists, continental exegetes and sympathetic contemporaries. His principal sources were Horsley, Waterland, Leslie and St Augustine* » (E.A. VARLEY, *The Last of the Prince Bishops*, p. 57).

[1119] Varley nous l'apprend en effet : « *While their tone was impeccably academic, their subject,* An Inquiry into the general principles of Scripture-Interpretation*, placed the Lectures squarely within the Bible Society controversy : the first and last included overt sideswipes at the BFBS. Van Mildert entered the arena opened by Herbert Marsh's 1812* Inquiry into the Consequences of Neglecting to give the Prayer Book with the Bible » (*Ibid.*). Nous avons vu l'intérêt que Newman prêtait à cette question de la *Bible Society*, ainsi que les doutes qu'il a assez vite nourris à son égard. La dissertation de Hawkins sur la Tradition trouve fort probablement place dans ce même contexte, et elle eut un rôle crucial sur le jeune Newman. On ne trouve cependant pas de preuve concernant le moment où celui-ci lit pour la première fois les *Bampton Lectures* de Van Mildert.

Autre indice de cette affinité entre ce passage et l'ouvrage sur l'arianisme, une semblable admiration pour les voies d'après lesquelles la providence a mené à bien la promesse de pureté doctrinale envers l'Église[1120].

Ceci dit, cette position anglaise se recommande surtout de l'Écriture. Newman cite trois passages « parmi divers autres »[1121]. Il en résume ainsi le message :

> Dans ces passages, remarquons-le, on déclare que l'Église est le grand et spécifique soutien de la Vérité, on dit que ses divers fonctionnaires sont des moyens pour régler les diversités et incertitudes doctrinales, et pour assurer l'unité de la foi ; et une promesse directe lui est faite que la parole de Vérité qui lui est confiée ne sera jamais perdue, et cela, en conséquence du soin et de la direction continus de l'Esprit-Saint (p. 193).

La question évidente ici est de demander quelle est la portée de cette indéfectibilité si, à en croire ce qui a été dit plus haut, elle n'est pas une prétention à l'infaillibilité. Y a-t-il un moyen de savoir *a priori* quelle est la limite de cette indéfectibilité ? Le texte de l'Écriture permet-il d'éclairer cette question ? Et d'abord, quelle largeur de sens les textes de l'Écriture avancés plus haut impliquent-ils ? Newman répond prudemment :

> Il est plus raisonnable, il est vrai, et plus modeste, dans un premier temps, de ne donner qu'un sens général aux mots de la promesse, et de la voir plutôt dans ses grandes lignes que dans ses détails ; il n'y a cependant rien dans l'Écriture ou ailleurs pour la limiter, il n'y a pas de règle assignable pour déterminer l'étendue de ce qu'elle signifie et ce qu'elle ne peut pas signifier (p. 196).

Newman énonce alors une règle qui, nous l'avons vu, lui a permis d'abandonner lui-même un sens littéraliste et millénariste des promesses scripturaires sans sacrifier pour autant la lettre de ces promesses :

> Les promesses de Dieu dépendent de la coopération de l'homme pour leur accomplissement dans le détail ; et bien qu'elles soient toujours accomplies en une mesure suffisante pour satisfaire leur énoncé formel, elles ont une étendue plus ou moins large de bénédiction ; elles s'élargissent ou se contractent, selon que nous les recevons, et admettent souvent une signification que le résultat effectif ne sanctionne pas (p. 197).

Ainsi, Newman n'est pas obligé de se prononcer sur le plan primitif de Dieu concernant l'indéfectibilité de l'Église. Il est possible, sinon probable, qu'il était prévu que l'Église soit

---

[1120] Van Mildert exprime son admiration en des termes qui n'ont pu laisser le jeune Newman indifférent : « *Surely here is something to arrest reflection ; something which they who sincerely profess Christianity, and are tenacious of the inviolability of its doctrines, must contemplate with sentiments of awe and veneration* » (*Proph.*, p. 211).

[1121] 1 Tm 3, 15, qu'il ne manque jamais de citer à ce sujet, et dont il souligne les mots suivants : « *pillar and ground of the Truth* » ; Ep 4, 11-14, où Paul interprète la parole de Ps 68, 19 : « il a fait des dons aux hommes », en considérant ces dons comme étant les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs (Newman attire l'attention du lecteur sur les mots : « *till we all come in the unity of the Faith* » et « *no more children tossed to and fro, carried about with every wind of doctrine* ») ; enfin une parole prophétique que Newman applique à la nouvelle alliance, Is 59, 21 : « *As for Me, this is My covenant with them, saith the Lord, My Spirit that is upon thee, and My words which I have put in thy mouth, shall not depart out of thy mouth, nor out of the mouth of thy seed, nor out of the mouth of thy seed's seed, saith the Lord, from henceforth and for ever* ». En note, il renvoie aussi à Is 30, 20-21 sans le citer : « Celui qui t'instruit ne se cachera plus, et tes yeux verront celui qui t'instruit. Tes oreilles entendront une parole prononcée derrière toi : 'Telle est la voie, suivez-la, que vous alliez à droite ou à gauche' » (trad. B.J.).

infaillible sur tous les sujets, mais « avec l'histoire d'Israël sous les yeux, et les péchés reconnus de fait de l'Église chrétienne, nous pouvons déclarer improbable que ces péchés n'aient rien fait perdre du tout, qu'ils n'aient pas influencé sa destinée ultérieure, ou endommagé ses pouvoirs invisibles, ainsi qu'ils ont indéniablement restreint ses pouvoirs visibles » (p. 198). Or, la « coopération de l'homme » que requérait particulièrement le Nouveau Testament comme condition de la jouissance des promesses évangéliques était l'unité. Newman cite une série de textes scripturaires pour le montrer. Faut-il dire, dès lors, que, l'unité chrétienne étant brisée, la promesse scripturaire est définitivement perdue pour l'Église ? Telle n'est pas la conclusion de l'école anglaise interprétée par Newman. Celui-ci suppose plutôt l'idée que l'unité de l'Église est une notion analogique, susceptible de degrés, de même d'ailleurs que l'infaillibilité. Dans un des derniers passages cités, Newman dit en effet que « les promesses de Dieu » sont « toujours accomplies en une mesure suffisante pour satisfaire leur énoncé formel ». En d'autres termes, elles sont sans repentance, et de même, celui qui en reconnaît le sens ne peut pas faire comme si ces promesses n'existaient pas[1122]. L'unité étant la condition de l'accomplissement des promesses ecclésiales, il s'ensuit qu'un degré plus ou moins élevé d'unité devrait être suivi d'un résultat plus ou moins élevé d'indéfectibilité de l'Église. Cette idée paraît clairement énoncée dans le passage suivant :

> Le rassemblement de « deux ou trois » personnes privées au nom du Christ est un genre d'accomplissement, et à défaut d'occasions plus hautes, peut être accompagné sous toutes circonstances d'une part de bénédiction divine. En outre, l'unité de la succession ministérielle peut être la condition d'après laquelle [*the tenure on which*[1123]] les sacrés mystères de la foi nous sont continués, comme il semble probable à la fois à partir de l'histoire de l'Église, et par la circonstance que, et à ce ministère, et à cette foi fondamentale, la continuité est promise jusqu'à la fin du monde. De plus hautes mesures de vérité peuvent être attachées à une unité de juridiction et d'ordre extérieur ; tandis que la plus haute de toutes, équivalant à une infaillibilité continuelle, si elle a jamais été prévue, pourrait requérir la présence d'une charité et d'une paix surhumaines, telles qu'on n'en a plus rencontré depuis le temps où les disciples « demeuraient fermement dans la doctrine des Apôtres et la communion, dans la fraction du pain et les prières » (p. 202).

Ainsi, la pureté doctrinale de l'Église dépendrait, non pas seulement de sa précision théologique, mais surtout de sa fidélité au devoir d'unité[1124]. Arrêtons-nous sur cette dernière citation. Ce passage, qui est au cœur de la conférence centrale, est en effet aussi crucial pour l'évolution ultérieure de Newman. Il s'agit donc de bien percevoir les distinctions qu'il pose. Newman distingue ici quatre degrés d'unité, auxquels correspondent quatre degrés de bénédiction doctrinale. Ces degrés d'unité correspondent à des réalités dans l'histoire. Une « part de bénédiction », et ici en l'occurrence de vérité évangélique, est promise à tout

---

[1122] La portée doctrinale des textes cités est un acquis que Newman ne remet pas en question. Ils ont un sens dont aucune théorie sur la fonction prophétique de l'Église ne peut faire l'économie. Newman semble s'interdire de les évacuer.

[1123] Cette expression, que nous rencontrons pour la première fois, est importante pour ce qui va suivre. Elle exprime l'idée d'une condition en vertu de laquelle une promesse divine se réalisera.

[1124] On retrouve ici, sous une autre forme, le critère moral de la pureté doctrinale, présent dans *Les Ariens*.

rassemblement « au nom du Christ », en lesquels on peut sûrement inclure, dans l'esprit de Newman, les diverses sectes de son époque[1125]. Une condition cependant y semble attachée lorsqu'il dit : « à défaut d'occasions plus hautes », par quoi il faut sans doute entendre : pour autant que ces disciples ne se *refusent* pas à une forme plus haute d'unité chrétienne qui leur serait accessible. A l'opposé, le niveau d'unité le plus haut, qu'on pourrait appeler le quatrième degré, l'unité telle que l'Écriture l'attribue à l'Église de Jérusalem après la Pentecôte, pourrait être la condition nécessaire d'une « infaillibilité continuelle », pour autant qu'un tel don était prévu dans l'économie chrétienne. Le troisième degré serait celui de « l'unité de juridiction et d'ordre extérieur », telle que l'Église l'a connue dans les premiers siècles, « avant qu'elle ne se brise en portions », et c'est pourquoi on a ici un nouvel argument pour affirmer que « l'ancienne Église sera notre modèle en toutes les questions de doctrine » (p. 203). Le second degré est celui qui résulte de cet éclatement en portions de l'unique Église, mais qui est cependant « plus haut » que le premier degré car il consiste en « l'unité de la succession ministérielle », que les dissidents sectaires ont perdue. La thèse anglo-catholique est que là où est continuée cette succession ministérielle, là, *ipso facto*, sont continués « les sacrés mystères de la foi ».

Cette hypothèse n'est pas gratuite. La dernière citation la présente comme doublement corroborée : par l'histoire de l'Église et par les promesses de l'Écriture. L'histoire corrobore une interprétation de l'Écriture, et l'Écriture donne une clef de l'histoire. Concernant l'Écriture, Newman met en rapport deux promesses d'après la circonstance, ou coïncidence, qu'elles sont l'une et l'autre accordées « jusqu'à la fin du monde ». La première promesse concerne, dit-il, « la succession ministérielle ». Il s'agit bien sûr du dernier verset de l'évangile de Matthieu, dont l'interprétation anglo-catholique nous est familière depuis le sermon, prêché en novembre 1826, sur l'Église une, catholique et apostolique. Sur ce verset en effet reposait principalement l'argumentation en faveur de la permanence du ministère apostolique à travers la succession épiscopale[1126]. La seconde promesse, qui concerne la « foi fondamentale », semble être celle faite à Pierre après la confession de Césarée dans le même évangile (cf. Mt 16, 18), interprétée comme promesse que l'Église, *en tant que fondée sur la foi professée par Pierre*, ne sera pas vaincue par les puissances de l'enfer[1127]. Ainsi, en

---

[1125] Sur le plan doctrinal, Newman fait remarquer incidemment à leur sujet : « *even as it is, the great body of Dissenters from the Church remained during the last centuries more or less constant to the Creeds, except in the article which was compromised in their Dissent* » (*Proph.*, p. 141).

[1126] Son interprétation a, en outre, une tradition bien établie dans l'apologétique anglicane ainsi qu'il est manifeste à la lecture du *Tract 74* : *Tracts for the Times, n° 74. Catena Patrum n° I. Testimony of Writers in the Later English Church to the Doctrine of the Apostolical Succession*, Londres, Rivington, 1837, 56 p. Ainsi, Laud (cf. p. 11), Taylor (cf. p. 21), Jebb (cf. p. 54) et Mant (cf. p. 56) utilisent précisément cette interprétation.

[1127] Newman, on l'a vu en effet, identifie cette foi fondamentale avec la doctrine du credo. Or, écrit-il plus loin, « ce credo original, que saint Paul confia à Timothée, et que les premiers âges considéraient comme la foi fondamentale, demeure toujours nôtre, et celui de tous les chrétiens à travers le monde ; *les portes de l'enfer n'ont pas prévalu contre lui* » (*Proph.*, p. 209 ; nous soulignons). Dans l'interprétation de ce texte, il y a ici un déplacement de l'Église vers le credo, qui implique que pour Newman l'Église reçoit la promesse de permanence

l'espace de deux lignes, Newman invite son lecteur à conclure à la *probabilité* du fait que l'accomplissement de la promesse, selon laquelle la foi fondamentale demeurera toujours présente à l'Église, dépend de la présence du ministère apostolique. Or, l'histoire de l'Église confirme cette idée, ainsi que le texte de l'évêque Van Mildert le fait entrevoir. Celui-ci affirmait, on l'a vu, qu'aucune « vérité fondamentale ou essentielle de l'Evangile » n'avait été désavouée par l'Église[1128].

Cette théorie et son argumentation présentent une grande vraisemblance. De surcroît, Newman invite le lecteur à constater que la foi fondamentale, ou credo, est précisément cela seul en quoi toutes les branches contemporaines de l'Église s'accordent. Il écrit par exemple : « La promesse que la parole de vérité ne quittera pas la bouche de l'Église, est satisfaite par ce que nous voyons accompli à ce jour, à savoir par le fait que l'Église en toutes ses branches a toujours maintenu la foi en ses contours essentiels » (p. 197). Et encore :

> Quel est donc le dépôt de la foi de l'Église, et comment en être assuré ? Or, je pourrais répondre, d'abord, que le résultat historique l'a déterminé. Si l'Église catholique doit être indéfectible dans la foi (*If the Church Catholic is to be indefectible in the faith*[1129]) , nous n'avons qu'à rechercher ce qu'est cette foi commune, qu'elle tient aujourd'hui partout comme le dépôt original, et nous aurons certifié ce que nous cherchons. Si nous adoptons cette voie, nous trouverons que ce qui est communément appelé le credo est ce en quoi toutes les branches de l'Église s'accordent ; et dès lors, que les doctrines fondamentales ou essentielles sont celles qui sont contenues dans le credo (p. 217).

Ainsi, Newman interprète les promesses doctrinales adressées dans l'Écriture à l'Église au moyen de ce qui s'est accompli dans l'histoire. Or, cette vision doctrinale semble impliquer une certaine conception de l'Église, celle des branches.

3° La théorie des branches de l'Église

Ces indices convergents, tirés de l'Écriture et de l'histoire, induisent à voir dans les promesses scripturaires faites à l'Église le phénomène remarquable que l'histoire atteste, à savoir que là où demeure la succession apostolique, là est garantie la foi fondamentale. Si la promesse faite à « l'Église » s'accomplit ainsi, une conséquence est presque inévitable. De là en effet à

---

pour la raison que la foi sur laquelle elle est édifiée est inébranlable. En confirmation de cette idée, observons que, plus loin, Newman fait contraster les positions anglaise et romaine d'après cette interprétation : « *They maintain that faith depends on the Church, we that the Church is built on the faith* » (*Proph.*, p. 212).

[1128] Les exemples avancés par Van Mildert sont tels que « les doctrines de la Trinité, de la divinité et de l'incarnation de notre Seigneur, de Son Expiation et Son Intercession, de notre Sanctification par le Saint Esprit, des termes de l'acceptation, et des institutions des sacrements et du sacerdoce chrétiens » (*Proph.*, p. 210). Van Mildert demande également : « L'Église à l'époque primitive a-t-elle concédé un iota de doctrine essentielle aux hérétiques gnostiques ? A-t-elle adopté ensuite les positions sabellienne, ou arienne, ou macédonienne ? L'enthousiasme sauvage de Manès, ou de Montan, et de leurs disciples a-t-il d'aucune manière influencé son credo ? Et plus tard, quand et où les notions sociniennes ont-elles été reconnues comme ayant une autorité légitime ? Ou bien quelle preuve même les disciples de Calvin peuvent-ils produire que sa doctrine des décrets arbitraires et indépendants ait jamais été la conviction reçue de l'Église catholique ? » (*Proph.*, p. 211)

[1129] Le « devoir » dont il s'agit résulte des passages scripturaires sur les promesses de pureté doctrinale faites à l'Église, dont nous avons dit plus haut que Newman semble en effet s'interdire d'en évacuer le sens : cela « doit » correspondre à quelque chose de réel dans l'histoire.

penser que le critère essentiel de l'ecclésialité (ou catholicité, au sens de la réelle extension universelle de l'Église) est la présence de cette succession, il n'y a qu'un pas, et il est explicitement franchi en effet par la simple mention, dans les dernières citations, des « branches de l'Église ». Cette idée est présente aussi chez Van Mildert qui ajoutait, dans le passage cité par Newman :

> Rappelons que nous parlons maintenant de ce qui, dans le langage de l'histoire ecclésiastique, est appelé emphatiquement L'ÉGLISE ; celle qui a d'âge en âge gouverné, *en raison de ses prétentions à la succession apostolique*. Et c'est à celle-ci que notre enquête est nécessairement restreinte (p. 210, nous soulignons).

Tenir la théorie des branches de l'Église, c'est affirmer que le degré d'unité consistant dans « l'unité de la succession ministérielle » (p. 202) suffit à définir la catholicité de l'Église, et que le degré reconnu comme supérieur, « une unité de juridiction et d'ordre extérieur » (*id.*), aussi désirable soit-il, comme on l'a vu plus haut, n'est pas strictement nécessaire à cette catholicité.

Newman semble pourtant devoir dès lors abandonner l'idée que cette Église catholique demeure « une » au sens propre du terme :

> Puisque l'Église aujourd'hui n'est pas une, elle n'est pas infaillible ; puisque l'unique est devenue en un sens nombreuse, la pleine idée prophétique n'est pas accomplie aujourd'hui (…) l'Église catholique, n'étant plus une au sens le plus complet, ne jouit pas des privilèges qui lui ont été prédits au sens le plus complet (p. 201).

Plusieurs conséquences découlent de la théorie des branches, ainsi considérée. L'une d'elles est l'idée que la seule condition pour qu'une communion ecclésiale particulière soit une branche de l'Église catholique, et donc qu'elle jouisse des privilèges promis par Dieu à son Église, est l'existence de cette succession. Rien d'autre ne peut exclure une branche de l'Église catholique. Tel est en effet le principe présent dans la quatorzième et dernière conférence, en laquelle Newman prend soin de réfuter les arguments principaux par lesquels les controversistes romains pensent établir que l'Église d'Angleterre a perdu son titre à être considérée comme faisant partie de l'Église catholique. Quels que soient les défauts, les scandales et les anomalies de l'Église anglaise, quelles que soient les différences entre ce que l'Écriture annonce dans ses prophéties sur l'Église et la réalité ecclésiale anglaise, et même si cette réalité était encore bien pire que ce que l'on en dit de façon déjà exagérée, tout cela n'aurait pas la moindre tendance à atteindre ses prétentions à être une branche de l'Église catholique. Newman avait admis que le baptême accordait la régénération d'une manière si irrévocable qu'on ne devait supposer de personne qu'il s'est vidé entièrement de la grâce divine. Il raisonne de même ici concernant les branches de l'Église :

> Qu'il y ait ou non des cas où une branche de l'Église, comme un chrétien individuel, peut se vider totalement de la grâce et devenir réprouvée, du moins Saint Paul exprime la règle des agissements de Dieu envers nous dans son épître aux Romains ; « les dons et les appels de Dieu sont *sans repentir* » (p. 337).

Newman illustre cette affirmation par divers exemples de graves désordres tirés de l'histoire d'Israël, de l'Église primitive et même de l'Église de Rome, exemples constituant, dans les deux derniers cas, une légitime rétorsion[1130]. Que « les dons et les appels de Dieu » dépendent essentiellement, aux yeux de Newman, de la succession apostolique, apparaît dans son traitement de la question de la succession introduite par la reine Elisabeth dans l'Église d'Angleterre. D'abord, observons, dans le passage qui suit, comment Newman distingue clairement les circonstances et l'essentiel :

> Par exemple, la tache spéciale, qui est imputée à notre propre Église, est la suivante ; à savoir que, en l'an 1560, Elisabeth, lors de sa succession au trône, déposséda, par un acte du Parlement, tous les évêques en place sauf un, pour avoir refusé de devenir protestants, et introduisit une nouvelle succession, par le moyen de Parker, qui fut consacré avec sa permission spéciale à l'archevêché de Cantorbéry, par certains évêques, qui, soit n'étaient pas en possession de sièges, soit étaient seulement suffragants. Personne ne nie que ce fut un procédé violent, bien qu'inévitable dans les circonstances où elle se trouvait ; mais une chose est d'être violent dans les réalités accidentelles et accessoires, une autre d'être invalide dans les réalités essentielles. La question est simplement de savoir si Parker fut formellement consacré par ceux qui avaient le pouvoir de consacrer (p. 344-345).

Le caractère formel des actes posés par l'Église est ce qui seul compte pour la question. Il s'agit d'un principe que les catholiques romains admettent dans les questions ecclésiologiques[1131]. Après avoir sommairement décrit les désordres occasionnés par le concile d'Ephèse dont Rome et l'Angleterre admettent l'autorité, il conclut :

> Des transactions semblables sont une preuve que, dans le système romain du moins, tandis que l'on adhère aux observances positives qui nous sont enjointes, les péchés des individus qui prennent part à leur exécution n'interfèrent pas avec leur validité (p. 346).

L'histoire du pape Vigile illustre le même principe :

> Il est bien connu que selon le système romain, un concile général ne fait autorité que s'il est confirmé par le pape ; or, le cinquième concile fut confirmé par ce Vigile, lequel, à moins que des observances positives, non pas les qualifications morales, soient les conditions, chez l'homme, de l'agir surnaturel, ne confirma pas le concile, ni ne fut pape du tout (p. 347)[1132].

Dans le cas de l'Église d'Angleterre, dès lors, « la question est simplement de savoir si Parker fut formellement consacré ». Dans l'affirmative, l'Église d'Angleterre fait partie de la communion catholique. Elle est une branche de l'Église catholique, ni plus ni moins. Par

---

[1130] « *The advocate of Rome must admit that the state, whether of the Catholic Church or of the Roman Church, at periods before and during the middle ages, was such, as to bear a very strong resemblance to the picture he draws of our own* » (*Proph.*, p. 344).

[1131] Il avait déjà dit auparavant, par exemple : « *It is well known that the Church of Rome reckons no part of the process by which the Fathers in Council arrive at their final decree to be of any authority. She conceives they are overruled, in whatever manner, to arrive at it* » (*Proph.*, p. 282-283).

[1132] La question de Newman tout au long est de savoir quelles sont les conditions des promesses scripturaires faites à l'Église. Il est d'accord avec la position romaine que ces conditions sont des « observances positives », actes ou paroles, et non des dispositions subjectives. Si ce n'était pas le cas, Vigile ne serait pas pape (du fait de ses mauvaises dispositions, sans doute), et le concile n'aurait pas été confirmé par lui (pour la même raison). La désignation d'un pape ou la confirmation d'un concile sont des « ordonnances positives ». De même, quelles que soient les fautes présentes dans l'histoire d'Angleterre, si les actes et paroles positifs en vertu desquels on a affaire à une Église ont été posés, il s'agit bien d'une Église. Les images suivantes illustrent cela.

conséquent elle est indéfectible pour l'essentiel, de sorte qu'elle ne sanctionnera jamais officiellement l'hérésie[1133].

C'est pour la même raison que tous les espoirs de réforme sont permis à l'Église d'Angleterre. Nous avons déjà fait allusion à la confiance, chez Newman, que Dieu enverrait de nouveaux Athanase et Basile pour sauver la branche anglaise du péril doctrinal qui la menaçait. Une telle confiance, on le voit désormais encore mieux, était fondée sur la conviction que l'Église d'Angleterre était l'objet des promesses adressées à l'Église catholique. On trouve des signes que de telles réformes sont promises, à ses yeux, aux diverses branches de l'Église. Certaines comparaisons vétéro-testamentaires peuvent être comprises à cette lumière. Ainsi, le cas de Samson est pris comme témoin :

> Bien sûr il y a des cas où une Église encourt plus ou moins de punition pour avoir négligé ses privilèges, mais même alors son état n'est pas comme s'ils n'avaient jamais été donnés ; généralement parlant, ils sont seulement suspendus ou abîmés, non pas perdus. Même Samson, après avoir perdu ses cheveux sur les genoux de Dalila, retrouva sa force durant sa captivité, quand ses cheveux ont repoussé (p. 336).

La portée de cette image semble claire : même si une branche de l'Église perdait sa vigueur par ses infidélités, et par sa « captivité » conséquente, elle n'en demeurerait pas moins une branche, et dès lors, rien n'empêche qu'elle puisse retrouver ultérieurement cette vigueur. Deux autres comparaisons scripturaires ont la même portée. Concédant, pour l'argumentation, tous les désordres que le controversiste romain objecte à l'Église d'Angleterre, « il ne s'ensuivra pas », poursuit-il, « que le Dieu Tout-Puissant ne puisse pas être aussi véritablement et surnaturellement avec nous qu'Il l'était avec son peuple précédent, lorsque l'Ange apparut à Gédéon durant sa captivité madianite, ou à Zacharie aux jours d'Hérode » (p. 344). Puisque l'Église d'Angleterre possède la succession apostolique, elle est une vraie branche de l'Église, et les promesses de l'Écriture lui appartiennent toujours, et dès lors, comme aux jours lamentables de Gédéon et de Zacharie, l'intervention spéciale de Dieu en faveur de son peuple captif et affaibli ne peut manquer de se faire reconnaître tôt ou tard par l'envoi de nouveaux Gédéon ou Jean-Baptiste. « Et s'Il est vraiment avec nous, alors », ajoute Newman, « sans aucun doute, d'une manière bien supérieure et plus miraculeuse, du fait que l'Église chrétienne a bien plus de Ciel en elle que n'en avait la politique d'Israël » (p. 344).

On le voit donc, le raisonnement appliqué ici pour réfuter les objections concernant l'ecclésialité catholique de l'Église d'Angleterre repose strictement sur la théorie des

---

[1133] Parmi les scandales dont Newman reconnaît la gravité, le plus sérieux de ce point de vue est apparemment le cas de l'évêque Hoadly, un hérétique socinien avéré : « *Specific instances of scandal may be added; that Hoadly, for instance, in the last century, though a Socinian, as is now acknowledged by high authority in Church matters, was allowed to remain for nearly fifty years a Bishop in possession; and that, when in the early part of his career the Clergy in Convocation, the legitimate ministers of the Faith, attempted to censure some of his errors, they were hindered by the civil power, which suspended the Convocation forthwith, and has never allowed it since to resume its functions* » (*Proph.*, p. 335). Cette tolérance envers un évêque hérétique isolé n'impliquait pas du moins une *sanction* officielle et formelle de ses positions de la part des « ministres légitimes de la foi ». Ils ont au contraire « essayé de censurer certaines de ses erreurs ».

branches, selon laquelle la présence de l'Église catholique en un lieu dépend de la seule succession épiscopale.

4° La branche romaine de l'Église

Tout ce que cette théorie des branches concède à l'Église d'Angleterre en tant qu'elle est une branche, ne peut manquer, en toute logique, d'être concédé aux autres branches, et en particulier à l'Église romaine. La seule supériorité théorique qu'une branche pourrait avoir sur une autre est, d'après ce qui précède, sa fidélité aux conditions requises pour l'accomplissement des promesses évangéliques. Or, c'est bien à la lumière de cette théorie de l'Église et de sa fonction prophétique que Newman regarde l'Église de Rome. Cette dernière, aussi bien que l'Église d'Angleterre, fait partie de l'Église catholique. Conscient que Rome ne considère pas les choses de la même manière, il écrit pourtant : « Ils se retranchent du reste de la chrétienté ; nous ne nous retranchons d'aucune branche, pas même d'eux » (p. 212). Puisque Rome est une branche de l'Église, il paraît naturel de supposer qu'elle aussi est indéfectible pour l'essentiel, et donc que, quelles que soient ses erreurs, elle n'a jamais sanctionné officiellement l'hérésie. C'est bien ainsi que la tradition anglicane regarde la doctrine romaine. L'une et l'autre reconnaissent les mêmes doctrines essentielles :

> En effet, les deux systèmes rivaux, le romain et l'anglais, s'accordant, au sein de leurs différences, sur ces points que chacun tient comme étant les vérités les plus hautes, et que les sectaires sous-évaluent plus ou moins, fournissent une attestation remarquable de l'origine apostolique de l'un et de l'autre. L'un et l'autre professent le credo des Apôtres (…). Et les doctrines des trois Personnes en une seule Nature divine indivisible ; de l'union des deux natures, divine et humaine, dans l'unique Personne du Christ ; de l'imputation du péché d'Adam à ses descendants ; de la mort du Christ pour nous réconcilier, nous pécheurs, à Dieu le Père ; de l'application de ses mérites à travers des rites extérieurs ; de l'efficacité singulière et du caractère mystérieux des sacrements ; du ministère apostolique ; de l'unité ; de la nécessité des bonnes œuvres ; ces doctrines et d'autres sont maintenues, et maintenues comme les doctrines principales de l'Evangile, et par nous, et par eux. Et nos différences mêmes sur d'autres sujets, ainsi que notre hostilité les uns envers les autres, accroissent, dis-je, la force de notre unanimité là où elle existe (p. 265)[1134].

Les controversistes anglais considèrent que le système doctrinal de l'Église de Rome, appelé « romanisme », « conserve le fondement, ou : est la vérité surmontée de corruptions ». Newman explique :

> Ils discernent en lui les grandes lignes du christianisme primitif, mais ils les trouvent touchées, sinon pire, touchées et colorées par l'erreur, et ainsi rendues dangereuses pour la multitude (…). Toute erreur de quelque sorte, il est vrai, peut être appelée une corruption de la vérité ; nous appliquons cependant proprement ce terme aux genres d'erreurs qui n'en

[1134] Il avait déjà signalé cette unanimité sur les points essentiels auparavant : « *In both systems the same Creeds are acknowledged. Besides other points in common, we both hold, that certain doctrines are necessary to be believed for salvation; we both believe in the doctrines of the Trinity, Incarnation, and Atonement; in original sin; in the necessity of regeneration; in the supernatural grace of the Sacraments; in the Apostolical succession; in the obligation of faith and obedience, and in the eternity of future punishment* » (*Proph.*, p. 44).

> sont pas des négations mais des perversions, des distorsions, ou des excès. Telle est la relation du romanisme à l'égard du véritable catholicisme (p. 40-41).

De même, puisque Rome est une branche de l'Église, rien n'autorise à désespérer qu'elle aussi puisse être restaurée par la providence. Newman désire, en effet, « montrer quelle doit être la nature de leur réforme, si dans les conseils mystérieux de Dieu une réforme les attend. Ce sera bien plus une réforme de leurs usages et opinions populaires, et de leur politique ecclésiastique, c'est-à-dire : une destruction de ce qui est communément appelé le Papisme, que de leurs principes et maximes abstraits » (p. 45).

3. Réfutation des prétentions de l'Église de Rome

La théorie de la *Via Media* pourrait apparaître comme un intéressant *modus vivendi* avec Rome, si cette dernière l'entendait de la même manière. Car cette Église, on y a fait allusion, ne professe pas la même ecclésiologie. Elle ne regarde pas l'Église d'Angleterre comme une branche de l'Église catholique, pas plus d'ailleurs que les autres communions dont elle est séparée juridiquement :

> Par Église catholique, nous entendons l'Église universelle, en tant qu'elle descend des Apôtres ; eux, les branches de cette Église qui sont en communion avec Rome (p. 212[1135]).

Comment a pu se présenter le problème à Newman ? Cherche-t-il à départager ces deux visions de l'extension catholique ? Pas directement. Il ne s'occupe pas d'établir la véracité de la théorie des branches à l'encontre de la théorie romaine. Nous avons vu que le dernier chapitre, en supposant vraie la théorie des branches, ne s'en préoccupe pas, comme si la discussion de cette différence était inutile. On peut avancer pour ce fait l'explication suivante. Dans la mesure où, d'après la théorie anglaise de l'indéfectibilité, « l'Ancienne Église sera notre modèle dans toutes les questions de doctrine, jusqu'à ce qu'elle éclate en portions, et substitue au consensus catholique des opinions particulières et locales » (p. 203), il semble difficile de l'interroger sur la nature de l'Église en état de division, puisque, par la définition ainsi posée, l'Ancienne Église était « une » et que, dans la mesure où elle n'est plus une, elle n'est plus fiable doctrinalement. L'ancienne Église ne semble pas pouvoir trancher la question de l'unité de l'Église qui sépare les ecclésiologies anglaise et romaine. Dès lors, où chercher la solution de cette divergence ? C'est sur le terrain de la doctrine, semble-t-il, qu'il faut rencontrer la prétention romaine à être la véritable Église. En effet, si sa doctrine est

---

[1135] Bien que Newman insiste peu sur cette différence entre les deux ecclésiologies, le passage suivant indique qu'il ne la perd pas de vue et qu'elle a une importance pratique du point de vue de la controverse. Après avoir signalé les points d'accord et de désaccord entre les deux Églises, et affirmé que les points tenus par Rome seule sont douteux, du fait qu'elle seule les tient, il ajoute : « *If, in answer to this statement, it be urged that the peculiar claim set up by Rome to be the true Church to the exclusion of ourselves, is so serious as to perplex the inquirer, and almost to lead him to join himself to her communion as the safest course, whatever be the identity of doctrine between the two systems on greater points, let it be considered whether on the other hand there be not some peculiarities hanging about her, which are sufficient from the same prudential motives to keep us at a distance from her* » (*Proph.*, p. 265).

corrompue, il y a là un test que ses prétentions à être seule l'Église catholique ne tiennent pas. C'est là, semble-t-il, que doit porter l'effort du controversiste anglais.

a. L'Église de Rome et l'Antiquité patristique

L'Église de Rome semble dire que sa doctrine est, purement et simplement, la doctrine tenue par l'Antiquité :

> Bien qu'ils admettent que l'Écriture soit la parole de Dieu, ils pensent qu'elle n'est pas toute la parole de Dieu, ils avouent ouvertement qu'ils règlent leur foi sur quelque chose d'autre à côté de l'Écriture, sur les Traditions actuelles de l'Église. Ils soutiennent que le système de doctrine qu'ils gardent leur est venu des Apôtres aussi véritablement et certainement que les écrits apostoliques (p. 30).

Or, ainsi qu'on l'a vu plus haut, rien n'empêche *a priori* pour Newman que certaines doctrines apostoliques aient été tenues par Tradition dans l'Antiquité, même si elles ne se trouvent pas dans l'Écriture. Pour les établir, il faut du moins montrer leur apostolicité à partir de l'Antiquité. Les controversistes romains déclarent que l'Église de Rome règle sa doctrine sur l'Antiquité catholique. Newman cite trois auteurs, le plus clair à ce sujet étant Bossuet, dont Newman cite deux fois l'extrait suivant, tiré de l'*Exposition* :

> L'Église catholique, loin de se vouloir rendre maîtresse de sa foi, comme ils l'en ont accusée, a fait au contraire tout ce qu'elle a pu pour se lier elle-même, et pour s'ôter tous les moyens d'innover, puisque non-seulement [sic] elle se soumet à l'Écriture sainte, mais que pour bannir à jamais les interprétations arbitraires, qui font passer les pensées des hommes pour l'Écriture ; elle s'est obligée de l'entendre en ce qui regarde la foi et les mœurs, suivant le sens des saints Pères, dont elle professe de ne se départir jamais, déclarant par tous ses Conciles, et par toutes les professions de foi qu'elle a publiées, qu'elle ne reçoit aucun dogme, qui ne soit conforme à la tradition de tous les siècles précédents (p. 58 ; cf. p. 78)[1136].

Il est remarquable que ces affirmations rejoignent la position anglicane : l'Écriture interprétée d'après le sens des saints Pères constitue la limite imposée à l'autorité de l'Église[1137]. La réponse anglicane est très simple. Elle consiste à vérifier si les dogmes tridentins et autres doctrines romaines satisfont, comme il est prétendu, au double critère de l'Écriture et de la Tradition patristique. Or, il se peut que certaines doctrines romaines soient sanctionnées par le seul recours à la Tradition, et nullement à partir de l'Écriture, et se trouvent dès lors exclues du titre à appartenir à la foi. C'est ainsi que, contrairement à l'Église de Rome, la tradition

---

[1136]Newman cite le texte en anglais sans mentionner l'édition qu'il utilise, mais seulement le numéro du chapitre (19) de cette œuvre. Notre citation est extraite de : J.-B. BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, Louvain, Ed. de la société catholique de la Belgique, 1822, p. 76-77.

[1137] Les deux autres autorités catholiques citées sont Milner et Bellarmin. Leur propos rejoint plus ou moins celui de Bossuet. Le premier écrit, dans le *End of Controversy* : « *The infallibility of our Church is not a power of telling all things, past, present, and to come, such as the Pagans ascribed to their oracles; but merely the aid of God's Holy Spirit, to enable her truly to decide what her faith is, and ever has been, in such articles as have been made known to her by Scripture and Tradition* » (p. 58-59). Newman cite deux passages de Bellarmin, dont le suivant : « *That alone is matter of faith, which is revealed by God, either mediately or immediately; but divine revelations are partly written, partly unwritten. And so the decrees of Councils and Popes, and the Consent of Doctors, … then only make a doctrine an article of faith, when they explain the Word of God, or deduce anything from it* » (*Proph.*, p. 59).

anglaise rejette l'autorité du second concile de Nicée pour cette raison parmi d'autres : « Ce fut le premier Concile Général qui professa fonder ses décrets, non pas d'après la sanction de l'Écriture, mais surtout d'après la Tradition » (p. 208).

Newman soutient aussi, au contraire, et non sans ironie, que certaines d'entre les doctrines romaines ne sont sanctionnées *que* par l'Écriture, et non par l'Antiquité. C'est le cas de la juridiction épiscopale universelle du pape, laquelle, tirée de quelques textes de l'Écriture, est ouvertement niée par le pape Grégoire le Grand, dans un texte où il reproche sévèrement à Jean de Constantinople d'oser s'appeler évêque universel, ce qui est, dit-il, « une nouvelle doctrine, qui n'a jamais été connue à Rome, ou à laquelle aucun évêque n'a jamais prétendu » (p. 183). Aeneas Sylvius, avant d'être consacré pape sous le nom de Pie II, témoigne contre cette doctrine, en disant de ceux qui estiment le pape exempt de l'autorité d'un concile général, qu'ils « foncent droit sur l'Evangile, et interprètent les paroles du Christ, non pas selon le sens de l'Esprit Saint, mais par leur jugement privé » et en ajoutant, concernant les divers passages pétriniens, que « ces hommes les exagèrent d'une étrange manière, négligeant totalement les exposés des Saints Docteurs » (p. 185). De même, après avoir exposé l'histoire de la doctrine du purgatoire, Newman conclut qu'il n'y avait « aucune Tradition catholique pour le purgatoire dans les premiers temps, et que, au lieu d'elle, certains textes de l'Écriture, d'abord interprétés par des individus, furent mis en avant comme la preuve de la doctrine » (p. 180). L'absence de Tradition catholique ne touche pas seulement la suprématie du pontife romain et le purgatoire, mais aussi la transsubstantiation, ainsi que les invocations adressées à la Vierge[1138].

Contrairement aux protestants qui n'admettent que la Bible, les controversistes anglais acceptent de remettre la question dans les mains de l'Antiquité chrétienne au moyen d'une application du canon de saint Vincent, confiants que les doctrines romaines ne s'y trouvent pas :

> Ceci est clair ; nous ne nions pas la force de la Tradition ; nous ne nions pas la valeur de l'argument tiré de l'Antiquité ; mais nous défions notre opposant de prouver la question du

[1138] Ces particularités romaines sont incluses dans une liste de doctrines supposées fausses, que l'on peut trouver dans l'Antiquité, non pas sous forme de Tradition catholique, mais d'opinions privées, sans autorité par conséquent : « *Thus Pope Gregory might advocate a doctrine resembling Purgatory; St. Gregory Nyssen may have used language available in defence of Transubstantiation; St. Ephraim may have invoked the Blessed Virgin; St. Austin might believe in the irrespective Predestination of individuals; St. Cyril might afford a handle to Eutyches; Tertullian might be a Montanist; Origen might deny the eternity of future punishment; yet all such instances, whatever be their weight from other circumstances, still, as not professing to be more than expressions of private opinion, have no weight at all, one way or other, in the argument from Catholic Tradition* » (*Proph.*, p. 52-53). Il ne paraît pas évident à Newman de refuser la transsubstantiation sur la seule base scripturaire, ainsi qu'il ressort de ce qu'il rétorque au protestant qui estime que le *Scriptura Sola* est un bon moyen de se prémunir des erreurs romaines : « *What is to hinder the multitude of men who have been allowed to reject the doctrine of Transubstantiation because* they *do not find it in Scripture, from rejecting, also, the divinity of the Holy Ghost, because He is nowhere plainly called God, whereas the consecrated Bread is called Christ's Body?* » (*Proph.*, p. 150). Sur base de l'Écriture seule, il est plus facile de nier la divinité du Saint-Esprit que la transsubstantiation. Le vrai argument contre cette dernière, c'est son absence de l'Antiquité catholique.

> fait. Nous nions que ses doctrines sont dans l'Antiquité plus qu'elles ne sont dans la Bible ; et nous soutenons que sa prétendue Tradition n'est pas réellement telle, que c'est une Tradition des hommes, qu'elle n'est pas continue, que son origine est postérieure aux Apôtres, que l'histoire de son introduction est connue (p. 37-38).

En réalité, dans la pratique et dans la controverse, les théologiens romains ne cherchent pas à limiter la doctrine de l'Église présente sur la base de l'Antiquité. Les doctrines du concile de Trente ne sont pas établies sur base de l'Antiquité. Rome ne peut les prouver de la sorte. Tel est l'objet de la seconde conférence : *On Roman Teaching as Neglectful of Antiquity*. Par exemple, il est vrai que, pour établir la doctrine tridentine du purgatoire, Bellarmin mentionne vingt-deux passages des Pères. Or, à un autre endroit de son œuvre, pour montrer les erreurs patristiques concernant cette doctrine, Bellarmin cite quelques-uns des mêmes Pères. Newman est convaincu cependant de la bonne foi de Bellarmin, et il cherche à entrer dans l'état d'esprit qui conduit à ce qui lui paraît une évidente incohérence :

> Quelle que soit la manière dont on l'explique, il est du moins clair que les Pères sont seulement d'usage aux yeux des Romanistes lorsqu'ils prouvent les doctrines romaines ; et ils n'ont en aucun cas la permission d'interférer avec les conclusions que leur Église a adoptées ; il est clair qu'ils font autorité quand ils semblent s'accorder avec Rome, mais n'en ont aucune quand ils en diffèrent (p. 68).

Cette prise en flagrant délit du système romain donne au controversiste anglican une supériorité. En confessant, comme le fait Bossuet, qu'il ne faudrait rien déclarer comme apostolique si ce n'est pas sanctionné par l'Antiquité catholique, les théologiens de Rome donnent raison à la position anglicane officielle, et en ne le mettant pas en pratique, ils témoignent contre leurs propres doctrines :

> On en a dit assez pour indiquer que les perspectives de la controverse avec Rome nous sont favorables. Nous avons son propre aveu qu'il faudrait suivre les Pères, et aussi qu'elle ne les suit pas ; que pouvons-nous requérir de plus que son propre témoignage ainsi fourni contre elle-même ? Si une telle incohérence n'est pas d'emblée fatale pour ses prétentions, ce qui semblerait être le cas, du moins c'est un présage des plus encourageants dans notre contestation avec elle (p. 78-79)[1139].

[1139] S'il est permis d'anticiper sur la solution que Newman donnera à cette difficulté dans son essai sur le développement, on pourrait ici lui répondre qu'il ne s'agit pas de l'aveu de « Rome », mais celui de Bossuet, de Milner et de Bellarmin, dans la mesure où les citations qu'il donne de ces trois théologiens sont représentatives de leur pensée. A ce stade, ce que prouve la contradiction en question pourrait aussi bien être que ces derniers ont pris une fausse position dans la controverse. Ils ont cru pouvoir affirmer, de bonne foi sans doute, que l'apostolicité des doctrines tridentines pouvait se *prouver* à partir de l'Antiquité, ou encore, que Rome liait son enseignement par le consensus des Pères. Dans le cas de Bossuet, dont la citation est la plus claire à ce sujet, comme Newman le fait remarquer, si cette inexactitude peut passer inaperçue dans la controverse avec les calvinistes (car les doctrines romaines sont davantage patristiques que les calvinistes), il n'en va pas de même dans la controverse anglicane (car les théologiens anglo-catholiques cherchent à se régler très précisément sur les Pères). Peut-être d'ailleurs Newman était-il conscient du fait qu'il ne s'agissait pas d'un argument décisif contre Rome, mais seulement d'un « présage », dans la mesure où il émet une réserve : « si une telle incohérence n'est pas d'emblée fatale pour ses prétentions, ce qui *semblerait* être le cas, (etc.) ». Newman a montré qu'*il y a* une incohérence, mais à condition que la position de Bossuet (qui est celle mise en œuvre par les théologiens anglicans, et par Newman à leur suite) soit la juste théorie explicative de la position romaine. L'enjeu de l'évolution de Newman sera en grande partie celui de la vérification, par l'histoire doctrinale, de cette théorie.

Profitant de cet aveu, favorable à la théorie anglicane, Newman estime pouvoir évaluer le système romain du point de vue de cette théorie : « Dans la mesure où il est catholique et scripturaire, il fait appel aux Pères ; dans la mesure où il est une corruption, il trouve nécessaire de s'en dispenser »[1140]. Ainsi, le critère de séparation entre le bon grain et l'ivraie apparaît être celui de la dépendance envers les Pères.

b. L'infaillibilité de l'Église de Rome

Comme Newman est amené à en faire le constat amer, la position réelle, pratique, du système romain apparaît être, non pas la dépendance envers les Pères, mais la croyance en l'infaillibilité de l'Église présente :

> Combien dès lors notre dispute avec les Romanistes est désespérée, comme s'ils étaient pratiquement d'accord avec nous concernant le fondement de la foi, aussi fort qu'ils y prétendent ! Le nôtre est l'Antiquité, le leur est l'Église présente. Son infaillibilité est leur premier principe ; la croyance en elle est un préjugé profond bien au-delà de l'atteinte de quoi que ce soit d'extérieur. Il est bien clair que les témoignages combinés de tous les Pères, en supposant le cas, n'auraient aucun poids contre une décision du pape en concile, et n'auraient aucune importance sinon pour le compte des Pères qui s'y seraient opposés par avance (p. 70).

S'il en est ainsi, il est inévitable que le controversiste Newman doive changer le point focal de son argumentation. La vraie question dans la controverse ne peut plus être celle de savoir si les doctrines romaines sont dans l'Antiquité. Elle sera plutôt de savoir si, oui ou non, la prétention de Rome à l'infaillibilité est fondée. Si elle ne l'est pas, les doctrines propres à Rome perdent par là-même la seule autorité sur laquelle elles pourraient se faire valoir. Pour réfuter l'infaillibilité, plusieurs voies sont théoriquement possibles pour le controversiste. La première serait de montrer que cette prétention est impossible *a priori*. Par exemple, parce que l'Écriture y serait directement opposée. Or, nous l'avons déjà entrevu, dans son interprétation des textes scripturaires relatifs à l'autorité doctrinale de l'Église, Newman concède qu'il n'est pas impossible *a priori* que ce don fût signifié par ces passages[1141]. Ce n'était pas *impossible*, même si ce n'était pas *nécessaire* pour autant à ses yeux pour garantir la foi des chrétiens. C'est sur ce dernier point qu'il estime détecter un sophisme *a priori* dans la position romaine, à savoir que l'infaillibilité de l'Église serait requise pour l'acte de foi :

> La doctrine de l'infaillibilité de l'Église repose sur l'idée que tout degré de doute sur la vérité religieuse est incompatible avec la foi, et qu'une assurance infaillible externe est nécessaire pour exclure le doute (p. 85-86).

[1140] « *As far as it is Catholic and Scriptural, it appeals to the Fathers ; as far as it is a corruption, it finds it necessary to supersede them* » (*Proph.*, p. 83).

[1141] Il dit, par exemple : « *So solemn are the promises made to the Church, so ample is the grace pledged to her for their fulfilment, so intelligible are the human provisions appointed in co-operation, that there surely is no antecedent reason why Almighty God should not have designed to bestow on the Church that perfect purity which the Roman School claims for her* » (*Proph.*, p. 196).

A ceci, il répond que, pour la pensée anglaise, la foi se distingue de la simple opinion, non parce qu'elle serait certitude, mais par l'implication personnelle de l'individu dans le message qui, peut-être, provient de Dieu, et dès lors, requiert l'action responsable. Il prend cette comparaison :

> Nous pouvons aussi bien dire que l'homme qui agit en conformité avec une lettre d'un ami ne croit pas son ami, parce qu'il n'est pas infailliblement sûr que la lettre n'est pas un faux, que nier que ces hommes aient la foi, eux qui écoutent l'Église et lui obéissent, bien qu'ils n'aient pas l'assurance qu'en rapportant les paroles de Dieu elle ne peut errer (p. 87).

En d'autres termes, la foi consiste, non pas dans la certitude que Dieu a parlé, mais dans l'attitude intérieure qui prend au sérieux les moindres indices du fait qu'il semble avoir parlé. C'est cette foi-là qui plaît à Dieu. De même, l'assentiment aux paroles de l'Église est un acte de foi, non parce qu'elle parlerait infailliblement de la part de Dieu, mais, d'après la position anglaise, parce qu'il est fort probable qu'elle parle de la part de Dieu. L'Église qui parle est comme la lettre de Dieu. Or, il n'est pas nécessaire d'être infailliblement sûr que la lettre n'est pas un faux pour agir d'après son contenu de manière à plaire à l'ami qui, fort probablement, l'a écrite[1142].

D'autre part, Newman, à côté de cette difficulté *a priori*, mentionne des vides dans la théorie romaine qui semblent plaider contre elle. Ainsi, il constate avec ironie que l'individu ne peut avoir de certitude infaillible de l'infaillibilité de Rome[1143]. Cette infaillibilité n'est même pas un article de foi[1144]. En outre, le lieu de cette infaillibilité n'est pas l'objet d'un consensus chez les théologiens romains, chez lesquels on peut dénombrer pas moins de six opinions à ce sujet[1145]. Ceci dit, cette infaillibilité ne comporte pas seulement des difficultés théoriques, mais, si l'on se rapporte à l'Antiquité, elle semble tout à fait condamnée par le simple fait que le traité de Vincent de Lérins n'y fait aucune allusion :

> Si Vincent avait les impressions et les sentiments d'un catholique romain moderne, il est incompréhensible que, dans un traité écrit pour guider le chrétien individuel dans les

---

[1142] La position sous-jacente est celle de l'évêque Butler, selon laquelle « la probabilité est le guide de la vie ». Elle est certainement très valable et juste dans la plus grande partie des cas, mais si le contenu de la lettre d'un ami porte sur une matière grave, pourrait-on objecter, ne voudra-t-on pas être sûr qu'elle n'est pas un faux avant d'agir « en conformité avec » cette lettre ? Et les paroles de l'Église ne portent-elles jamais sur des questions graves ?

[1143] « *What advantage is an infallible guide, if those who are to be guided have, after all, no more than an opinion, as the Romanists call it, that she is infallible?* » (*Proph.*, p. 122)

[1144] « *In the Creed of Pope Pius not a word is said expressly about the Church's infallibility; it forms no Article of faith there* » (*Proph.*, p. 48). Il évoque l'idée d'un parallèle entre l'affirmation que l'Écriture est divinement inspirée et celle que l'Église est infaillible : « *If the Roman Catholic asks, whether belief in Scripture is an essential part of the faith, which he is apt to do, I ask him in turn, whether the Infallibility of the Church is or is not in his system an article of faith. It is nowhere so declared* » (*Proph.*, p. 241).

[1145] Newman reconnaît cependant comme « si sage et si pratique » la résolution de cette difficulté par Bellarmin, d'après lequel tous les théologiens romains s'accordent à dire que « du moins le pape dans un concile général est infaillible » et que « même hors d'un concile général quand il parle *ex cathedra*, il faudrait lui obéir (pour le compte de la sécurité, je suppose), qu'il soit réellement infaillible ou non » (*Proph.*, p. 124). Mais c'est alors « se contenter de procéder non pas par une règle infaillible, mais par ces probabilités qui nous guident dans la conduite de la vie » (*id.*), ce qui contredit le présupposé que la foi exclut toute ombre de doute.

> questions de foi, il n'ait pas dit un mot sur la suprême autorité du pape, et même pas concernant l'infaillibilité de l'Église catholique. Il renvoie son chercheur à une triple règle, difficile, sûrement, et d'usage incommode, comparée avec celle, prête à l'emploi, fournie par Rome aujourd'hui. Appliquant sa propre règle à son œuvre elle-même, nous pouvons sans hésiter conclure que la suprême autorité du pape dans les questions de foi, n'est pas une vérité catholique ou apostolique, parce qu'il en était ignorant (p. 54-55).

Ainsi, le silence de Vincent est « incompréhensible » si « la suprême autorité du pape » ou « l'infaillibilité de l'Église catholique » était à son époque une règle admise par tous et partout, ce qui aurait été la seule preuve, pour Newman, que l'une et l'autre sont bien des dispositions apostoliques[1146].

Cependant, un argument semble pouvoir être retenu en faveur de l'infaillibilité de l'Église romaine, c'est la capacité pour le moins étonnante de Rome de mettre en œuvre cette prétention. Bien que Newman cherche à en minimiser l'importance et à l'attribuer à d'autres causes, ce phénomène semble l'impressionner. Il prête du moins un sentiment aux fidèles catholiques romains, en des termes qui pourraient trahir un étonnement personnel, étant donné l'importance qu'il accorde, on l'a dit, au fait que l'Evangile est un don pour tous :

> Il ne requiert pas une argumentation sérieuse pour recommander une telle doctrine à la multitude. L'esprit humain désire être débarrassé du doute en religion ; et l'on croit facilement sur sa simple parole un enseignant qui revendique l'infaillibilité. Nous en voyons constamment l'exemple dans le cas de prétendants individuels parmi nous ; dans la communion romaine, c'est l'Église qui la professe. Elle se débarrasse de ses compétiteurs en les devançant. Et il est probable qu'aux yeux de ses enfants, ce ne soit pas l'argument le moins persuasif en faveur de son infaillibilité, qu'elle seule, de toutes les Églises, ose y prétendre ; comme si un instinct secret et des doutes involontaires restreignaient ces communions rivales, qui vont du moins jusqu'à l'affecter (p. 117).

Ainsi, bien que la notion d'infaillibilité comme telle ne soit pas *a priori* impossible, le traité de Vincent de Lérins semble être une preuve formelle contre son apostolicité. Sans doute, pourtant, Newman est-il conscient qu'il doit produire aussi d'autres arguments qui confirment cette preuve ; d'autant que la prétention *de fait*, par une Église, et sa mise en œuvre dans la durée, forment un phénomène historique remarquable, comme il le dit juste après la dernière citation, en donnant d'ailleurs l'impression à son lecteur qu'il s'agit de quelque chose somme toute d'assez facile :

[1146] On pourrait sur ce point demander à Newman si sa preuve à partir du traité de saint Vincent ne se retourne pas contre sa propre théorie de l'indéfectibilité de l'Église. Si, en effet, dans un traité sur « la foi », il n'est pas question de « l'infaillibilité de l'Église catholique », cela ne signifie-t-il pas que l'idée que l'Église est indéfectible dans les questions de foi n'est pas davantage une « vérité catholique ou apostolique » ? Mais peut-être la réponse de Newman serait-elle la suivante : le silence de Vincent sur ce point est moins « incompréhensible » que sur le point de l'infaillibilité. L'indéfectibilité semble signifier en effet le résultat général (l'Église est assurée dans la foi de façon générale, par des voies diverses, quelles qu'elles soient), tandis que l'infaillibilité semble désigner des organes précis (l'Église est assurée dans la foi quand tel organe, concile, pape, …, déclare le contenu de cette foi). Ainsi, Vincent pourrait croire que l'Église est indéfectible sans croire que tel organe de l'Église est infaillible. Et l'indéfectibilité de l'Église pouvait être pour lui une évidence, qu'il n'était pas utile de rappeler.

> Dans ces circonstances, tout ce qui incombe à l'Église de Rome pour prouver ses prétentions, c'est de mettre en œuvre l'infaillibilité qu'elle professe ; avec la décision et l'uniformité qu'une telle revendication requiert. Son application cohérente de son principe supposé forme un argument suffisant qu'elle possède un titre à le faire (p. 117-118).

Une autre manière de prouver la fausseté de la prétention romaine à l'infaillibilité serait de montrer qu'une doctrine imposée par Rome sous le sceau de l'infaillibilité est évidemment fausse[1147]. Il semble inévitable que les controversistes anglicans se soient demandé si les doctrines romaines ne peuvent pas être *prouvées* fausses. *Une seule* doctrine fausse, en effet, parmi celles qui ont été sanctionnées par Rome sous le sceau de l'infaillibilité et *tout* son système s'écroule ! Or, Newman ne cherche pas dans ces conférences à les prouver fausses. Il admet à l'occasion qu'elles sont littéralement susceptibles d'une interprétation correcte. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les controversistes anglais, dans la polémique avec le romanisme, « soutiennent, ainsi qu'ils peuvent légitimement le faire, qu'il doit être jugé, non par les décrets formels du concile de Trente, comme le souhaitent ses avocats, mais par sa mise en œuvre pratique et son état réel dans les pays qui le professent » (p. 42). Newman prend l'exemple de la doctrine du purgatoire :

> Ainsi, par exemple, le décret concernant le purgatoire pourrait, presque, être charitablement accordé avec la doctrine de saint Augustin ou de saint Chrysostome, si n'était le commentaire fourni sur lui par la croyance populaire telle qu'elle existe dans les pays qui y adhèrent, et par les opinions des écoles romaines (p. 43).

En tout cas, sans jamais reconnaître vrais les dogmes de Trente, jamais non plus Newman ne cherche-t-il à établir la preuve qu'ils sont faux. Les considérant à la lumière de ce qu'il a appelé la Tradition prophétique, il concède même qu'ils ont une certaine apostolicité, et donc au moins une part de vérité :

> Certains conciles parlent avec bien plus d'autorité que d'autres, bien que, on peut le supposer, tous ceux qui font appel à la Tradition ont en eux quelque élément de vérité. Et je prendrais cette vue même des décrets de Trente. Ils se revendiquent en effet apostoliques ; et je concéderais à tout le moins qu'ils sont les ruines et perversions de la Tradition primitive (p. 252).

Newman n'*établit* nulle part que les doctrines romaines sont fausses, mais il le *suppose* plus d'une fois[1148]. Après avoir reconnu que la prétention de Rome à être l'Église catholique à l'exclusion des autres pourrait inciter certains à la rejoindre par mesure de prudence (puisque, de leur côté, les anglicans lui concèdent qu'elle est une authentique branche de l'Église et qu'elle « tient les fondements »), Newman répond cependant que certaines marques suffisent pour s'en tenir à l'écart :

[1147] En effet, dans la controverse avec Rome, puisque celle-ci, contrairement à ce que pensait Bossuet, ne fait pas réellement dépendre ses doctrines de la preuve par l'Antiquité, mais de sa propre infaillibilité, il ne suffit pas de montrer, ainsi qu'on l'a fait plus haut, que ses doctrines particulières sont insuffisamment garanties par l'Antiquité. Ce serait supposer admis le point en litige entre les deux Églises.

[1148] Il dit par exemple de la même doctrine du purgatoire : « *All Protestants are sufficiently alive to the seriousness of this error* » (*Proph.*, p. 174).

> De quelque manière que l'esprit puisse être théoriquement empêtré, il sera cependant sûrement frappé par certaines marques chez Rome qui paraissent destinées à transmettre au chercheur simple et honnête un avertissement solennel de se tenir à l'écart d'elle, tant qu'elle les exhibe autour d'elle. Tels sont : son refus de la coupe aux laïcs, son culte idolâtrique de la Bienheureuse Vierge, son culte des images, sa témérité à anathématiser, et son esprit schismatique et dominateur (p. 265).

Il est peu probable, en d'autres termes, qu'une communion qui manifeste de telles pratiques, qui manifeste un esprit si peu chrétien, soit fiable dans ses doctrines. Dans ces pratiques, en outre, des doctrines supposées fausses sont impliquées.

En réalité, la question la plus importante dans le conflit avec Rome ne semble pas celle de savoir si les doctrines romaines sont vraies ou fausses. Le grand chef d'accusation contre cette Église est plutôt d'avoir imposé comme *de fide* des doctrines qui, vraies ou fausses, du moins ne relèvent pas de ce que l'Antiquité appelait doctrines fondamentales :

> Irénée, Tertullien et les autres citent le credo des Apôtres et disent : « Voici la foi qui fait un chrétien, les points essentiels de la Révélation, les grandes vérités en lesquelles consiste l'Evangile, la doctrine salutaire, le trésor confié à l'Église » ; mais dans le credo du pape Pie, après y avoir ajouté la reconnaissance des sept sacrements, la transsubstantiation, le purgatoire, l'invocation des saints, le culte des images, et les indulgences, le Romaniste déclare : « Cette vraie foi catholique, hors de laquelle personne ne peut être sauvé, qu'à présent je professe librement et maintiens véritablement, je promets, m'engage et jure, avec l'aide de Dieu, de la garder et de la confesser entière et inviolée, jusqu'à mon dernier souffle » (p. 224).

Le tort de Rome n'est pas d'avoir fait un inventaire de ses traditions, mais de les avoir imposées comme nécessaires au salut[1149]. Voilà, pour Newman, le talon d'Achille de la position romaine. Si l'on ne peut trouver d'argument décisif contre l'infaillibilité, si l'on ne peut prouver la fausseté des doctrines définies par Rome, du moins il est clair que Rome a ajouté des doctrines au credo dont l'Antiquité atteste qu'il est irréformable et immuable et que toute la foi s'y trouve ! En faire des doctrines nécessaires au salut, c'est en faire, en outre, des conditions de la communion, c'est-à-dire exclure de la communion catholique ceux qui ne professent pas chaque article avec une pleine conviction[1150].

La pertinence de cette accusation semble dépendre de deux circonstances. La première est que le credo du pape Pie soit bien ce que Newman en fait, à savoir qu'il impose à chaque fidèle, comme nécessaire au salut, la confession de chaque point de doctrine qui s'y trouve ; la

---

[1149] « *The faulty principle, involved in the decrees of Trent, is, not the mere publication of doctrines, not contained in the Creed, but the enforcement of these as necessary points of faith* » (*Proph.*, p. 236).

[1150] Que Rome exclue de la communion les chrétiens qui adhèrent au credo catholique mais ne reconnaissent pas chacun des ajouts qui y sont faits par Rome, alors que l'Antiquité catholique se montrait tendre envers ceux qui avaient des doutes, ainsi qu'en témoigne l'attitude d'Athanase face aux semi-ariens, est une circonstance qui plaide de surcroît contre Rome. Athanase, lui, pourtant inflexible sur l'orthodoxie, acceptait dans sa communion ceux qui, par scrupule, ne parvenaient pas à adhérer au *consubstantiel* : « *So reluctant was he to perplex scrupulous and hesitating minds, as even to admit to communion the existing Semi-arians of his day, who repudiated the Homoüsion with an unaccountable violence; influenced, that is, by the notion that the men in question really believed in accordance with the Church Catholic, and only scrupled at the term* » (*Proph.*, p. 230-231).

seconde, qu'il soit évident de déclarer que les articles de ce credo sont étrangers au symbole baptismal, lui-même supposé irréformable. Sur le premier point, lui-même admettra, pour les autres doctrines appartenant à ce qu'il a appelé la Tradition prophétique, l'hypothèse que tous les fidèles ne soient pas tenus de les affirmer, mais qu'ils s'interdisent de les nier ouvertement. Concernant cette tradition prophétique, il déclare en effet :

> Il ne découle pas de ce qu'un homme ne s'oppose pas à un certain article que dès lors il le soutient fermement. Il y a certes un état d'esprit intermédiaire entre affirmer et nier, et cela sous de nombreuses formes ; et sous l'une ou l'autre d'entre elles, c'est dans une certaine mesure le lot de chacun de nous. Soit nous ignorons, soit nous sommes indécis, soit nous doutons, soit nous cherchons, soit nous formulons des objections secrètes sur l'une ou l'autre partie de ce vaste système qui a plus ou moins existé partout dans l'Église, et que j'ai appelé la Tradition prophétique. A moins que l'Église ne soit ainsi indulgente pour ses enfants, elle ne pourrait être appelée catholique (p. 256).

Or, il se fait que Newman pose explicitement une telle question à l'égard du credo du pape Pie. Mais on dirait que la réponse est pour lui évidente :

> Devons-nous comprendre que les mots « hors de laquelle personne ne peut être sauvé », s'attachent à chacune ou n'importe laquelle de ces additions ? si oui, d'où vient ce pouvoir de l'Église romaine, ou de l'Église catholique, d'ajouter à cette foi essentielle, dont saint Jude déclare, et de laquelle les Pères attestent, qu'elle est délivrée une fois pour toutes aux saints ? (p. 225)

Il lui est de plus évident, et c'est le second point, que ces articles, ainsi que l'indique la dernière citation, sont des *ajouts* au credo, alors que, on l'a vu plus haut, lui-même admet par ailleurs qu'il est impossible de fixer la frontière entre ce qui appartient et n'appartient pas au credo.

c. Le caractère antichrétien de Rome

La conviction que Rome a imposé des points de doctrine comme nécessaires au salut, en excluant ainsi sans pitié de sa communion ceux qui ont des doutes, et cela, au mépris du témoignage de l'Antiquité, a pu conduire Newman à l'hypothèse que l'Église de Rome se sert de la doctrine à des fins politiques, plutôt qu'aux fins de l'économie évangélique. Certains aspects de l'infaillibilité telle qu'il la perçoit confirmeraient cette hypothèse, ou du moins s'harmonisent bien avec elle. La prétention à l'infaillibilité, quand elle est mise en œuvre, comporte certaines caractéristiques néfastes pour le tempérament moral des fidèles et, au contraire, profitables pour une domination de type politique et conquérant. Et dès lors, d'un point de vue pratique, l'infaillibilité semble être un artifice. Ainsi commence la quatrième conférence :

> Si l'objectif de Rome était d'enseigner la Vérité morale dans sa forme la plus haute et la plus pure, comme un prophète ou un philosophe, attentive à cette vérité plus qu'à ceux auxquels elle s'adresse, et attirant à elle les âmes par la beauté même de la sainteté, et la rhétorique inconsciente de son propre sérieux, plutôt que par un artifice élaboré, elle a certainement échoué dans ce but, comme il a été montré dans la dernière conférence. Mais si son but unique et suprême est de gouverner l'esprit humain, si l'homme est l'objet de ses pensées et de ses efforts, et la religion seulement le moyen de l'approcher, si la terre doit être le modèle,

> et le ciel l'instrument, alors nous devons confesser qu'elle est des plus heureuses dans son système religieux. Ce qui est bas dans l'échelle de la vérité morale, peut être la perfection de la sagesse terrestre ; ou plutôt, les principes d'action qui sont les premiers à l'école de la rhétorique, ou de la politique, sont nécessairement indignes de l'enseignant éthique (p. 106).

Ainsi, Newman mène un combat acharné sur plusieurs plans contre le romanisme. Lui-même semble avoir éprouvé une difficulté à réfuter ce système doctrinal, semblable à celle qu'il prête aux protestants :

> Quand les protestants en sont venus à le considérer attentivement, ils ont trouvé la vérité et l'erreur unis en une combinaison si subtile (…), ils ont trouvé la vérité si imprégnée d'erreur, et l'erreur si protégée par la vérité – tant de choses également que l'on peut produire en défense du système, que, par manque d'instruction ou pour une autre cause, ils ne pouvaient pas réfuter sans réfuter en même temps leur propre foi et leur pratique, tant de choses en lui de principe haut et noble, ou d'usage salutaire, qu'eux-mêmes avaient perdu, et, en tant qu'ils le perdaient, étaient, de ce point de vue, dans un état d'infériorité – que pour cette raison même, comme la solution la plus disponible, la plus sûre, la plus simple à leurs difficultés, sûrement pas la plus honnête, mais la plus disponible, qui coupe le nœud et les dépêtre d'un coup de leur position, ils ont déclaré que Rome, ou son Pape, est l'antéchrist ; pour la raison même, dis-je, qu'on peut en dire tant en sa faveur, qu'il est si difficile à réfuter, si subtil et artificieux, si séduisant – propriétés qui sont les signes de ce trompeur détestable et terrible qui doit venir (p. 43-44).

Le soin avec lequel Newman réfute la position romaine indiquerait tout à la fois qu'il a ressenti lui-même la difficulté de l'entreprise et qu'il a voulu, à l'école des théologiens classiques de son Église, lui donner une réponse « plus honnête ». Ceci ne veut pas dire que son imagination n'est pas vivement affectée par l'idée que Rome est une entité réellement maléfique, et qui s'apparente à l'antéchrist. Malgré tout l'arsenal argumentatif qu'il dresse fort adroitement contre les parties les plus faibles du système doctrinal romain, il semble ne pas pouvoir produire d'arguments décisifs contre lui[1151] ; et il semble se trouver dès lors lui aussi réduit à formuler l'hypothèse explicative qu'une puissance démoniaque opère par son intermédiaire. Même si le titre d'antéchrist n'est jamais appliqué à Rome, le début de la troisième conférence laisse entendre que l'on se trouve dans cette perspective. Newman y attribue en effet à l'Église de Rome des caractéristiques qui sont liées à l'antéchrist d'après l'Écriture, et que lui-même a déjà utilisées dans ce sens (cf. 2 Th 2, 4 ; Dn 11, 36) :

> Considérée comme une puissance active et politique, comme un principe dominant, conquérant, ambitieux, en un mot, comme ce qui est expressivement appelé « papisme », elle *exalte la volonté et le bon plaisir* de l'Église actuelle *au-dessus de toute autorité*, celle de l'Écriture ou de l'Antiquité, interprétant l'une et disposant de l'autre par son décret absolu et arbitraire (p. 83, nous soulignons).

[1151] Il est remarquable de ce point de vue que, malgré les extraordinaires satires, qu'il serait trop long de détailler, dans les chapitres deux à quatre, contre le système romain en acte, en tant qu'il est centré sur la doctrine de l'infaillibilité, la prétention de Newman se contente le plus souvent de manifester que la théorie anglicane est réellement distincte de la théorie romaine et possède une base propre, qui n'est pas un simple entre-deux inconsistant, entre le protestantisme et le catholicisme romain. Il écrit par exemple, à la fin du chapitre huit sur l'indéfectibilité de l'Église : « *Whether we be right or wrong, our theory of religion has a meaning, and that really distinct from the Roman theory* » (*Proph.*, p. 212). Il désire plutôt prouver l'anglo-catholicisme que réfuter le romanisme, mais il ne peut faire l'un sans l'autre, et dès lors, il manifeste que le premier est un système plus probable que le second, et dès lors que le second est dangereux, en tant qu'il est une contrefaçon de la vérité.

Un peu plus loin, on retrouve l'idée, présente dans *Les Ariens*, appliquée par Clément de Rome à la philosophie, et par Newman à l'éclectisme, que Satan se déguise en ange de lumière, cette fois appliquée à Rome :

> Satan agit toujours sur un système ; varié, multiple et compliqué, avec des parties et des instruments de diverses qualités, certains presque purement mauvais, d'autres tellement exempts de faute que, en eux-mêmes et détachés de la fin à laquelle l'ensemble contribue, ils sont vraiment des « Anges de lumière », et il se peut qu'ils soient ainsi trouvés au dernier jour. Dans le romanisme, il y a certaines choses absolument bonnes, certaines choses à peine teintées et souillées, certaines choses corrompues, et certaines choses pécheresses en elles-mêmes ; mais le système lui-même doit être regardé comme un tout, et toutes ses parties comme appartenant au tout, et en connexion avec leur opération pratique et la fin à laquelle ils servent (p. 84).

Newman confesse la réalité d'une fascination qu'exerce le système romain par certaines de ses parties pour celui qui aime l'Antiquité chrétienne. Même s'il n'accuse pas Rome d'être l'antéchrist, il ne peut s'empêcher de voir dans cette usurpation une tendance cachée à la domination et à la cruauté, et la présence secrète de l'esprit du mal à l'œuvre derrière un système aussi artificieux. Cela est d'autant plus étonnant que, un an plus tôt, il avait prêché une série de sermons sur l'antéchrist, en lesquels, passant en revue les divers textes de l'Écriture à ce sujet, l'idée qu'il s'agisse de l'évêque de Rome apparaît inconcevable. Il disait par exemple :

> Si l'antéchrist doit venir *immédiatement* avant le Christ, et être le signe de sa venue, il est manifeste que l'antéchrist n'est pas encore venu, mais doit encore être attendu ; car sinon le Christ serait déjà venu[1152].

S'il rejette l'identification simple de l'antéchrist et de l'évêque de Rome, les expressions utilisées ci-dessus impliquent cependant, du moins, que l'*esprit* de l'antéchrist est à l'œuvre en cette Église, quelle qu'en soit l'explication fondamentale[1153].

Comment évaluer finalement la position de Newman à l'égard des positions anglaise et romaine rivales. Tout compte fait, il y a dans tout cela une question de probabilités de part et d'autre[1154]. La position romaine lui paraît très séduisante, et fort difficile à réfuter. Le point focal de cette réfutation, c'est l'imposition, par le « credo » du pape Pie, comme articles de foi, de doctrines n'appartenant pas à ce que l'Antiquité reconnaît comme la foi transmise aux saints une fois pour toutes. Cette imposition se révèle, à l'examen, comme un cas particulier de la tendance de l'Église de Rome à imposer sa propre volonté au-dessus de toute autorité.

[1152] *D.A.*, p. 48. Newman semble avoir toujours pris au sérieux ces sermons. Le 29 juin 1838, il les publie comme le *Tract 83*, *Advent Sermons on Antichrist*. En janvier 1872, il les sauve de l'oubli en les insérant dans un volume intitulé *Discussions and Arguments on Various Subjects*.

[1153] Newman s'explique longuement sur cette question dans l'*Apologia*, où apparaît la complexité de cette question, et la difficulté de préciser l'évolution de sa pensée la concernant (cf. *Ap.*, p. 52-56).

[1154] Même quand Newman présente les marques évidentes, censées arrêter celui qui serait tenté de rejoindre l'Église de Rome, il parle en termes de plus grande probabilité : « *Surely we have more reason for thinking that her doctrines concerning Images and the Saints are false, than that her decision that they are Apostolical is true* » (*Proph.*, p. 265).

La doctrine centrale du système romain en acte, c'est la prétention à l'infaillibilité qui, mise en œuvre de manière conséquente, donne l'illusion aux fidèles qu'elle est légitime. Si donc il s'agit d'une « usurpation », et que, de surcroît, on ne peut traiter les défenseurs du Romanisme de malhonnêteté, la seule explication satisfaisante est que le « système » est corrompu. Or, comment admettre qu'une branche de l'Église soit corrompue malgré la bonne foi de ses défenseurs ? La réponse de Newman est que Satan agit sur ce système. Jusqu'à preuve du contraire, Rome est essentiellement une puissance cruelle et dominatrice, qui condamne ceux que Dieu n'a pas condamnés. Elle a « maudit ceux que Dieu n'a pas maudits, et défié ceux que le Seigneur n'a pas défiés » (p. 233). Et il revient peut-être aux autres branches de l'Église de corriger et de purifier l'Église de Rome. Le passage suivant indique le mélange de sentiments que Newman éprouve envers Rome, et laisse deviner sans doute le déchirement intérieur que cela provoque en lui :

> Si nous sommes induits à croire les professions de Rome, et à faire des avances auprès d'elle comme auprès d'une Église sœur ou une Église mère, ce qu'en théorie elle est, nous découvrirons trop tard que nous sommes dans les bras d'une parente impitoyable et dénaturée, qui ne fera que triompher dans les artifices qui nous ont enjôlés sous sa coupe. Non ; rejetant les rêves que la romance de la primitive histoire de l'Église et les hautes doctrines du catholicisme exciteront chez l'esprit inexpérimenté, soyons sûrs qu'elle est notre ennemi, et nous fera du tort quand elle pourra. En parlant et en agissant de la sorte, nous ne quittons pas nécessairement la charité chrétienne à son égard. Nous devons la traiter comme nous le ferions envers un ami qui n'est pas lui-même ; en grande affliction, avec toutes les pensées de tendre affection, avec un regret plein de larmes et un cœur brisé, mais cependant avec un œil fixe et une main ferme (p. 83-84).

Cet appel à la correction mutuelle entre branches de l'Église s'accorde bien avec un authentique désir de travailler à l'unité de l'Église catholique[1155].

Une dernière question se pose relativement à l'évolution ultérieure de Newman : est-il convaincu de sa position ? Si oui, de quoi dépend-elle ? Il semble clair qu'il ne voit pas comment harmoniser ce qui s'est produit à Trente avec l'Antiquité chrétienne. Il semble clair aussi pourtant que Newman éprouve un malaise devant la difficulté à rendre raison de l'erreur romaine. Estime-t-il avoir fait le tour de la question, de sorte qu'il ne reste rien à examiner ? Il ne semble pas. Seul pourtant, dans sa perspective, l'examen de l'Antiquité peut apporter de nouvelles lumières[1156]. On comprend qu'il se tienne sur le terrain de l'Antiquité, pour trouver

---

[1155] Dans l'avertissement aux deux premières éditions, Newman se place dans la perspective du théologien Bramhall dont il fait sien un long passage, dans lequel on trouve un désir clair de travailler à l'unité de l'Église : « *If I have had any bias, it hath been my desire of peace, which our common Saviour left as a legacy to His Church, that I might live to see the re-union of Christendom, for which I shall always bow the knees of my heart to the Father of our Lord Jesus Christ* » (*Proph.*, p. xiii).

[1156] Au début de la cinquième conférence, *On the use of Private judgment*, Newman décrit la voie moyenne de l'Église anglaise sur le sujet en ces termes : « *It considers that on certain definite subjects private judgment upon the text of Scripture has been superseded, but not by the mere authoritative sentence of the Church, but by its historical testimony delivered down from the Apostles. To these definite subjects nothing more can be added, unless, indeed, new records of primitive Christianity, or new uninterrupted traditions of its teaching were discoverable* » (*Proph.*, p. 128).

d'autres indices confortant la position décrite par Van Mildert, ainsi que des moyens d'accroître les connaissances doctrinales, ou, le cas échéant, des signes éventuels, bien qu'improbables, de la théorie romaine dans l'Antiquité.

A ce stade de notre enquête, la question qui se pose est celle du statut de l'opposition entre Rome et l'Angleterre. Il y a une opposition doctrinale et une opposition ecclésiologique. L'une peut-elle aller sans l'autre ? La position ecclésiologique est-elle dépendante de la position doctrinale et vice-versa ? Apparemment, il s'agit de deux questions distinctes. La fin de la conférence sur l'indéfectibilité nous fait cependant soupçonner, comme on l'a déjà fait remarquer, qu'il y a un rapport indissociable entre une idée de la communion ecclésiastique et une idée de la fonction prophétique de l'Église :

> Tout comme nous, les catholiques romains tiennent que l'Église catholique ne peut errer dans ses déclarations de foi, ou de doctrine salutaire ; mais nous différons les uns des autres concernant ce qu'est la foi, et ce qu'est l'Église catholique. Ils soutiennent que la foi dépend de l'Église, nous que l'Église est bâtie sur la foi. Par l'Église catholique nous voulons dire l'Église universelle, en tant qu'elle descend des Apôtres ; eux, les branches de cette Église qui sont en communion avec Rome. Ils considèrent que le siège de Pierre a une promesse de permanence, nous que c'est l'Église catholique et apostolique. De plus, par la foi ils comprennent tout ce que l'Église, n'importe quand, déclare être foi ; nous, ce qu'elle a effectivement déclaré tel depuis le début. Nous tenons que l'Église catholique ne s'écartera jamais de ces grandes lignes de doctrine que les Apôtres ont formellement publiées ; eux, qu'elle ne s'écartera jamais en aucun de ses actes de ce système entier, écrit et oral, public et privé, explicite et implicite, que les Apôtres ont reçu et enseigné ; nous, qu'elle a le don de la fidélité, eux, de discernement (p. 212).

Conclusion

Newman est parti d'un problème doctrinal, à savoir celui de la détermination de la foi salutaire que la théorie protestante du *Scriptura Sola* est en train de dissoudre et d'anéantir. Cette foi salutaire n'est autre que la foi apostolique, transmise une fois pour toutes, et dès lors, elle doit être la même aujourd'hui que du temps des Apôtres.

Newman mène deux enquêtes convergentes. La première, fondée sur les documents de l'Antiquité, conduit à l'idée que la foi nécessaire est adéquatement représentée par les termes du credo. Tout le reste dès lors ne devrait pas être imposé comme termes de communion ecclésiastique. La seconde enquête confirme la première. Elle est centrée sur une interprétation des promesses scripturaires adressées à l'Église, selon lesquelles la parole de vérité ne quittera jamais sa bouche. Or, les diverses branches de l'Église s'accordent précisément sur le credo, tandis qu'elles divergent sur le reste.

La validité de cette confirmation repose sur la théorie des branches de l'Église catholique, selon laquelle une « unité de juridiction et d'ordre extérieur » n'est pas requise pour la catholicité d'une branche. La vision anglicane diffère donc de la vision romaine non seulement quant au contenu de la foi, mais quant au critère de la catholicité de l'Église. Newman, on vient de le voir, l'indique clairement. Or, un an et demi plus tard, il fait la

recension d'un ouvrage anglo-catholique proposant cependant une vision différente de la foi et de l'Église que celle de la *Via Media*.

III. Le traité de Palmer sur l'Église du Christ (octobre 1838)

La recension que fait Newman, dans le *British Critic* d'octobre 1838, du récent traité de Palmer sur l'Église, en deux volumes, intitulé *Treatise on the Church of Christ, designed chiefly for the use of students of theology*, apporte un éclairage sur l'état de ses propres opinions ecclésiologiques à ce moment[1157]. Elle met d'abord en lumière la manière dont Newman voit l'état de la question ecclésiologique dans l'Église anglicane.

1. Un état de la question

Il présente ce traité comme « l'un des ouvrages les plus variés, les plus étendus et les plus élaborés qu'ait produits l'âge présent » (p. 214-215). Cet ouvrage « prétend fournir un remède à l'origine fortuite et aux caractéristiques personnelles de nos ouvrages classiques de théologie, étant un tracé soigné de sa province, en ce qui concerne certains de ses départements les plus importants » (p. 184). C'est d'ailleurs sur cette question du défaut de systématicité de la théologie anglaise que débute la recension :

> Il y a longtemps que l'on fait remarquer, et que l'on se lamente du fait que, aussi riche que soit notre théologie, nous avons très peu d'amples traités systématiques pour l'usage de notre clergé et des étudiants en théologie, comme il en abonde dans les autres communautés religieuses (p. 179).

Malgré de rares exceptions, les théologiens anglais classiques ont écrit des œuvres occasionnelles, et de controverse, ce qui rend difficile leur utilisation. Ce caractère fortuit, de plus, provoque une présomption négative contre la réalité de cette théologie :

> L'harmonie des parties est le test externe de la réalité d'une vue. Quand une chose s'adapte à une autre, quand toutes les parties se soutiennent mutuellement, quand une théorie est capable de répondre à toutes les questions, et est ainsi, en un certain sens, équilibrée par elle-même, portée par elle-même et entière, une *phantasia* de vérité est imposée à nos esprits, même contre notre volonté. En ceci réside l'attraction de la théologie romaine, ou calviniste, que, du moins à première vue, chacune de ces théories est sans défaut (p. 182).

Non seulement la théologie anglaise est déficiente du point de vue de ce « test externe », mais en outre, l'ouvrage de Palmer vient combler un vide théologique qui existe depuis le début du 18e siècle. Ce vide, Newman l'attribue à la théorie ultra-protestante qui, en faisant de l'individu le seul juge de la doctrine révélée, requiert de façon naturelle l'absence d'enseignement proprement théologique :

[1157] Cette recension, dont le titre original était : *Palmer's Treatise on the Church of Christ*, est reprise dans les *Essays Critical and Historical* (vol. I, essai 5) sous le titre *Palmer's View of Faith and Unity* (*E.C.H.* I, p. 179-215). D'après la recension, le traité comporte quatre parties : « [1.] *on the Notes of the Church as applied to existing Christian communities,* [2.] *on the theological aspect of the British Reformation,* [3.] *on Scripture and Tradition, and* [4.] *on the Church's Authority* » (p. 184).

> Si l'on peut obtenir des gens qu'ils oublient le fait qu'il existe une science professant être divine en son origine aussi bien qu'en sa matière, alors ils pourront être plus facilement persuadés que chaque homme peut être son propre enseignant (…). Ceux qui soutiennent la nécessité d'enseignants, sont confrontés à la question préalable de savoir s'il y a quelque chose à enseigner (p. 185).

De plus, celui qui vient ainsi pallier les lacunes théologiques de l'Église d'Angleterre, Palmer, bien qu'il soit un associé du mouvement d'Oxford, ne fait pas partie de l'école anglaise à proprement parler[1158]. Ainsi qu'on le verra, sa théologie de la fonction prophétique de l'Église en diverge sur un point substantiel. Pour notre propos, qui consiste à repérer les changements significatifs de l'ecclésiologie de Newman, ainsi que les diverses causes susceptibles d'avoir infléchi cette évolution, il faut constater ici un fait. D'un côté, Newman exprime à plusieurs reprises le sentiment qu'un travail de théologie fondamentale est seulement en cours[1159]. Ainsi qu'il l'exprime après avoir énoncé une série de sujets qui ne sont pas encore assez circonscrits :

> à présent chaque nouvel écrivain est, en un certain sens du mot, un expérimentateur, s'efforçant, par ses recherches dans l'Antiquité, et l'exercice d'un jugement calme et subtil, de développer avec justesse et précision, dans les circonstances actuelles, et dans notre *medium* présent de pensée et d'expression, cette Vérité que les Apôtres ont laissée derrière eux » (p. 188)[1160].

[1158] Newman se plaît d'ailleurs à faire remarquer la diversité des écoles qui opèrent au sein du mouvement de renouveau des doctrines de la Haute Église. Il semble en effet tenir à manifester que plusieurs écoles bien distinctes coopèrent dans le mouvement, de sorte qu'il ne s'agit pas de l'action d'un parti : « *The characteristic of a party theology is a sameness of view in minor matters; whereas it is undeniable, that in the disquisitions of Mr. Hook, Mr. Keble, Mr. Woodgate, and our present author, we have traces of schools of thought as distinct from each other as is the history of the respective writers themselves. Mr. Palmer, if we are not mistaken, came to Oxford from Dublin; and his work is as independent of the other divines mentioned, as has been his theological education* » (*E.C.H.* I, p. 187). Quelques mois plus tard, dans l'article intitulé « *On the state of religious parties* », il y verra un signe évident de l'action de la providence divine. Contre ceux qui attribuent le mouvement à l'action de deux ou trois individus, Newman prétendra que ces doctrines font partie de l'air du temps, et il y voit un signe dans le fait de la diversité des écoles de ceux qui en sont les principaux protagonistes, : « *Dr. Hook and Mr. Churton represent the High Church dignitaries of the last generation; Mr. Perceval the Tory aristocracy; Mr. Keble is of the country clergy, and comes from valleys and woods, far removed both from notoriety and noise; Mr. Palmer and Mr. Todd are of Ireland; Dr. Pusey became what he is from among the Universities of Germany, and after a severe and tedious analysis of Arabic MSS. Mr. Dodsworth is said to have begun in the study of Prophecy; Mr. Newman to have been much indebted to the friendship of Archbishop Whately; Mr. Froude, if any one, gained his views from his own mind* » (*E.C.H.* I, p. 272-273).

[1159] Il affirme par exemple de l'Église anglaise, malgré l'unanimité de ses théologiens concernant les « grands principes » et les « grandes questions de foi et de pratique » : « *her teaching, as a scientific system, is not yet sufficiently cleared and adjusted* », et encore : « *it is not to be denied, that as regards the intellectuel expression of certain truths, or the due development of them, or their bearings upon each other, or their relative importance, much remains to be done* » (*E.C.H.* I, p. 187). Cette question revêt pour lui un caractère d'urgence : « *till Anglo-Catholics get a clear view of their elementary principles, not merely of the general character of their theology, as to which Mr. Palmer has no difference with other Anglican divines, they cannot hope to make a satisfactory fight against the enemies which surround them* » (*E.C.H.* I, p. 215).

[1160] Cette remarque peut légitimement être regardée comme une légère ironie envers le titre de l'ouvrage de Palmer, dans la mesure où il se présente comme un manuel à l'usage des étudiants, alors qu'il ne peut s'agir pour Newman que de l'essai d'un « expérimentateur », tout comme lui dans le *Prophetical Office*.

2. La clef du rapport entre l'Église et la doctrine

Ce qui importe à Newman, ce sont les principes sous-jacents à l'exposé de Palmer, parce que lui-même est à la recherche de la clef de l'énigme du rapport entre l'Église et la doctrine :

> La théorie de notre auteur concernant le système révélé aboutit, bien sûr, aux mêmes opinions et aux mêmes doctrines que celles des autres théologiens anglais ; la seule question est de savoir quelle est la formule élémentaire, ou la clef, à laquelle les phénomènes de ce système peuvent être rapportés de la façon la meilleure (p. 215).

Newman a présenté, dans le *Prophetical Office*, la « clef » de la *Via Media*, qui n'avait jamais été présentée systématiquement. Un an plus tard, il constate un effort systématique pour rendre raison des mêmes « phénomènes », à savoir les données de l'Écriture et de l'histoire concernant le discernement de la vérité révélée dans l'Église, mais à l'aide d'une *autre* clef. L'attitude de Newman face à cette tentative révèle qu'il est toujours à cette date un défenseur de la *Via Media*, mais aussi qu'il est en éveil concernant ce qui pourrait venir confirmer ou, au contraire, infléchir sa position.

3. L'Église, colonne et fondement de la vérité

Comparée à la position défendue dans le *Prophetical Office*, la théorie de Palmer peut être qualifiée d'irénique. Palmer parvient à soutenir de manière systématique, en effet, l'idée que l'Église catholique n'est pas réellement divisée, et qu'elle enseigne partout la même doctrine. Sans être d'accord avec lui, comme on le verra, Newman cependant, conscient que cette idée soulèvera une vague d'indignation dans les milieux protestants, étant donné certaines expressions de désir d'unité avec toutes les branches de l'Église, en ce compris la romaine, revendique pour lui « une liberté de jugement que notre Église ne nous a jamais retirée, et que beaucoup de nos théologiens les plus respectés ont exercée » (p. 208).

La position de Palmer s'apparente en partie avec celle défendue par Newman. Lui aussi refuse l'idée que l'Écriture soit le guide principal prévu par Dieu pour nous instruire de la vérité révélée. C'est l'Église qui est ce guide :

> Il considérerait que l'Église est pratiquement « la colonne et le fondement de la vérité » ; un informateur donné à tous, grands et petits, afin qu'ils ne doivent pas errer de-ci de-là et tâtonner dans l'obscurité, ainsi qu'ils le font dans l'état de nature (p. 190).

Comme Newman, Palmer est attentif à la dimension populaire de l'Evangile. Dès lors, par exemple, « il présuppose tout au long comme un axiome qu'il ne peut y avoir aucune difficulté réelle à trouver la véritable Église » (p. 191), celle qui est destinée par Dieu à instruire l'humanité de la Révélation. Palmer estime que les quatre notes, ou marques, du credo la concernant doivent suffire :

> Ce corps qui, existant en chaque pays, porte ces marques, il [Palmer] déterminerait qu'il est cette Église établie une fois pour toutes dès le commencement, de laquelle le Christ a voulu que les individus apprennent les mots de la vie éternelle (p. 193).

4. La question de l'unité

La question de l'unité de l'Église dans sa condition de séparation est inévitable, et, pour Newman, la force de la position romaine dans la polémique est d'affirmer qu'il ne peut y avoir qu'une seule Église car, dit-il, des trois portions, romaine, grecque et anglaise, « il est évident que c'est la communion romaine qui est la moins ouverte à objection, parce qu'elle est la plus largement répandue et la mieux organisée ; elle semble être universelle, pourtant une » (p. 196). Dans le *Prophetical Office*, Newman défendait l'idée que, même séparées, les branches conservaient une unité suffisante via la succession apostolique. Palmer résout la question autrement :

> Il concède au romaniste que, même si diverses sociétés religieuses s'accordaient sur les doctrines fondamentales, (quelles que soient ces doctrines), cependant, si elles vont jusqu'à s'excommunier les unes les autres et à se lancer des anathèmes, elles ne peuvent être des branches d'une seule et même Église catholique ; mais il nie que des ruptures d'un caractère moins extrême soient fatales pour l'unité, ou que celles qui existent entre les communions romaine, grecque et anglaise revêtent ce caractère (p. 198).

Newman résume alors les divers points d'argumentation proposés par Palmer pour soutenir cette thèse à partir de l'histoire des ruptures de la chrétienté de l'époque patristique jusqu'au grand schisme d'Occident (1379-1414). Quant aux trois grandes branches de la chrétienté dont il est question, Palmer parcourt leur histoire pour montrer qu'il n'existe aucune excommunication formelle entre elles. Fait curieux, Newman semble se laisser infléchir par cette idée. En effet, elle est conforme à ce que Newman a énoncé dans le *Prophetical Office* : ce sont les actes formels de l'Église qui comptent. Dans le passage suivant, il donne raison à Palmer sur ce point, tout en laissant d'abord entendre que, dans la question précise de la séparation des branches, cette idée n'est peut-être pas aussi évidente pour le commun des mortels que Palmer le souhaiterait :

> Si, en effet, la question était une question morale, il n'y a pas de doute que nous sommes aussi éloignés de Rome qu'aucune excommunication aurait pu faire de nous. Nos opinions, nos habitudes, et nos sentiments, en tant que nation, ont très peu de choses en commun avec l'Église et le système romain. Mais c'est une question de religion positive ; l'Église catholique est une institution positive, et son essence, puisqu'elle est telle, se trouve dans des observances formelles (p. 202).

S'il en est ainsi, un schisme virtuel n'est pas un schisme formel. Voilà pour la question de l'unité de l'Église. Vient ensuite la question de l'unité de son enseignement.

5. La question doctrinale

Newman rappelle que la théorie de la *Via Media* repose sur l'affirmation que l'unité existe dans les points fondamentaux, lesquels, une fois déterminés, permettent de contester les additions faites à la foi par telle communion, tout en reconnaissant que celle-ci « jouit des droits et des privilèges de l'Église chrétienne » (p. 202). La théorie de Palmer diverge par rapport à celle de la *Via Media* :

> Cependant, M. Palmer ne l'adopte pas : il pense qu'on ne peut assigner de fondamentaux de la foi (*Fundamentals of faith*) ; et par conséquent, puisqu'il est promis à l'Église catholique une unanimité générale et une liberté par rapport à l'erreur en un sens ou en l'autre, et puisqu'il n'existe pas de fondamentaux ainsi absolument vrais et universellement reçus, il est conduit à considérer que même aujourd'hui elle prêche partout, à Rome, Londres, Constantinople et Saint-Pétersbourg, une seule et même doctrine, la vraie, sauf en des points très mineurs et secondaires, ou sauf en tant que des erreurs populaires interfèrent avec elle (p. 204-205).

On voit dans ce passage que ce qui conduit Palmer à cette position, c'est un présupposé commun avec la pensée de Newman, à savoir les promesses scripturaires d'unité et d'orthodoxie faites à l'Église. Bien qu'il n'adopte pas l'opinion de Palmer, Newman fait preuve d'une attention remarquable à ce qu'elle peut impliquer.

6. Evaluation

La fin de l'article manifeste les avantages et inconvénients des deux théories, ainsi que l'enjeu de leur divergence. La particularité de la position de Palmer est « la théorie que l'Église est absolument notre informateur dans la vérité divine » (p. 212), tandis que, d'après « la notion reçue dans l'école anglaise », la foi délivrée une fois pour toutes par les Apôtres

> est la propriété de chaque individu, de sorte qu'il peut combattre pour elle à son époque, aussi grand que soit le parti qui l'attaque ; et même, puisqu'il ne la reçoit pas seulement de l'Église présente, mais à travers d'autres sources à côté d'elle, historiques et scripturaires, il peut la défendre, s'il en est besoin, contre l'Église, si l'Église devait s'en éloigner ; la foi étant le fondement de l'Église aussi bien que de l'individu, et l'individu étant tenu d'obéir à l'Église, seulement pour autant que l'Église garde la foi (p. 209).

L'enjeu du débat entre les deux visions est pour Newman considérable :

> Nous avons déjà dit qu'il n'est pas dans notre intention d'entrer ici dans la question elle-même ; mais il devrait être clairement compris que le point en débat n'est pas insignifiant, que, tandis que sa résolution dans telle ou telle direction est très importante, ainsi aussi elle est d'une difficulté considérable (p. 211).

La théorie de Palmer rend difficile la polémique avec Rome, car, « à moins que nous ne puissions en appeler au passé, comment pouvons-nous condamner le présent ? » (p. 212) La croisée des chemins semble se trouver dans la manière de concevoir la foi. La théorie anglaise, explique Newman de façon imagée,

> suppose que la Vérité est entièrement objective et détachée, non pas cachée dans le sein de l'Église comme si elle ne faisait qu'un avec elle, lui étant attachée et (comme si elle était) perdue dans ses bras, mais en tant qu'elle est seule et inabordable, comme sur la Croix ou à la Résurrection, avec l'Église toute proche, mais à l'arrière-plan (p. 209-210).

Palmer estime, on l'a déjà dit, qu'il n'est pas possible de déterminer aussi objectivement cette foi fondamentale. Newman, ayant adopté la position d'un « certain nombre de nos théologiens les plus considérables » à ce sujet, à savoir que cette foi est la doctrine contenue dans le credo, reconnaît toujours cette difficulté, sans toutefois abandonner l'hypothèse : « Il nous apparaît très clair que les époques primitives tenaient l'existence d'une foi fondamentale, et aussi très dur de déterminer ce qu'était cette foi » (p. 211-212). Palmer estime que cette hypothèse soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout, et d'ailleurs, il n'y a pas d'unanimité absolue

sur l'idée que cette foi est le credo, car il est possible de déterminer neuf opinions distinctes à ce sujet chez les théologiens anglais. En fait, Newman semble ressentir qu'il y a là une dangereuse concession à l'Église de Rome, dont il reconnaît désormais la position réelle comme distincte de celle représentée par Bossuet. Le rempart de la *Via Media* contre la théorie de l'infaillibilité de l'Église de Rome, est précisément pour lui l'idée que la foi n'est pas susceptible d'additions. Et le terme de « fondamentaux » est nécessaire de ce point de vue :

> Quelles que soient les variations avec lesquelles il a été utilisé, cependant dans la bouche des opposants au romanisme il dénote bien une idée ; à savoir l'idée d'une doctrine pleinement distincte des autres opinions religieuses, et déjà dégagée de ses témoins, et rapportée une fois pour toutes, que cela se soit produit à l'âge apostolique ou primitif ; et en tant que telle elle est opposée à la théorie romaine de la foi, comme étant jusqu'à cette heure partiellement latente dans l'Église, et capable de grandir en de nouvelles définitions et d'être développée en de nouveaux membres n'importe quand (p. 211).

Or, il ne semble pas possible à Palmer d'admettre l'autorité doctrinale absolue de l'Église sans adopter, peut-être inconsciemment, cette vision romaine de la foi :

> Comment pouvons-nous détecter des additions à moins que nous connaissions ce à quoi il est fait addition ? Par conséquent, M. Palmer semble être conduit à tenir que la foi de l'Église *admet* de l'addition (p. 212).

Cependant, Palmer n'est pas pour autant un partisan de l'infaillibilité romaine. Sa théorie en est bien distincte, car il semble aussi tenir « qu'il n'y a pas de test d'une doctrine apostolique au-delà du consentement universel, et que toute doctrine une fois généralement reçue doit être apostolique, ou, en d'autres mots, que la majorité ne peut se tromper » (p. 212). Voilà sur quelle base Palmer peut évacuer l'autorité des différents conciles occidentaux du Moyen-Age[1161].

Newman manifeste un intérêt certain à suivre la théorie systématiquement présentée par Palmer[1162]. En prévision de ce qui va suivre, nous pouvons constater qu'il dispose là d'une hypothèse nouvelle sur laquelle il pourrait se « rabattre », si l'on peut dire, au cas où la thèse des fondamentaux de la foi, dont il reconnaît le caractère problématique, s'avérerait intenable. Hormis sa parenté avec la théorie romaine de la foi, il ne soulève pas d'objection radicale à la thèse de Palmer. Elle est plausible bien qu'elle lui semble à certains égards simpliste[1163]. Elle

---

[1161] « *Accordingly he takes one by one the Councils of the Middle Ages, and shows that, for one reason or another, they were not really ecumenical, or their decrees consequently binding on our faith* » (*E.C.H.* I, p. 213).

[1162] Il écrit par exemple, concernant la thèse que le test de l'apostolicité d'une doctrine est la réception par la majorité de l'Église : « *at any rate it is interesting to see the argument worked out historically, and this Mr. Palmer has done in a very masterly way* » (*E.C.H.* I, p. 213).

[1163] On trouve notamment ce passage admirable par son mélange d'ironie et de respect : « *Though Mr. Palmer often warms with his subject, and writes eloquently, yet we doubt whether there is one sentence in it which men far inferior to Mr. Palmer might not have written. Persons might take it up and lay it down, and*

présente en outre un intérêt non négligeable dans la perspective d'une réunion de la chrétienté, à savoir qu'elle s'apparente à la position tenue par certains théologiens de la communion romaine. Parmi les divers arguments présentés en faveur de l'idée que l'Église n'est pas vraiment en état de schisme, se trouve celui que des théologiens catholiques romains pensent de même. Nicole, par exemple, déclare que l'union effective n'est pas une marque essentielle de l'Église[1164]. De même, parmi les arguments avancés en faveur de l'idée que l'Église enseigne officiellement partout la même doctrine, Newman mentionne un passage qu'il qualifie de « très remarquable », dans lequel Palmer déclare, entre autres :

> Nos adversaires, bien qu'à contre-cœur, sont obligés de rendre témoignage à l'orthodoxie générale de notre foi. Les points mêmes sur lesquels nous sommes attaqués par certains romanistes, sont abandonnés par d'autres. Les points de différence sont reconnus n'être que peu nombreux, par certains de leurs écrivains les plus en vue et les plus érudits ; et l'Église d'Angleterre est disculpée avec triomphe de l'hérésie sur chaque point par leurs confessions. (…) Je ne vais pas m'appesantir sur ces choses ; il suffit d'ajouter que les articles de l'Église d'Angleterre ont été approuvés presque sur tous les points par Davenport et Du Pin ; et que divers romanistes notoires ont estimé que la différence entre nous est si petite, qu'elle ne rend aucunement impossible une réunion des Églises (p. 206).

On peut légitimement se demander si de telles considérations, venant d'un homme aussi instruit que Palmer, ne joueront pas un rôle déterminant dans l'interprétation que tentera de faire Newman de certains des Articles de religion en février 1841.

Il est incontestable que, pour l'heure, cette recension de l'ouvrage de Palmer indique combien se trouve aiguisée l'attention de Newman sur les questions de foi et d'unité. Elle montre aussi combien il est attentif à tout ce qui pourrait vérifier ou infirmer la *Via Media*. On ne peut éviter ici la conclusion que Newman constate la viabilité apparente d'une théorie qui, défendable d'après les principes de l'Église d'Angleterre, n'est cependant pas celle de l'école anglaise, ni celle de Rome, mais s'apparente à celle de certains théologiens catholiques romains de renom. Cependant, en octobre 1838, Newman ne voit pas cause suffisante pour remettre sérieusement en question la théorie de la *Via Media* et de ses « fondamentaux ».

IV. L'étude des hérésies du cinquième siècle (grandes vacances 1839)

Nous rencontrons ici une difficulté méthodologique. Un événement important se produit durant les grandes vacances 1839, qui n'apparaît nullement dans les écrits de l'époque, à savoir le choc produit sur lui par l'étude personnelle de la querelle monophysite. L'*Apologia* introduit le sujet de la manière suivante :

---

wonder what the author was aiming at, accuse it of indecision or inconsistency, or pronounce it to be a feeble production of a very learned man » (*E.C.H.* I, p. 188).

[1164] Comme Newman ne donne pas la référence de ce passage, nous sommes obligés de le citer dans la traduction anglaise qui en est faite : « *'We do not pretend,' says Nicole, 'that the actual unity which consists in the* effective union *of all the Church is* essential *to the Church, because this union may be troubled by divisions and contests which God permits'* » (*E.C.H.* I, p. 201-202).

> Vers le milieu de juin, je commençai à étudier et à dominer l'histoire des monophysites. J'étais absorbé par la question doctrinale. Cela dura à peu près du 13 juin au 30 août. Ce fut au cours de cette période de lecture que m'effleura pour la première fois un doute sur la question de savoir si l'anglicanisme était soutenable. Je me souviens d'avoir dit à un ami, que je rencontrai par hasard le 30 juillet, combien cette histoire était remarquable ; mais à la fin d'août j'étais sérieusement alarmé[1165].

Peu après, un second choc se produit. Des amis lui font lire un article du Dr Wiseman, catholique, en lequel il compare la situation des anglais à celle des donatistes. Or, le critère avancé par saint Augustin contre ces derniers est simplement leur séparation du grand corps de l'Église. Ces deux chocs ont eu un effet conjugué pour ébranler sérieusement la position de Newman sur la foi et l'unité[1166]. Le second, celui provenant du donatisme, ayant un caractère public, Newman en fit un écho public, dont il sera question dans les prochaines sections de ce travail. Mais la question monophysite n'apparaît dans aucun écrit public avant l'essai sur le développement. De quoi s'agissait-il ? Newman dit qu'il était « absorbé par la question doctrinale ». Deux manuscrits ont été conservés, qui attestent combien attentive fut son étude du monophysisme. Ils ne laissent cependant pas percevoir, semble-t-il, l'ébranlement personnel dont il parle dans l'*Apologia*[1167]. Qu'il y ait eu ébranlement est pourtant difficile à réfuter étant donné les témoignages concordants à ce sujet[1168]. On peut attribuer cette absence de mention dans les manuscrits au fait qu'il y discute strictement la question doctrinale, la nature et l'origine de l'hérésie elle-même, et non pas le processus par lequel la doctrine fut définie à Chalcédoine. Or, cet aspect des choses, qui l'a surtout marqué, est traité dans l'essai sur le développement, soit six années plus tard (1845). Le silence concernant ce sujet entre les deux dates est compréhensible étant donné la gravité de l'enjeu : d'une part, lui-même n'est pas sûr de la portée réelle de sa découverte ; d'autre part, celle-ci a un caractère privé, et il n'est pas nécessaire de troubler ceux qui n'ont pas été ébranlés par elle. Ensuite, rien n'empêche même que Newman ait pu consacrer un troisième manuscrit à ce sujet, et qu'il l'ait incorporé avec quelques modifications dans l'essai sur le développement. Cette hypothèse peut en tout cas être corroborée par des arguments de critique interne. Ainsi qu'on va maintenant le voir, ce qu'il dit concernant le processus ecclésial de reconnaissance de la vérité révélée aboutissant à Chalcédoine contredit si précisément la *Via Media* telle qu'il l'a exposée dans le *Prophetical Office* et défendue encore récemment à l'encontre des thèses de

---

[1165] *Ap.*, p. 114.

[1166] Newman exprimera dans l'*Apologia* l'impression passagère sur lui résultant de ce double choc, et notamment : « *He who has seen a ghost, cannot be as if he had never seen it. The heavens had opened and closed again. The thought for the moment had been, 'The Church of Rome will be found right after all;' and then it had vanished. My old convictions remained as before* » (*Ap.*, p. 118).

[1167] Voir la discussion attentive de Stephen Thomas (*op. cit.*, p. 203-221).

[1168] Voir *K.C.*, p. 1-26 ; notamment, p. 14-15, le témoignage de Henry Wilberforce, l'un des deux seuls à qui Newman se soit ouvert concernant ce doute au début octobre 1839.

Palmer, qu'il est difficile de douter que, au moins dans l'ensemble, cette section de l'essai sur le développement représente adéquatement le choc qu'il a alors ressenti[1169].

Récapitulons : Newman se souvient d'avoir éprouvé un choc quant à savoir si l'anglicanisme est soutenable, et ce, lors de son étude des querelles nestorienne et monophysite ; plusieurs preuves corroborent, d'une part, le fait qu'il a étudié intensivement ces hérésies durant les grandes vacances 1839, d'autre part, qu'il en a été vivement impressionné ; or, Newman est alors en pleine maîtrise de l'argumentation de la *Via Media*, et sa recension de l'ouvrage de Palmer prouve que peu avant cette étude, il est très attentif à cette question ; dès lors, si, comme nous allons maintenant pouvoir le constater, la section de l'essai sur le développement qui s'y rapporte est une réfutation point par point des thèses essentielles de la *Via Media*, il y a tout lieu de penser que, s'il ne s'agit pas de la simple incorporation d'un texte composé durant ces vacances, ainsi que Newman le fait plusieurs fois dans ce même essai pour d'autres textes écrits antérieurement, il s'agit du moins d'un texte qui rend substantiellement compte du choc alors éprouvé[1170].

1. Saint Léon « pulvérise » la *Via Media*

Après avoir succinctement raconté les premiers éléments de la querelle monophysite, en ce compris le brigandage d'Ephèse, Newman introduit une « pause » qui s'avérera une réfutation implicite de la *Via Media*[1171]. La seule chose qui semble nécessaire pour donner à cette réfutation sa force de conviction, c'est, bien sûr, la supposition que la définition de Chalcédoine est conforme à la vérité révélée, ce qui est, nous l'avons vu, la position officielle de l'Église d'Angleterre et l'opinion de ses théologiens. Newman dira plus tard qu'il est le premier anglican à traiter systématiquement ce sujet du point de vue historique. Ce qui l'intéresse ici, c'est, non pas tellement la détermination précise des positions respectives des divers acteurs de la polémique, mais le processus en vertu duquel la définition a été formellement adoptée par l'Église catholique.

[1169] D'autant plus que, même si l'ensemble de l'essai constitue un grand argument convergent, cet épisode historique y est le *seul* qui contredise formellement la *Via Media*. Or, Newman est présenté, sur la page du titre, comme « *author of lectures on the Prophetical Office of the Church* », comme pour signaler qu'il peut y avoir un lien entre les deux ouvrages.

[1170] On trouve une confirmation, qui semble suffisante, de l'hypothèse que cette section a été écrite à l'époque où Newman a fait cette étude du monophysisme dans une note curieuse, que l'on pourrait croire destinée à en convaincre la postérité. Elle se trouve insérée dans le texte après le récit des événements de Chalcédoine, et avant le récit des événements ultérieurs, au moment où il explique que les Églises d'Egypte donnèrent aux adhérents du concile le nom de « chalcédoniens ». A cet endroit, il insère la singulière note suivante : « *I cannot find my reference for this fact ; the sketch is formed from notes made some years since, though I have now verified them* » (*Dev.*, p. 307 [p. 313]). Dans ce travail, les références de l'essai sur le développement de la doctrine chrétienne (introduites d'ordinaire par l'abbréviation « *Dev.* ») renvoient à l'édition de 1845. Comme il n'est facile de la trouver aujourd'hui, on a indiqué également entre crochets, dans la mesure du possible, les pages correspondantes de l'édition de 1878.

[1171] Il est remarquable que Newman ne le dise pas explicitement, comme s'il exerçait une *Disciplina Arcani*, hypothèse qui supposerait qu'il ne veut être compris que de ceux pour qui le problème se pose, et ne veut nullement troubler les autres. Nous reviendrons sur cette question.

D'abord, les anglo-catholiques refusent les définitions romaines parce qu'elles ne peuvent être établies sur la base d'un consensus de l'Antiquité patristique, seul témoin de l'apostolicité des doctrines. Or, Eutychès fait appel aux Pères pour défendre sa position, et, dit Newman :

> il est clair, simplement à partir de ce qui a été dit, qu'il ne pouvait pas y avoir de *consensus* contre lui, comme le mot est aujourd'hui communément compris. (…) On pourrait dire beaucoup sur la plausibilité de la défense qu'Eutychès pourrait avoir faite pour sa doctrine à partir de l'histoire et des documents de l'Église avant son époque[1172].

Ensuite, la *Via Media* prétendait, notamment sur base des troisième et quatrième conciles, qu'il ne fallait rien ajouter au Credo de l'Église. Newman retrouve cette revendication dans la bouche des amis d'Eutychès :

> Ensuite, Eutychès déclarait souscrire de tout cœur aux décrets des conciles de Nicée et d'Ephèse, et ses amis firent appel au dernier de ces conciles et à des Pères antérieurs, pour prouver que rien ne pourrait être ajouté au Credo de l'Église[1173].

Newman avait en outre avancé l'indéfectibilité de l'Église en chacune de ses branches, et ceci, en conformité avec l'hypothèse historique de l'évêque Van Mildert, selon laquelle l'Église, en tant que résultant de la succession apostolique, n'avait jamais sanctionné l'hérésie. Or, le concile réuni à Ephèse était un concile général, et il a posé un acte canonique en réhabilitant Eutychès. Si l'histoire retient d'ordinaire de ce concile le « fait divers », dramatique, du « brigandage », Newman ne manque pas de voir dans cette décision de réhabiliter l'hérétique, prise *avant* l'entrée en force des moines fanatiques et la mort consécutive de saint Flavien, patriarche de Constantinople, l'assentiment cordial des Églises d'Orient :

> Le concile du brigandage, bien que tyrannisé par Dioscore dans l'affaire de saint Flavien, a certainement acquitté Eutychès et accepté sa doctrine canoniquement, et comme il apparaîtrait, cordialement[1174].

Eusèbe de Dorylée, l'accusateur d'Eutychès au concile local de Constantinople, lui avait demandé s'il confessait deux natures après l'incarnation et la consubstantialité selon la chair. Quand lecture fut faite de cet interrogatoire aux Pères d'Ephèse, ils s'exclamèrent : « Ecartez Eusèbe ; brûlez-le ; brûlez-le vivant ; coupez-le en deux ; ainsi qu'il a divisé, qu'il soit divisé » (p. 300). Newman insiste : « Le concile semble avoir été unanime, à l'exception des légats du pape, à restaurer Eutychès ; une décision plus complète peut difficilement être

---

[1172] *Dev.*, p. 297 [p. 301-302].

[1173] *Dev.*, p. 298 [p. 302]. Newman ajoute la remarque suivante, comme pour indiquer que le cas de Chalcédoine n'est pas une nouveauté de ce point de vue : « *It is remarkable that the Council of Ephesus, which laid down this rule, had itself sanctioned the* [*Theotocos*]*, an addition, greater perhaps than any before or since, to the letter of the primitive faith* » (*Dev.*, p. 298-299). Devenu catholique, il ajoutera une note au texte du *Prophetical Office* pour dire que déjà le concile de Nicée lui-même avait défini des points qui ne sont pas dans le credo : « *it added to the Creed under anathema, that our Lord was not made of created matter, that He had no beginning, that He was a Son from eternity, and that He was immutable* » (*Proph*, p. 233).

[1174] *Dev.* p. 300 [p. 304].

imaginée » (p. 300). Pour confirmer le caractère officiel de la décision, Newman souligne le caractère vraiment représentatif de ce concile :

> De plus, quand nous considérons les noms souscrits à la décision synodale, nous découvrons que l'erreur, ou la mécompréhension, ou la faiblesse, à laquelle cette grande offense doit être attribuée, ne fut pas un phénomène local, mais le péché unanime de chaque patriarcat et de chaque école de l'Est[1175].

Un peu plus loin encore, il conclut, comme pour souligner, discrètement mais sûrement, la contradiction entre cet événement et la position anglo-catholique, en particulier la thèse de Van Mildert :

> Telle fut la situation du christianisme oriental en l'an 449 ; une hérésie, faisant appel aux Pères, au credo, et, par-dessus tout, à l'Écriture, fut par un concile général, professant être œcuménique, reçue comme vraie en la personne de son promoteur. Si l'Orient pouvait déterminer une question de foi indépendamment de l'Ouest, certainement l'hérésie monophysite fût établie comme vérité apostolique en toutes ses provinces de la Macédoine à l'Egypte[1176].

S'il existe quelque chose comme l'autorité doctrinale de l'Église, la théorie anglo-catholique ne semble pas la représenter adéquatement, ni sous l'angle de l'indéfectibilité, ni dans l'adoption du canon de saint Vincent requérant le consensus des Pères pour la détermination de ce qui est apostolique, ni dans le refus de sanctionner sous anathème ce qui n'appartient pas au credo. Concernant ce dernier point en effet, Newman défendait l'idée de souscrire à des « articles de religion », mais il refusait de souscrire à des « articles de foi », nécessaires pour la communion ecclésiastique. Or, il est remarquable que, lors du concile de Chalcédoine, la raison pour laquelle les Orientaux refusent de définir la doctrine énoncée dans le tome de saint Léon, s'apparente à cette distinction. Ils la reconnaissent vraie, mais ne veulent pas la définir :

> Les officiers [impériaux] demandèrent s'ils recevaient le tome de saint Léon ; ils répondirent qu'ils y avaient souscrit, mais qu'ils ne voulaient pas introduire son contenu dans leur définition de foi. « Nous ne voulons pas d'autre définition », disaient-ils ; « rien ne manque en ceci »[1177].

Ce point ne passe pas inaperçu dans l'exposé que fait Newman. La conclusion, qui reprend distinctement chacun de ces éléments, laisse deviner le bouleversement intérieur qui a dû se produire chez Newman quand il en a pris conscience :

> Une formule que le credo ne contenait pas, à laquelle les Pères ne rendaient pas unanimement témoignage, et auxquels certains saints éminents s'étaient presque opposés en termes exprès, que tout l'Orient refusa comme symbole, non pas une fois, mais deux fois, patriarche après patriarche, métropolitain après métropolitain, d'abord par la bouche de plus de cent, ensuite par la bouche de plus de six cents de ses évêques, et rejetée pour la raison qu'elle est une addition au credo, fut imposée au concile, non pas en effet en tant qu'elle constitue une telle addition, cependant, d'un autre côté, non pas simplement pour y

---

[1175] *Dev.*, p. 300-301 [p. 305].
[1176] *Dev.*, p. 302 [p. 306].
[1177] *Dev.*, p. 306 [p. 310-311].

> souscrire, mais pour l'accepter comme définition de foi sous la sanction d'un anathème, imposée au concile par la décision du pape de l'époque, agissant par ses légats et soutenu par le pouvoir civil[1178].

En même temps que cette histoire semble pulvériser la *Via Media*, elle laisse entrevoir avec évidence, dans le récit qu'en fait Newman, le rôle reconnu par la chrétienté de l'époque au pape, l'évêque de Rome, et plaide de la sorte en faveur de la position doctrinale romaine. Alors que le supposé talon d'Achille de cette position était l'ajout au credo de doctrines considérées comme nécessaires au salut, et ceci sous la forme du « credo du pape Pie », voilà que « en souscrivant au tome de Léon », écrit Newman des Pères de Chalcédoine, « et en promulguant leur définition de foi, ils avaient ajouté ce qui pourrait être appelé, 'Le credo du pape Léon' »[1179].

2. Le témoignage rendu à l'autorité du pape

L'autorité du pape Léon à l'occasion du concile de Chalcédoine apparaît incontestable tant sur le plan doctrinal que sur le plan disciplinaire. Dans son récit, Newman ne manque pas de l'illustrer par une constellation de faits. Voyons d'abord l'autorité doctrinale. Plusieurs témoignages ont été rendus à cette autorité à l'occasion de la querelle monophysite[1180]. Après avoir écouté, puis discuté le tome de Léon, les Pères de Chalcédoine s'exclament : « C'est la foi des Pères ; c'est la foi des Apôtres : nous croyons tous ainsi ; les orthodoxes croient de la sorte ; anathème à celui qui ne croit pas ainsi. Pierre a parlé de la sorte par Léon ; les Apôtres nous ont enseignés de la sorte »[1181]. Le concile adressa une lettre à saint Léon, dans laquelle les Pères le reconnaissaient « constitué interprète de la voix du bienheureux Pierre »[1182], faisant « allusion », ajoute Newman, « à la confession de saint Pierre en Matthieu 16 », le texte dont l'interprétation, dans le *Prophetical Office*, symbolisait la différence entre la position romaine et la position anglicane.

Ce qui semble frapper davantage encore Newman, c'est l'autorité avec laquelle saint Léon parvient à faire *imposer sa volonté*. Non seulement sa doctrine est reconnue comme vraie, mais les Pères finissent par lui accorder ce qui leur paraissait inadmissible et contre quoi ils

---

[1178] *Dev.*, p. 307 [p. 312].
[1179] *Dev.*, p. 308 [p. 313].
[1180] Newman cite quatre témoignages : Saint Pierre Chrysologue à Eutychès au début de la controverse : « Je t'exhorte, mon vénérable frère, à te soumettre en tout à ce qui a été écrit par le bienheureux pape de Rome ; car saint Pierre, qui vit et préside en son propre siège, donne la vraie foi à ceux qui la cherchent » (*Dev.*, p. 302). Après le brigandage d'Ephèse, Théodoret écrit à un légat du pape que le siège de Rome possède la présidence sur toutes les Églises « parce qu'il est resté indemne de la communion de la souillure hérétique, et aucune personne de sentiments hétérodoxes n'y a siégé, mais il a préservé sans tache la grâce apostolique » (*Dev.*, p. 302-303). Valentinien requiert de l'empereur d'Orient que « l'évêque de Rome, à qui l'Antiquité assigna le sacerdoce sur tous puisse avoir occasion et opportunité de juger concernant la foi et les prêtres », tandis que Léon lui-même déclare sa confiance qu'il possède « autorité afin de défendre la vérité pour la paix de l'Église » (*Dev.*, p. 303).
[1181] *Dev.*, p. 304 [p. 309].
[1182] *Dev.*, p. 306 [p. 311].

s'opposèrent tout au long, faire de la doctrine de Léon un article de foi. Face aux vives contestations des Pères, il a suffi, si l'on ose dire, aux officiers impériaux d'obliger les Pères conciliaires à choisir entre le patriarche d'Alexandrie et celui de Rome :

> Les officiers impériaux firent des remontrances : « Dioscore a dit 'à partir de deux natures' ; Léon dit : 'deux natures' : qui voulez-vous suivre, Léon ou Dioscore ? » Comme ils répondaient « Léon », ils continuèrent, « Bien donc, ajoutez à la définition, selon le jugement de notre très saint Léon ». Il ne fallait rien dire de plus[1183].

L'autorité indiscutée de Léon en matière disciplinaire avait déjà été signalée à travers plusieurs faits. Chaque petit paragraphe est un témoignage supplémentaire de l'autorité considérable de Léon, à travers ses légats, sur les 630 Pères rassemblés. Par exemple, les légats font déposer Dioscore pour avoir « présumé tenir un concile sans l'autorité du siège apostolique, ce qui n'avait jamais été fait et n'était pas légitime », mesure qui leur fut « immédiatement accordée »[1184] ; Théodoret, déposé lors du brigandage d'Ephèse, fut au contraire admis, en particulier parce que « le très saint archevêque Léon l'a restauré dans la fonction épiscopale »[1185], et Dioscore fut condamné pour n'avoir pas fait lire le tome de Léon à Ephèse. Or, « Dioscore admit non seulement le fait, mais sa pertinence ; mais fit valoir comme excuse qu'il avait ordonné deux fois en vain qu'il soit lu » (p. 304). Sa condamnation fut écrite par les légats romains en des termes frappants, quand on se souvient, encore une fois, du sens divergent selon lequel anglicans et catholiques romains interprétaient la réponse du Christ à la confession de Pierre :

> Le très saint archevêque de Rome, Léon, par nous et ce présent concile, avec l'Apôtre saint Pierre, qui est le rocher et le fondement de l'Église catholique et de la foi orthodoxe, le prive de la dignité épiscopale et de tout ministère sacerdotal[1186].

Newman à la suite de sa tradition théologique, reconnaît que la mesure de Chalcédoine était nécessaire pour la préservation de la vraie foi. Il fait l'éloge des légats en des termes qui rappellent ceux adressés, dans *Les Ariens du quatrième siècle*, aux rares défenseurs de l'*Homoousion* :

> Ces latins à la vue claire et à l'esprit décidé comprenaient tout à fait bien quelle était, et elle seule, la véritable expression de la doctrine orthodoxe sous la circonstance critique de l'hérésie présente[1187].

Il affirme qu'il faut croire que la définition de Chalcédoine est la « vérité apostolique délivrée une fois pour toutes aux saints », en vertu de la promesse faite à l'Église, « par foi en cette providence directrice qui est étendue par une promesse spéciale aux actes de l'Église », et de

[1183] *Dev.*, p. 306 [p. 311].
[1184] *Dev.*, p. 303 [p. 308].
[1185] *Dev.*, p. 304 [p. 308].
[1186] *Dev.*, p. 304-305 [p. 309].
[1187] *Dev.*, p. 305 [p. 310].

surcroît, parce qu'elle s'accorde simplement à la foi de tous les Pères, ce qui sera « évident pour l'étudiant en théologie à mesure qu'il devient familier de leurs ouvrages »[1188].

De ces divers témoignages, extraits de l'*Essai* sur le développement, qu'il nous suffise ici de garder l'impression générale que Newman a dû en retirer, à savoir que ces faits de l'histoire *semblent* réduire à néant la « clef » historique de la *Via Media*. N'oublions pas que Newman a constaté, dans l'œuvre de Palmer, une « clef » alternative à la théorie anglaise. Nous devons maintenant examiner si, dans les œuvres ultérieures, il va lui-même l'utiliser. Pour l'heure, il se propose de faire face au second choc, celui provenant de l'attitude de saint Augustin dans la querelle donatiste[1189]. Ce choc en effet a été ressenti par d'autres disciples du mouvement, et Newman se doit d'y répondre.

V. Catholicity of the English Church (janvier 1840)

1. La vision anglicane de l'Église

En janvier 1840, Newman fait une recension, pour le *British Critic*, sous le titre *Catholicity of the English Church*, d'un ouvrage de Perceval sur la succession apostolique et les ordres anglais[1190]. Il y discute systématiquement la théorie classique de la *Via Media*, non plus sous l'angle de la doctrine, mais de la nature de l'Église comme telle. Cette théorie défend la complétude essentielle de chaque portion d'Église, indépendamment des autres. Il dit, par exemple :

> La vision anglicane de l'Église, donc, a toujours été que ses portions séparées ne doivent pas être unies les unes aux autres, pour leur complétude essentielle, sauf par le lien de descendance à partir d'une seule origine (p. 18).

Un peu plus loin, il précise en quoi consiste l'unité essentielle de ces « portions » :

> Chaque diocèse est une Église parfaite indépendante, suffisante par elle-même ; et la communion des chrétiens les uns avec les autres, et l'unité entre eux tous, résident, non pas dans la compréhension mutuelle, dans les relations, et dans l'association, non pas dans ce qu'ils font en commun, mais dans ce qu'ils sont et ce qu'ils ont en commun, dans leur possession de la succession, leur forme épiscopale, leur foi apostolique, et l'usage des sacrements (p. 20).

[1188] *Dev.* p. 307 [312]. On pourrait avoir l'impression que la foi de Chalcédoine satisfait au test du canon de Vincent de Lérins, et que c'est même « évident ». Il reste que ce n'était pas évident pour l'Orient au concile général d'Ephèse. En outre, Newman ne dit pas qu'elle se déduit de la foi des Pères antérieurs, mais : « *it is in simple accordance with the faith of St. Athanasius, St. Gregory Nazianzen, and all the other Fathers* » (*id.*).

[1189] Notons quel a pu être l'effet *conjugué* des deux chocs. Si Newman n'avait eu que le choc de la querelle donatiste, il aurait sans doute pu retomber sur la thèse de Palmer, requérant le jugement de la majorité de l'Église, et contester la thèse romaine. Mais la thèse augustinienne, qui semble corroborer la position de Palmer à l'encontre de la Rome moderne : *securus judicat orbis terrarum*, quand elle est appliquée à la mesure ultérieure de Chalcédoine, semble investir l'évêque de Rome du pouvoir de discernement appartenant à l'*orbis terrarum*.

[1190] Le texte de cette recension forme, dans l'édition standard, le dixième des *Essays Critical and Historical*, (*E.C.H.* II, p. 1-73), sous le titre « *Catholicity of the Anglican Church* ».

A l'appui de ces affirmations, Newman cite plusieurs autorités du dix-septième siècle : Stillingfleet, Barrow, Dodwell et Hickes. Ces deux derniers justifient la complétude ecclésiale de chaque évêché d'après les considératons suivantes, résumées par Newman :

> De même qu'il y a un seul Evêque invisible au ciel, ainsi il n'y a qu'un évêque sur terre ; et la multitude des évêques ne sont pas reconnus dans le système évangélique *en tant que* nombreux, ou comme si (considérés *en tant que* représentants de l'Evêque invisible) ils étaient *capables* de relations mutuelles les uns avec les autres, mais comme étant tous et chacun des ombres et des organes d'une seule et même réalité divine (p. 23).

Dodwell, en particulier, a largement commenté les textes de saint Ignace et de saint Cyprien à ce sujet. Dans ses épîtres, saint Ignace magnifie en effet le rôle de l'évêque. En cela, il ne fait que confirmer un enseignement qui peut se déduire de l'Écriture, à savoir que l'évêque est le représentant du Christ. Newman explique, d'une manière qui rappelle le Pseudo-Denys :

> Dès que nous comprenons qu'il y a une correspondance entre les hiérarchies céleste et ecclésiastique, des mots qui à première vue semblent extravagants, ont leur sens légitime et suffisant ; et encore plus quand l'on considère que le péché spécial contre lequel [Ignace] met ses frères en garde est le schisme, car si l'évêque est le représentant du Christ, on montre que l'effet résultant de la séparation de l'évêque est ainsi, tout simplement, une séparation du Christ (p. 28).

Quant aux textes de saint Cyprien sur l'unité de l'Église, la question est de savoir « si *l'*Église dont il est question, en laquelle se trouve le salut, est l'Église particulière et locale n'importe où, (ou encore, l'Église abstraite dont la locale est sa réalisation sous l'évêque), ou si c'est la communion étendue, littérale et réelle, de tous les chrétiens partout, vue comme un seul corps sous la suprématie du Pape » (p. 29). Et Dodwell développe une longue argumentation favorable à la première branche de cette alternative.

Il résulte de la vision anglicane de l'Église que le schisme réside dans la séparation de l'évêque et l'érection d'une Église locale rivale :

> Introduire une Église dans le cœur d'une autre, ou ériger autel contre autel, est le schisme, au sens ecclésiastique du terme, et c'est perdre les dons de l'Evangile : car cela frappe le principe de l'unité et atteint la vie de l'Église (p. 23).

On comprend dès lors rétrospectivement en quel sens Newman pouvait, dans *Les Ariens*, considérer les donatistes d'Afrique, les mélétiens d'Egypte et les novatiens de Rome comme des schismatiques. Par contre, l'Église d'Angleterre, malgré son absorption par l'État, n'est pas en état de schisme, d'après cette théorie de l'essence de l'Église :

> Si (…) son essence consiste dans sa descendance des Apôtres, une telle absorption, ou une telle suspension d'intercommunion[1191] avec les autres branches, en tant que conséquence de cette absorption, peut être opportune ou malavisée, légitime ou coupable, mais elle ne touche pas la vie de l'Église, ou ne compromet pas la condition (*tenure*) de ses privilèges (p. 20).

[1191] Le concept d'intercommunion, qui va prendre de plus en plus d'importance dans sa pensée, n'est pas défini par Newman. Il indique l'idée de relations mutuelles, de communion active entre branches de l'Église, notamment par l'échange de lettres de paix.

De même, alors que les donatistes, puisqu'ils s'opposaient aux évêques en place, étaient coupables de schisme, les évêques de l'Église d'Angleterre ne s'opposent à personne en Angleterre, et ne sont donc pas en état de schisme :

> De l'autre côté, bien que nous tenions, en effet, qu'on ne peut ériger légitimement autel contre autel, cependant nos évêques et ceux de France, les nôtres et ceux d'Allemagne, les nôtres et les Romains, peuvent toujours être les uns et les autres sans schisme (p. 49).

Les Romanistes, en effet, ne réclament pas les sièges anglicans[1192].

2. Mise en question de la théorie anglaise

Cette théorie anglaise de l'unité de l'Église, que nous avions déjà repérée dans les ouvrages précédents, est présentée ici pour la première fois de façon explicite et fondamentale, au moment même où elle semble faire question pour Newman. La recension de l'ouvrage de Perceval n'est en réalité que l'occasion d'une discussion d'ecclésiologies rivales et plus ou moins probables. D'après ce qui précède, l'Église d'Angleterre est l'Église catholique en Angleterre, pour autant qu'elle possède la succession apostolique. Ceci explique que, dans le dernier chapitre du *Prophetical Office*, Newman, supposant vraie la thèse anglaise, ou du moins se tenant à l'intérieur du système de la *Via Media*, déclarait : « La question est *simplement* de savoir si Parker fut formellement consacré par ceux qui avaient le pouvoir de consacrer » (p. 345 ; nous soulignons). L'ouvrage de Perceval traite de cette question, avec beaucoup de documents à l'appui. Après en avoir résumé l'objet, Newman conclut : « Nous avons confiance et nous croyons que la question des ordres anglais est maintenant réglée une fois pour toutes » (p. 2). Il ajoute cependant :

> Mais bien que nous ayons gagné ce point, il ne s'ensuit pas que nous ayons rejeté l'ennemi hors du champ et mis un terme à la guerre. Il y a un autre poste, important et difficile, que le parti romain n'a pas encore abandonné, et duquel nous devons le déloger. M. Perceval y fait à peine allusion, et sa ligne de pensée ne le rencontre pas. Que nos ordres soient bons en eux-mêmes est indiscutable ; mais pourtant ils peuvent être donnés et poursuivis *dans le schisme* ; notre Église peut être une branche, véritable, mais schismatique, de l'Église catholique, aussi légitimement qu'elle descende des Apôtres. Il se peut qu'il y ait actuellement un empêchement à ses ordonnances (*a bar upon her ordinances*), sacrements aussi bien qu'ordres, qui les prive de la grâce, comme un fils peut être réellement un fils, bien que déshérité, ou un homme évanoui ou dément est toujours un homme, bien qu'incapable d'utiliser ses fonctions (p. 3).

Et, sans plus aucune référence à l'ouvrage de Perceval, le reste de la recension est consacré à cette problématique[1193]. Manifestement, la question n'est plus « simplement » celle de la validité des ordinations anglicanes. Il faut sérieusement rencontrer l'accusation romaine selon laquelle l'Église d'Angleterre est en état de schisme, et par conséquent il est nécessaire de discuter le sujet de la nature de l'Église, sans plus supposer acquise la vision anglicane,

---

[1192] « *They have given us possession; we have it in the open face of day without rival interference from them* » (*E.C.H.* II, p. 48).

[1193] C'est-à-dire, dans l'édition standard, les pages 3 à 73 ! La recension est en réalité un petit traité.

d'après laquelle cette nouvelle question n'a pas lieu. Or, Newman exprime le sentiment d'être de ce point de vue dans une situation ecclésiologique inédite, le sentiment d'être confronté à une question qui ne se posait pas de la même manière aux Pères de l'Église, et que les théologiens anglicans n'ont jusqu'ici pas traitée assez profondément. Concernant les Pères, il dira plus loin :

> Nous sommes forcés de faire ce que les opposants aux ariens débauchés ou aux donatistes fanatiques n'avaient nul besoin de faire : examiner l'essence de l'Église, et l'idée élémentaire de l'unité, en vue de vérifier quel est notre devoir, dans certaines circonstances pénibles en lesquelles nous nous trouvons (p. 34).

Quant aux théologiens classiques de l'Église d'Angleterre, il estime qu'ils n'ont pas suffisamment discuté la position romaine sur cette question de l'unité et du schisme :

> Nos écrivains, de l'autre côté, ne l'ont pas discutée avec l'exactitude et la plénitude qu'elle requiert des mains de ceux qui déclarent se rendre aux opinions des Pères. Nous ne sommes pas oublieux de ce que nos savants champions ont fait il y a longtemps ; mais chaque époque a sa propre particularité, son propre mode de dire les choses, ses propres exigences ; et ne peut pas utiliser les efforts de controverse d'une époque précédente, ou du moins elle ne peut s'en contenter (p. 3-4).

3. L'Église et l'État

D'où provient cette apparente remise en question de ce que, pour la commodité, nous appellerons l'ecclésiologie de la *Via Media* ? La discussion elle-même révèle certains points qui ont pu faire difficulté à Newman. La première difficulté apparente est le corollaire de cette théorie concernant le rapport de l'Église à l'État. On a vu ci-dessus que l'absorption de l'Église dans l'État n'est, dans la vision anglicane, nullement préjudiciable à sa nature. Newman explique, en effet, au sujet de ses « portions séparées » :

> La succession apostolique est nécessaire pour qu'elles aient un titre à la descendance ; mais ceci étant assuré, chaque branche est tenue de se conformer au pays, et de former des alliances avec les institutions en lesquelles elle se trouve, assez indépendamment de tout le reste. Chaque Église est indépendante de tout le reste, sauf en effet dans la mesure où le pouvoir civil unit, les unes aux autres, un certain nombre d'entre elles (p. 18).

Newman mentionne ensuite certaines « extravagances » qui se sont produites dans l'histoire d'Angleterre, illustrant de quoi est susceptible la théorie anglaise, montrant « ce qu'elle admettra, sans outrepasser sa notion de ce en quoi consiste une Église » (p. 20). Il fait en particulier allusion au fait, tellement contraire à la visée du mouvement d'Oxford, que toute la juridiction puisse appartenir au gouverneur civil : « L'ordination est la prérogative de l'évêque ; mais tout le reste à part l'ordination vient du roi » (p. 19). Même si ce corollaire n'est pas nécessairement impliqué par l'ecclésiologie anglaise, le fait qu'il en découle si facilement semble être pour lui une difficulté réelle. Lui-même ressent un malaise à l'idée que

le gouverneur civil possède la juridiction ecclésiastique[1194]. On en trouve un témoignage à la fin de l'article. Après avoir déploré les superstitions, l'esprit d'intrigue, et les alliances de Rome avec les ennemis de la religion en Angleterre, il manifeste pourtant la conscience d'un devoir d'unité ecclésiale supérieur à celui de la soumission au pouvoir civil :

> Jusqu'à ce que [Rome] cesse d'être ce qu'elle est pratiquement, une union est impossible entre elle et l'Angleterre ; mais si elle se réforme (et qui aura la présomption de dire qu'une partie si large de la chrétienté ne le pourra jamais ?), alors ce sera le devoir de notre Église de se joindre aussitôt à la communion des Églises continentales, *quoi que les politiciens de chez nous puissent en dire, et quelles que soient les mesures que le pouvoir civil puisse prendre en conséquence* (p. 72, nous soulignons).

4. Une théorie peu défendue

La deuxième difficulté de la théorie anglaise est son manque de défenseurs sérieux. Très peu de théologiens anglais ont défendu scientifiquement la théorie, pourtant communément reçue, de l'indépendance essentielle des diocèses, tandis que l'idée que l'Église catholique suppose, entre les Églises, une unité supérieure à la seule descendance apostolique, est défendue de manière plus étendue, et avec de sérieux arguments. Par exemple, la thèse de Palmer, argumentée systématiquement, consistait, on l'a vu, à nier que la communion soit réellement suspendue entre les diverses branches, puisque, estimait-il, il ne s'était pas produit d'excommunications formelles entre elles. Cette précision supposait que la communion entre les branches *est* nécessaire pour la catholicité de l'Église, et qu'une branche formellement excommuniée par l'ensemble *serait* exclue du corps catholique, *quand bien même elle posséderait la succession*. Palmer, un des seuls anglicans à présenter une théorie générale de l'Église, n'adopte pas la *Via Media*. Or, Palmer n'est pas le seul à s'écarter de cette théorie.

[1194] On trouve, dans une recension d'un ouvrage sur l'Église anglo-américaine, parue trois mois auparavant, en octobre 1839, ce passage très suggestif de son sentiment à l'égard de la soumission de l'Église d'Angleterre à l'État en même temps qu'il suggère son désir de catholicité. Il y compare l'isolement de cette Église à la solitude d'Adam au Paradis : « *and so upon this our poor Church of England, which is* not *in Paradise, this evil has fallen, in spite of 'princes and other children of men,' that she has been solitary. She has been among strangers; statesmen, lawyers, and soldiers frisked and prowled around; creatures wild or tame have held a parliament over her, but still she has wanted some one to converse with, to repose on, to consult, to love. The State indeed, to judge by its acts, has thought it unreasonable in her, that she could not find in a lion and a unicorn a sufficient object for her affections. It has set her to keep order in the land, to restrain enthusiasm, and to rival and so discountenance 'Popery;' and if she murmured, if she desired to place bishops in the colonies, or to take any other measure which tended to Catholicity, it has used expostulation and upbraiding. 'Am I not,' it has seemed to whisper, 'am I not your own parliament? pour your griefs into my bosom. Have I not established you by law? Am not I your guide, philosopher, and friend? I am ready to meet all your desires. I will decide any theological point for you, or absolve vows and oaths for you, as easily as I send soldiers to collect your tithes.' And if this did not succeed, then in a gruffer tone, 'Are not you my own Church? Have I not paid for you? Have I not cut you off from Christendom to have you all to myself? Is not this the very alliance, that you should take wages and do service? and where will you find service so light and wages so high?'* » (*E.C.H.* I, p. 311-312). La question terrible : « *Have I not cut you off from Christendom to have you all to myself?* », dans le contexte de l'article tout récent de Wiseman sur le donatisme, n'est pas anodine. Elle consiste dans une reconnaissance du *fait* de cet isolement, ainsi que de sa cause : l'État.

5. La position romaine

La grande rivale de l'Église d'Angleterre sur ce point est bien sûr l'Église de Rome. Celle-ci, disait Newman dans le *Prophetical Office*, appelle « Église » les seules branches en communion avec elle-même. L'idée de relations mutuelles, et même organisationnelles, entre les parties de la chrétienté, est-elle impliquée dans cette définition ? Newman, dans le passage qui suit, attribue cette idée à la position romaine, en indiquant la portée dramatique qui semblerait en découler pour l'Église d'Angleterre :

> L'Église était destinée à être un seul Royaume ou un seul État (*polity*) dans tous les pays : telle est sa marque ou sa note. Or, *il y a* un corps correspondant principalement à cette description, la communion de Rome, descendant linéairement de l'Église ancienne, et en possession de son territoire. S'il y a aujourd'hui une Église, semblable en nature et en fonction à l'Église ancienne, et semblable à son image dans la prophétie, la communion romaine, insistera-t-on, et nulle autre que la romaine, est celle-là. S'il y a des Notes de l'Église aujourd'hui, telles qu'elles sont données dans la prophétie et ont été accomplies dans l'Antiquité, elle les a. Si le schisme est séparation du corps des chrétiens, nous sommes schismatiques. Si le schisme est aujourd'hui ce que le schisme était auparavant, nous sommes excommuniés de la grâce de l'Evangile (p. 9).

Ce qui est frappant dans ce passage, en vertu de la règle conjointe de l'Écriture et de la Tradition, c'est la référence, et à la prophétie scripturaire, et à l'Antiquité catholique. Si, comme il l'a défendu dans le *Prophetical Office*, la foi particulière de l'Église de Rome ne peut se réclamer de l'Antiquité, par contre, sa forme ecclésiale, si l'on peut dire, étant donné sa cohésion et son extension, ressemble davantage à celle de l'Antiquité que celle de l'Angleterre.

6. La théorie de saint Augustin

Et il ne s'agit pas là seulement d'un *fait* ; cette forme était, du moins pour saint Augustin, un *argument* utilisé contre les donatistes. Il est « certain », déclare Newman, qu'Augustin « explique saint Cyprien différemment que Dodwell ». Et d'ajouter :

> Le fameux passage du *De Unitate* de saint Cyprien : « Enlève le rayon de la substance du soleil, l'unité n'admettra pas cette division de la lumière ; brise la branche de l'arbre, elle ne fleurira pas quand elle sera cassée ; retranche le canal de la source, le canal s'assèchera », passage que Dodwell applique seulement à l'unité épiscopale et diocésaine, Augustin l'interprète sans hésiter du corps de l'Église universelle (…). Et il semble que c'est chez lui une idée fixe que l'Église universelle a raison dans une querelle avec une Église particulière, que l'Église universelle est celle qui est diffuse à travers tous les pays, et que « diffuse », terme expressif, inclut l'idée de communion active, en tant qu'analogue à la vie ou au sang dans le corps animal (p. 35).

Newman n'évacue pas l'autorité d'Augustin en vertu de celle de Dodwell, un des rares défenseurs sérieux de la théorie anglaise. Il ne s'agit pas d'une opinion particulière et périphérique chez Augustin, mais d'une « idée fixe ». De plus, la position d'Augustin repose,

en effet, sur l'accomplissement des prophéties[1195]. L'Antiquité et l'Écriture semblent conjointement contredire l'ecclésiologie anglicane.

7. Avantages de la clef romaine

A ce propos, rappelons, encore une fois, comme la discussion de l'ouvrage de Palmer sur l'Église l'a montré, que Newman est à la recherche d'une clef de l'histoire de l'Église. Il s'agit pour lui de trouver la solution de l'énigme relative à l'accomplissement, dans les faits de l'histoire, des prophéties de l'Écriture sur l'Église. En particulier, la difficulté est celle qui résulte du conflit apparent entre deux promesses scripturaires : l'unité catholique de l'Église et l'intégrité de sa foi apostolique. Comment tenir que l'Église est, et a toujours été, d'une part, « une et catholique », et, d'autre part, « orthodoxe », ou « apostolique », dans sa foi ? Jusqu'ici, Newman navigue entre des théories plus ou moins probables à ce sujet. Se tenant sur le terrain de la *Via Media*, celle des fondamentaux et des branches, il a attaqué la théorie romaine, mais sans la démontrer intenable ; il a ensuite rencontré la thèse de Palmer, dont il a montré certaines faiblesses, ainsi que les difficultés dans la polémique avec Rome, mais qu'il n'a pas davantage réfutée de manière décisive. Or, il confesse maintenant que la clef romaine a plusieurs avantages apparents vis-à-vis de l'anglaise[1196]. D'abord, elle est plus accessible au commun des mortels, caractéristique à laquelle Newman, nous l'avons vu, était sensible : « Il est très évident pour le monde entier que l'Église anglaise est séparée du reste de la chrétienté[1197] ; il n'est pas évident, sauf pour un très petit nombre, que la foi de Rome est une addition à la primitive » (p. 10-11). De plus, dans le même mouvement, Newman constate que le système romain semble mieux capable que le système anglais de résoudre l'énigme ecclésiologique globale. La controverse entre Rome et l'Angleterre conduit en effet à l'alternative suivante, qui ressemble à un dilemme : « Il ne semble y avoir que l'alternative de dire, d'un côté, que l'Église catholique peut se tromper ; de l'autre, que la foi de toujours peut être remodelée » (p. 10). La première hypothèse découle de la théorie anglicane puisqu'elle reconnaît l'Église de Rome comme une Église (une branche), et donc comme bénéficiant des

---

[1195] Newman le laisse entendre incidemment un peu plus loin, suggérant par la même occasion que cette vision n'est pas propre à Augustin, mais est commune aux Pères : « *Now, first, the one Church was in the days of the Fathers, in matter of fact, in a state of perfect intercommunion; it is not then at all wonderful, rather it could not be otherwise,* especially as such a state was a fulfilment of Divine prophecy*, that they should appeal to that fact as a mark of its divine origin. It was a mark of the true Church* » (*E.C.H.* II, p. 39, nous soulignons).

[1196] On peut se demander pourquoi Newman fait état de ces concessions à la position romaine, qui peuvent paraître dangereuses. La réponse se trouve sans doute dans le fait que, comme on l'a déjà dit, les disciples du mouvement ont été sérieusement alertés par l'attaque de Wiseman, et que, dès lors, la seule manière de les tranquiliser est d'offrir une réponse qui concède au maximum ce que l'adversaire peut faire valoir pour sa propre position. Dans le cas contraire, le doute subsisterait de savoir s'il y a une réponse à ces arguments.

[1197] Il peut y avoir ici implicitement un grain d'ironie par rapport à la position de Palmer, qui invoquait la nécessité que l'argument ecclésiologique soit accessible à tous, non pas pour établir la séparation entre Rome et l'Angleterre, mais pour établir le contraire, en faisant valoir que, puisqu'il est trop difficile au commun des mortels de *prouver* qu'il y ait eu séparation, il est inconcevable que cette séparation ait eu lieu. Newman indique du moins qu'il diffère de Palmer sur ce point, même si, plus loin, il fera valoir incidemment le fait que Rome n'a jamais formellement placé l'Angleterre en état de schisme.

promesses adressées à l'Église catholique, tout en affirmant pourtant qu'elle se trompe (c'est la difficulté anglicane[1198]) ; la seconde hypothèse découle de la position romaine puisqu'elle affirme comme étant de foi des propositions que l'Antiquité ne tenait pas (c'est la difficulté romaine). Or, ces deux difficultés ne sont pas sur le même plan. Le système romain rend raison de sa propre difficulté, au contraire du système anglican :

> Cela demeure une difficulté de savoir comment le grand corps des chrétiens a pu se tromper, même en concédant notre supposition qu'ils se sont trompés ; ce n'est pas une difficulté que le grand corps ait ajouté à la foi, lorsque nous concédons leur supposition qu'ils en ont le pouvoir (p. 12).

La *Via Media* supposait que « la foi de Rome est une addition à la primitive ». Comment Newman regarde-t-il dès lors ces « suppositions » de part et d'autre relativement à la doctrine ?

8. Concessions à l'idée d'un pouvoir ecclésial de développer la foi

Le « pouvoir » dont il s'agit à la fin de la dernière citation est celui « que, soutiennent-ils, possède le grand corps chrétien, dans les questions de foi, de développer la foi » (p. 11). Ce point est une difficulté supplémentaire pour la position anglaise, car Newman l'estime désormais plausible jusqu'à un certain point. Il avait constaté cette opinion à l'œuvre dans le système de Palmer, et tout en confessant qu'il s'agissait là d'un gage à la théorie romaine, il ne la réfutait pas. La querelle monophysite a montré l'autorité de saint Léon pour faire admettre un article de foi absent de la lettre du credo.

Newman n'a pas l'ambition de résoudre ici la difficulté romaine. Il est cependant évident que, dans la mesure où il cherche les arguments respectifs des diverses théories, il doit se poser la question de savoir s'il n'y a pas un argument décisif à l'encontre de l'hypothèse du développement[1199]. Or, plutôt que de la réfuter, lui-même fait deux concessions distinctes à cette théorie. Combinées, elles *pourraient* se révéler importantes. La première concession concerne l'apparence extérieure, ou politique, de l'Église. De ce point de vue, Newman admet que le christianisme était destiné à se développer :

[1198] Newman est conscient que la reconnaissance de l'Église de Rome comme Église rend difficile la position anglaise, étant donné les promesses faites à l'Église dans l'Écriture : « *If indeed we considered that the Pope was Antichrist, and had denied the foundation of the faith, then indeed our keeping aloof would justify itself. If Rome is apostate, she has no longer claims on us as a Church; but* while she is allowed to be a Church, she has claims*. In this point of view it is, that the ultra-Protestant theory, which ignores or denies* the Scripture promises made to the Church*, becomes thereby much simpler than our own* » (*E.C.H.* II, p. 16-17 ; nous soulignons).

[1199] C'est une question de savoir comment Newman peut attribuer la thèse du développement à la position romaine, alors que dans le *Prophetical Office* lui-même ne prêtait pas cette idée aux Romanistes et que, dans son essai sur le développement, il donnera l'impression d'être un pionnier. Il est probable que dans la controverse, il ait constaté que les théologiens romains sont amenés à confesser de façon générale un pouvoir de développement, tandis qu'il sera l'un des premiers à en faire la théorie, et à en faire une application aux doctrines particulières de Rome.

> [Les défenseurs de l'Église de Rome] concéderont peut-être que la papauté est un développement ; mais, demandent-ils, pourquoi cela ne devrait-il pas être prévu [*intended*] ? pourquoi ne devrait-il pas être prévu que, l'Église et sa foi restant sauves [*saving the Church and her faith*], sa constitution interne doive se déterminer en une monarchie, de même que, dans les conseils de la Sagesse divine, il a pu avoir été prévu que l'État [*polity*] mosaïque s'achève dans une dynastie de rois ? Et combien il est infondé et grincheux, disent-ils, d'imputer faute à l'Église catholique romaine d'après ces griefs, comme si elle s'était séparée de l'Antiquité et avait abandonné sa commission ! *Nous pensons qu'il y a beaucoup de force dans cette vue ; elle semble nous réconcilier à beaucoup de choses qu'autrement il est difficile de comprendre dans l'histoire de la religion* ; seulement nous proposerions de la pousser un petit peu plus loin. Pourquoi ne devrait-il pas être dans l'intention de la providence divine, de même que, d'un côté, de toujours reconnaître son Église quand elle se contracte en une monarchie, ainsi aussi, de ne pas l'abandonner quand elle est relâchée et dissoute à nouveau en un certain nombre de fragments aristocratiques ? (p. 44 ; nous soulignons)

Les phrases soulignées dans cette citation indiquent assez la plausibilité de cette hypothèse à ses yeux. La fin de la citation indique, quant à elle, que cette hypothèse d'un développement de « constitution interne » de l'Église pourrait, de surcroît, être requise par la position anglaise. Si, en effet, l'Angleterre, qui est en situation d'aliénation de fait par rapport au reste de la chrétienté, fait toujours partie de l'Église catholique, alors que le critère, ou la note, de cette appartenance était, au quatrième siècle, l'intercommunion active, il *faut* supposer que des changements de structure ecclésiale sont légitimes. Newman semble obligé, dès lors, d'admettre plausible la légitimité du développement politique de la papauté pour pouvoir justifier l'idée ultérieure que la séparation ne soit pas un obstacle à la catholicité d'une branche[1200].

Il ne s'agit pas là à proprement parler du « pouvoir de développer la foi », dont il a été question plus haut. Newman précise en effet : « l'Église et sa foi restant sauves ». Sur ce plan, cependant, il accepte l'objection romaine que « nos doctrines aussi, comme celles de la Trinité et de l'Incarnation, sont des développements », à quoi il répond que ces points appartenaient à la doctrine tenue et transmise par les Apôtres :

> Mais nous disons qu'ils *tenaient* la doctrine athanasienne ; ils tenaient ces développements qui par la suite furent incorporés dans le système ecclésial. Il n'y a pas de paradoxe à soutenir de n'importe quel individu du temps des Apôtres qu'il les tenait ; car des hérésies s'élevèrent tandis qu'ils étaient sur terre, bien suffisantes pour les amener à tenir et à transmettre à l'Église des vues aussi explicites et formelles que celles qui furent par la suite reconnues et adoptées dans les conciles et fixées dans les credo (p. 14-15).

Ici, le critère d'un développement doctrinal authentique semble être que les Apôtres en avaient eux-mêmes conscience, qu'eux-mêmes « tenaient » la doctrine ultérieurement définie. La difficulté doctrinale romaine semble être celle-là dorénavant : « L'Église, selon les Romanistes, sait-elle maintenant plus que n'en savaient les Apôtres ? » (p. 12). Et il donne

[1200] Ceci ne veut pas dire que Newman ne reconnaissait pas auparavant la légitimité de la forme médiévale de la papauté. Les sermons de 1835 intitulés *The Kingdom of the Saints*, l'attestent, ainsi qu'on le verra plus loin.

une série d'exemples qu'il serait, d'après ce critère, absurde de considérer comme des développements de la foi apostolique :

> Le Romaniste veut-il nous dire, par exemple, que saint Paul Apôtre, quand il était dans les dangers des voleurs ou les dangers de la mer, présentait ses adresses à sainte Marie, et lui vouait quelque mémorial, pour qu'il lui soit agréable de « *deprecari pro illo filium Dei* » ? A-t-il l'intention de dire que le même Apôtre, durant la période de sa vie où il n'était pas encore « parfait » et n'était pas « arrivé », avait coutume de prier pour que les mérites de saint Jean Baptiste lui soient imputés ? Tenait-il ou ne tenait-il pas que saint Pierre pouvait accorder des indulgences pour abréger les souffrances prévisibles des Corinthiens au purgatoire ? (p. 13)

Pourtant, Newman admet aussi qu'il y a *certains* points de doctrine qu'il ne faut pas s'attendre à trouver tenus par les Apôtres :

> Ils ne pouvaient pas déterminer si les conciles généraux pourraient ou non être tenus sans le consentement de princes, ou déterminer l'autorité de la Vulgate avant qu'elle ne soit écrite, ou enjoindre le baptême des enfants avant que les chrétiens n'aient des enfants, ou décider de la valeur du baptême hérétique avant qu'il n'y ait des hérétiques, et avant que ces hérétiques ne soient baptisés. Mais il y a cependant des limites à ces concessions (p. 14).

La question semble alors de déterminer un critère objectif susceptible de déterminer quelles sont les « limites à ces concessions » ; et Newman n'en donne pas. Il se contente d'exposer l'absurdité de prêter aux Apôtres, même implicitement, des attitudes et des opinions tridentines[1201].

9. La théorie anglaise des branches n'est pas intenable

Ces concessions, cependant, ne semblent pas suffisantes pour lui faire abandonner l'ecclésiologie anglaise des branches. S'il ne manifeste plus la même assurance à la défendre, il continue du moins à la présenter comme défendable. Le cœur de l'article consiste en effet à montrer que les paroles d'Augustin ne lui sont pas nécessairement fatales. Newman défend comme possible l'hypothèse que le critère ecclésiologique d'Augustin et des Pères n'ait pas valeur permanente. Pour pouvoir tenir l'ecclésiologie anglaise de l'autonomie essentielle des branches, le point principal de l'argumentation consiste à montrer que les paroles d'Augustin ne doivent pas nécessairement être prises à la lettre. Après avoir reconnu que l'intercommunion était, dans les premiers siècles, une marque de la véritable Église, conformément aux Écritures, Newman demande en effet :

> La seule question est de savoir si c'était une marque indispensable de la vérité, une condition essentielle, dont l'absence était fatale (…). Il y a diverses notes de vérité de forces diverses ;

[1201] Il est remarquable aussi, par ailleurs, que Newman ne regarde plus avec sévérité la position des théologiens catholiques. Il les considère confrontés à une difficulté théologique considérable, dont leur théorie ne rend pas bien compte. Il hésite à leur prêter l'idée que les Apôtres seraient des « *implicit Tridentines* » (*E.C.H.* II, p. 13), et il s'interroge sincèrement à ce sujet : « *we cannot imagine an Apostle saying and doing what Romanists say and do; can they imagine it themselves? Do they themselves, for instance, think that St. Paul was in the habit of saying what Bellarmine and others say,—'Laus Deo* Virginique Matri*'? Would they not pronounce a professed Epistle of St. Paul's which contained these words spurious on this one ground?* » (*E.C.H.* II, p. 14).

> la seule question est : quelle est la note *essentielle* ? parce que l'intercommunion en est une importante, il ne s'ensuit pas dès lors qu'elle est un *sine qua non*, ou que l'essence de l'Église ne réside pas plutôt dans la possession de la succession apostolique (p. 39).

Newman défend l'idée qu'Augustin énonce, non pas un principe plénier, mais une forte probabilité antécédente : « parce qu'on devait s'attendre à ce que le grand corps de l'Église devrait toujours avoir raison, ils [les Pères] énonçaient comme une vérité générale qu'il en serait et devrait toujours en être ainsi » (p. 40). Il illustre cette idée d'abord par plusieurs exemples parallèles de la vie courante : nous estimons pouvoir dire que nonante-neuf témoins qui s'accordent sont sûrs d'être corrects, alors que parfois une minorité peut avoir raison ; et il peut y avoir des exceptions à la maxime générale : *cuique in arte sua credendum*. Ensuite, il mentionne des parallèles dans l'histoire ecclésiastique. Il est clair que, pour Newman, les paroles d'Augustin ne doivent pas être prises comme la clef de l'histoire de l'Église. Il conclut, en effet,

> que les *dicta* des Pères sur l'état temporel de l'Église ne doivent pas être pris comme des premiers principes, et que des circonstances heureuses de leur époque, les Pères peuvent avoir été conduits à placer une insistance extrême sur la nécessité de l'intercommunion comme condition d'appartenance ecclésiale, et qu'il est possible que l'Église puisse être destinée à porter une apparence différente en diverses époques, et à revêtir ses ornements nuptiaux et les insignes de son rang, certains à telle époque, d'autres à telle autre, et que, par conséquent, des branches aliénées du reste du corps peuvent néanmoins faire partie du corps (p. 46-47).

Cette argumentation suffit à confirmer l'idée que Newman n'a pas abandonné malgré tout l'hypothèse de la théorie des branches.

10. De nouvelles difficultés concernant la règle de la foi

Ceci dit, cependant, Newman ne doit-il pas alors rencontrer des difficultés nouvelles ? En relativisant ainsi la portée des paroles des Pères concernant l'Église, n'est-il pas amené à relativiser aussi leurs sentences sur la règle de la foi, si capitales pour sa position ? S'il faut remettre en question la maxime d'Augustin et l'attitude des Pères pour discerner la véritable Église, on ne voit pas pourquoi il serait *a priori* illégitime de remettre en question la règle utilisée par certains Pères pour discerner la véritable foi. On trouve dans le texte des indices que Newman doit considérer cette difficulté. Parmi les exemples qu'il tire de l'histoire ecclésiastique pour parer le choc augustinien, se trouve le suivant :

> Ou encore, la décision de Vincent de Lérins : « *Quid si novella aliqua contagio, non jam portiunculam tantum, sed totam pariter Ecclesiam commaculare conetur? tunc item providebit ut antiquitati inhæreat* » - comment tient-elle avec le « securus judicat » d'Augustin, si nous sommes enclins à presser la lettre plutôt que la portée des Pères ? (p. 41)

Les mots d'Augustin, utilisés dans la controverse donatiste, sont les suivants : « *securus judicat orbis terrarum* ». Ces paroles impliquent, d'une part, comme il a été dit plus haut, la catholicité effective de l'Église (l'*orbis terrarum* désignant l'unique Église répandue parmi les nations) ; d'autre part, son jugement sûr dans les controverses. Les paroles de Vincent de Lérins semblent au contraire concevoir l'Église générale comme faillible, et en tout cas

inviteraient à préférer l'Antiquité au jugement de l'Église présente. Newman demande au controversiste romain de ne pas faire des paroles d'Augustin un principe essentiel immuable. Mais lui-même, comme tenant de la *Via Media*, considérait le principe de Vincent comme immuable, et ce principe lui permettait de critiquer le credo de Rome. S'il faut préférer la « portée » à la « lettre » des Pères, alors la lettre de Vincent ne devrait pas non plus être « pressée ». Or, il semble bien que la règle de l'Antiquité n'est pas absolue, du moins en matière de discipline. Newman écrit en effet :

> Par exemple, c'est un grand principe chez les Pères, reconnu par l'Église de Rome, de préférer ce qui est ancien à ce qui est nouveau ; cependant, comme eux-mêmes le soutiennent, l'Église a le pouvoir d'altérer ou de rénover en matière de discipline (p. 40-41).

L'Église d'Angleterre aussi, Newman l'a concédé dans le *Prophetical Office*, estime que l'Église a ce pouvoir, et le premier exemple d'innovation disciplinaire des Romanistes : « Ils ont abandonné la pratique de la communion aux enfants » (p. 41), vaut aussi bien pour cette Église. N'est-il pas dès lors plausible que le principe de l'immutabilité de la foi primitive ne doive pas être pris à la lettre ?

Nous avons vu plus haut que Newman admettait un certain pouvoir ecclésial de développement de la foi. Au début de l'article, il présente la difficulté romaine en des termes qui peuvent donner l'impression à ses lecteurs qu'il est toujours un défenseur de la *Via Media*. Il y rappele que la foi transmise une fois pour toutes correspond au credo des Apôtres, et que « ce credo est resté ainsi inviolé jusqu'à l'époque du concile de Nicée, en 787, lorsque, pour la première fois, un concile général, ou ce qui est appelé ainsi, fit un article de foi, en addition à, non en développement du credo » (p. 7). Les circonstances défavorables entourant cette addition sont toujours les mêmes que dans le *Prophetical Office*. Cependant, ceci est présenté comme un fait, et non pas comme un grief. C'est une *difficulté* pour la position romaine, et non plus une *preuve* contre elle. Pour décrire la nouveauté intervenue à Nicée II, Newman ne dit pas : « Telle est l'histoire de l'abandon de *la foi primitive* », ce qui serait le signe d'une conviction que la règle primitive est un absolu et que toucher à cette règle, c'est toucher à la foi. Il dit plutôt, de façon significative : « Telle est l'histoire de l'abandon même de *la théorie primitive concernant le credo* ; tel fut le premier pas » (p. 7-8 ; nous soulignons), comme si une porte était désormais ouverte à l'idée qu'une *théorie* concernant la foi soit valable pour l'époque primitive, mais puisse légitimement faire place à une autre théorie à ce sujet, sans préjudice pour la foi elle-même. Newman, sans *abandonner* la position anglicane, semble *envisager* l'idée qu'une règle avancée par les Pères pour distinguer l'hérésie puisse ne pas être un principe absolu, capable de trancher tous les problèmes de foi jusqu'à la fin des temps, mais seulement une règle suffisante pour rencontrer les difficultés de leur époque.

Ce changement semble être, du moins en partie, une conséquence du fait que l'ecclésiologie de la *Via Media* ne peut tenir désormais *que* si, de manière semblable, on considère les fortes paroles de saint Augustin pour distinguer la véritable Église, non pas comme une règle

absolue, valable jusqu'à la fin des temps, mais comme une idée suffisante pour rencontrer les problèmes ecclésiologiques de son temps.

De même, ce changement s'accorde bien avec l'histoire de la définition de Chalcédoine. En supposant que Newman cherche, sans le dire, à parer le choc de saint Léon comme il cherche à parer celui de saint Augustin, il apparaît plausible qu'il regarde la définition de Chalcédoine comme un *développement* du credo, ainsi que l'implique l'affirmation que le second concile de Nicée est le premier à transgresser cette règle, en faisant une *addition* au credo. Et de même, si on l'avait alors interrogé sur ce point, il aurait sans doute affirmé que les Apôtres auraient tenu la doctrine de Chalcédoine, au contraire des doctrines de Trente. On peut *imaginer* les Apôtres parler des deux natures du Christ dans l'unité de sa personne, mais pas du purgatoire, de l'application des mérites de saint Jean Baptiste ou des invocations à la Vierge.

11. Newman envisage sérieusement une solution de remplacement à la théorie des branches

Ce qui vient d'être dit expliquerait pourquoi, d'autre part, Newman ne se tient plus sur le *seul* terrain de la *Via Media*. Il envisage la possibilité qu'elle ne soit pas la clef qu'il cherche. Il déclare explicitement que les propos de (ce qu'il faut appeler) son article sont valables pour tous les anglo-catholiques, parmi lesquels il faut inclure, par exemple, Palmer, dont la position diffère substantiellement de la *Via Media*. Voilà en effet comment Newman pose le problème qu'il cherche à résoudre :

> Tous les anglo-catholiques reconnaissent un point, doivent en concéder un second, et en soutiendront un troisième ; - que l'Église est une, est le point de *doctrine* ; que nous sommes aliénés (*estranged*) du corps de l'Église, est le point de *fait* ; et que nous avons toujours les moyens de grâce parmi nous, est notre point de *controverse*. Ces points étant posés, il y a plusieurs manières de les réconcilier, tels que les suivants : - 1. Que l'intercommunion n'est pas nécessaire à l'unité. 2. Que, bien qu'elle le soit, l'absence d'unité n'inclut pas d'emblée un état de schisme. 3. Que, bien qu'elle l'inclue, cependant la grâce des ordonnances n'est pas nécessairement suspendue dans un état de schisme (p. 17).

Les trois manières de réconcilier les points en question indiquent la difficulté théorique qui se présente à Newman relativement à la nature de l'Église et du schisme. Il annonce que, dans sa recension (en fait, son article), il traite des trois solutions à la fois, indistinctement[1202]. Ainsi, Newman traite comme possibles diverses solutions anglo-catholiques. Or, la troisième solution, tout en revendiquant la vie de grâce, concède l'état de schisme. Newman envisage donc cette concession comme possible dans son propos, ce qui n'aurait aucun sens s'il se tenait sur le *seul* terrain de la *Via Media* anglaise, laquelle semble représentée par la première

[1202] « *What we are going to say on the subject will bear on them all, in a measure embrace them all, and therefore in turn is exposed to be modified by all, and may be adapted to any of them; but is intended, instead of following any one of them exclusively, rather as a statement of the general view maintained by our divines, whatever be the more correct analysis of it* » (*E.C.H.* II, p. 17-18).

solution, tandis que la seconde s'apparente à celle de Palmer. L'argumentation effective des dernières sections de l'article confirme l'idée que Newman ne demeure pas sur le terrain de la seule *Via Media*. Et dès lors, on peut penser qu'il l'abandonne virtuellement.

Après avoir établi la possibilité que les propos d'Augustin ne doivent pas être suivis à la lettre, il s'attache à montrer d'abord la *probabilité* que l'Église d'Angleterre soit l'Église catholique en Angleterre, puis le *fait* de la vie de grâce, qui accroît cette probabilité[1203]. Il y a d'abord l'improbabilité « si grande, si monstrueuse » que Cranmer ait pu à lui seul éteindre l'Église catholique : « soit *nous* sommes l'Église catholique en Angleterre, soit il n'y a pas d'Église catholique ici » (p. 47). D'autre part, l'idée anglaise de la catholicité rend mieux compte de l'accomplissement prophétique que l'idée romaine :

> Insistant, comme ils le font, sur l'intercommunion comme marque essentielle de l'Église, ils sont obligés de faire de sa catholicité, en un degré considérable, une simple fiction de loi (p. 50).

Ensuite, si, comme le font remarquer les catholiques romains, les anglicans n'osent pas s'appeler « catholiques », il est remarquable que, contrairement à toutes les sectes hérétiques de l'Antiquité ou des temps modernes, l'Église d'Angleterre ne porte le nom d'aucun homme. De plus, elle est seule à porter le titre d'Église en Angleterre :

> C'est un reproche habituel de leur part contre nous, que si nous devions prendre le test de saint Cyrille, et demander dans la rue le lieu de culte « catholique », personne n'imaginerait nous diriger ailleurs que chez eux. Or, il a été rétorqué, avec justesse et bonheur, que de la même manière, s'ils demandent après l'« Église », ils ne seront dirigés nulle part ailleurs que chez nous. Nous allons à l'église, et eux à la chapelle (p. 52-53).

12. La note de vie

Outre ces probabilités, le grand argument en faveur de l'ecclésialité de l'Église d'Angleterre est ce que Newman appelle la note de vie. La vitalité d'une branche est une note en sa faveur. Il est vrai qu'à certaines époques, l'Église semble assoupie. Newman l'avait fait remarquer dans le *Prophetical Office*, aussi bien pour l'Église d'Angleterre que pour l'Église de Rome. Il le rappelle ici, puis ajoute :

> Et pourtant, malgré tout, la vie *est* une note de l'Église ; elle seule revit même si elle décline ; les corps hérétiques et schismatiques ne peuvent garder la vie ; ils deviennent

---

[1203] Newman introduit ainsi la dernière partie de sa pseudo-recension : « *let us proceed to show that what* may possibly *be, is* probably, *as regards the English Church. As soon as it is granted that active intercourse is not* absolutely necessary *as a note of the Church, an opening is made for adducing* other *circumstances which may serve to be an evidence of that, which such intercourse would evidence, if it existed. We conceive then that, in spite of our being separated from Greece and Rome, shut up in ourselves and our dependencies, and looked coldly on or forgotten by the rest of Christendom, there is sufficient ground for still believing that the English Church is at this time the Catholic Church in England* » (*E.C.H.* II, p. 47). Cette dernière phrase exprime-t-elle une conviction chez Newman ? Apparemment oui. Elle doit cependant être lue dans le contexte de l'ensemble de l'article. De plus, le sens de cette phrase dépend du sens donné au terme « *conceive* », qui est susceptible de masquer une incertitude, laquelle pourrait inquiéter inutilement les défenseurs de l'anglo-catholicisme.

> progressivement froids, raides et insensibles. Ils peuvent bien accomplir quelque travail énergique d'abord, par l'excitation et en vertu de ce qu'il leur reste de chaleur, comme les ariens convertirent les Goths, bien que même ceci semble, comme l'histoire nous le montre, avoir été un accident, pour lequel ils ne peuvent revendiquer aucune louange ; ou comme les nestoriens se répandirent en Orient, dans des circonstances qu'il n'est pas nécessaire de mentionner ici (p. 54).

Au contraire des « corps hérétiques et schismatiques », l'Église d'Angleterre a prouvé l'existence d'un principe de vie en elle. Elle a été soumise à l'épreuve plus que toute autre durant les trois derniers siècles. Il reconnaît les grandes divergences doctrinales parmi ses pasteurs et ses théologiens, mais ajoute :

> Pour autant qu'il s'agit de ses formulaires, on peut dire qu'elle a grandi dans la direction d'un catholicisme plus parfait que celui avec lequel elle a démarré au temps de son éloignement (*estrangement*) ; chaque acte, chaque crise, qui a marqué son parcours, a été vers le haut (p. 55).

Faisant sommairement allusion à plusieurs de ces actes et crises, il en vient, toujours par allusion, à la récente suppression des avantages temporels de l'Église par l'État, que les partisans politiques de l'Église pensaient être le début de sa ruine, et il fait remarquer avec fierté :

> A leur surprise ces gens bien intentionnés ont constaté ce qu'ils pensaient être un simple établissement, dépendant de l'homme dans sa création et sa destruction, se lever et marcher avec une vie propre, telle qu'il l'avait avant qu'eux-mêmes et leur constitution ne virent le jour (p. 56).

Il fait remarquer d'autres signes de vie : le catholicisme croissant de ses théologiens[1204] ; le fait que le méthodisme, qui par lui-même conduit à l'hérésie, a pu être assimilé par l'Église de manière à la réveiller de l'intérieur ; la fécondité de l'Église dans ses colonies ; enfin, sa situation en Angleterre, où elle partage la condition de l'Église véritable en tout temps et en tout lieu, celle d'un combat contre l'irréligion :

> Elle est en guerre avec le monde, comme l'Église militante devrait l'être ; elle réprimande le monde ; elle est haïe, elle est saccagée par le monde. Et, comme s'il était providentiellement prévu de montrer cette ressemblance entre elle-même et ses branches sœurs, la place qu'elle a ici, elles l'ont ailleurs ; les ennemis qui l'environnent sont les mêmes que les leurs, et des épreuves et exploits semblables sont en perspective pour elle et pour les autres (p. 57-58).

Tels sont les signes de la vie de grâce que Newman reconnaît dans l'Église d'Angleterre. Newman voudrait-il que les « branches sœurs » de l'Église puissent, sur cette base, reconnaître comme telle l'Église d'Angleterre ? Il semble que, en l'absence d'un critère décisif comparable à celui que les Pères pouvaient produire dans l'Antiquité pour désigner

---

[1204] Le théologien Butler trouve une place à part : « *What a Note of the Church is the mere production of a man like Butler, a pregnant fact much to be meditated on ! and how strange it is, if it be as it seems to be, that the real influence of his work is only just now beginning ! And who can prophesy in what it will end ?* » (*E.C.H.* II, p. 56-57). Il est un fait que Butler demeurera pour Newman une autorité jusqu'à la fin de sa vie, et que sa pensée jouera un rôle considérable dans l'essai sur le développement.

l'Église catholique, il faudrait en effet se contenter de ces signes de la vie de grâce. Newman se déclare prêt à faire reposer toute la question sur la note de sainteté :

> Nous sommes presque satisfaits de dire aux Romanistes : « Ne nous comptez pas encore comme une branche de l'Église catholique, bien que nous soyons une branche, jusqu'à ce que nous soyons semblables à une branche, de sorte que, lorsque nous devenons semblables à une branche, alors vous consentiez à nous reconnaître. A moins que notre système ait réellement un pouvoir en lui, qui nous fait mépriser la richesse, mépriser l'honneur (*station*), mépriser l'aisance, qui nous rend généreux, austères, respectueux, semblables aux enfants, à moins qu'il ne soit capable de nous rendre doux, de gouverner notre intellect, de dominer notre langue, d'inspirer de la fermeté, de détruire l'égoïsme, nous ne méritons pas d'être reconnus comme une Église, et nous nous exposons volontiers à être déconsidérés (*ill-treated*) (p. 70).

La question rebondit : Newman insinue-t-il l'idée que la seule marque de l'Église soit la sainteté de ses membres ? Ce serait là une volte-face radicale par rapport au *Prophetical Office*, d'après lequel l'essence de l'Église dépendait d'ordonnances positives, et non de la condition morale ou doctrinale des individus. Mais les exemples qu'il tire de l'Antiquité, et à partir desquels il déduit cette note de sainteté, auraient plutôt comme portée que la sainteté des individus est signe, non pas de la véritable Église, mais de *l'existence de la grâce dans la communion où on les trouve*. Ainsi, les semi-ariens qui ont fait sécession dans la communion macédonienne étaient, sans aucun doute, en situation d'« aliénation (*estrangement*) par rapport au grand corps chrétien », et pourtant, les Pères catholiques ne les rejetaient pas en masse :

> Leur remarquable sérieux de vie est en effet spécialement souligné par des contemporains et d'autres, et bien que ce ne soit pas un signe infaillible de leur communion avec l'Église invisible, comme le prouva la suite, ce fut cependant considéré comme une note suffisante pour contrecarrer beaucoup de soupçons adverses (p. 61).

Le deuxième exemple est celui de Mélèce d'Antioche, séparé de la communion avec l'Occident, l'Afrique et l'Egypte, mais reconnu par beaucoup comme un saint. Newman conclut :

> Il est remarquable combien distinct et cohérent est le portrait que tous nous donnent de cet homme saint et des plus aimables ; dont la douceur, la gentillesse, la bonté de caractère, et la générosité de sentiment semblent avoir été des notes de son appartenance à l'Église, qui surmontaient sa séparation d'avec Rome et Alexandrie, et prouvaient que des saints pouvaient parvenir à maturité dans un état que les Romanistes de ce temps appelleraient le schisme (p. 65).

Le troisième exemple est le cas de Lucifer de Cagliari, mort en situation d'aliénation totale par rapport au reste de la chrétienté, mais que ni l'Église après sa mort, ni les Pères catholiques de son temps n'ont considéré comme exclu de la grâce. Ces exemples sembleraient ainsi attester l'opinion de l'Église primitive selon laquelle la grâce peut être à l'œuvre même dans la situation de schisme. Newman étend pourtant son propos à l'idée que personne ne peut considérer une partie de l'Église en état de schisme :

> Or, que montrent tous ces exemples sinon que dans les temps troublés de l'Église, il faudrait accorder beaucoup de tolérance de toute part aux jalousies, aux incompréhensions, aux

> aliénations entre les parties de l'Église ; et que c'est une question très sérieuse pour n'importe quel individu de déclarer ce que peut-être seule l'Église entière peut entreprendre, à savoir que telle ou telle partie d'elle-même est en situation de schisme formel et fatal. Et nous ne sommes pas conscients, prenant les Romanistes d'après leurs propres principes, que leur Église ait jamais prononcé une telle sentence contre la nôtre (p. 68)[1205].

Enfin, Newman prend un argument *ad hominem* contre les Romanistes, avec l'exemple du diacre romain Paschase, aperçu en vision dans le purgatoire, par l'évêque de Capoue, pour avoir siégé avec l'anti-pape Laurence contre Symmaque :

> Que les catholiques romains soient cohérents. S'ils acceptent une partie de cette prétendue révélation, qu'ils prennent le tout. Si de telles apparitions surnaturelles prouvent la doctrine du purgatoire, elles prouvent du moins aussi que le schisme n'est pas nécessairement un abandon de la grâce et de l'espérance (p. 69).

Newman donne l'impression, en raisonnant de la sorte, qu'il abandonne la question des notes de l'Église en faveur de celles de la grâce car, du moins dans ce dernier cas, il ne s'agit que de montrer, ainsi qu'il l'annonçait plus haut, que « la grâce des prescriptions n'est pas nécessairement suspendue dans un état de schisme ». Bref, sans trancher la question du schisme, Newman se contente de l'idée que, si la grâce est à l'œuvre dans l'Église d'Angleterre, elle participe de « l'Église invisible » (comme il l'a dit concernant certains semi-ariens), quel que soit le nom qu'il faille donner à sa séparation du reste de la chrétienté.

13. La vision « gallicane » de l'Église

Dans ces conditions, puisqu'il n'est pas exclu de se trouver dans la grâce sans faire partie de l'Église, rien n'empêche Newman d'*envisager* explicitement l'hypothèse que les paroles d'Augustin doivent être prises à la lettre, afin de voir où elles conduiraient les membres de l'Église d'Angleterre. Et il prend en effet la peine d'en vérifier la conséquence ecclésiologique[1206]. Or, la conséquence de la position augustinienne ainsi prise à la lettre ne serait pas la définition romaine de l'Église présentée par Bellarmin, à savoir « le rassemblement (*coetus*) d'hommes liés par une profession et des sacrements communs, sous les pasteurs légitimes, spécialement le pape » (p. 36). Le gallican Launoy, qui était déjà cité dans la recension du traité de Palmer, mentionne en effet toute une série de témoins, scripturaires et patristiques, à l'appui de l'idée que la suprématie du pape ne fait pas partie de l'essence de l'Église, laquelle réside cependant bien pour lui dans le *coetus* ou *congregatio fidelium*, « une vision », fait remarquer Newman, « entre celle de nos théologiens qui considèrent chaque diocèse particulier comme étant l'Église normale et l'évêque comme étant son essence, et la vision ultramontaine qui fait de l'Église étendue une seule unité, et du pape

---

[1205] Sans doute l'excommunication d'Henry VIII n'est-elle pas regardée comme une déclaration que l'Église d'Angleterre est formellement en état de schisme.

[1206] Après avoir exposé dans sa force l'objection augustinienne à la vision de Dodwell, Newman écrivait : « *Now let us for a moment grant this in the general, without going on to the consideration of the limitations by which the concession is to be guarded. Let us grant it, and what is the inference from it?* » (*E.C.H.* II, p. 35-36).

son principe essentiel » (p. 36-37). Ce fait semble rassurant pour Newman dans le conflit avec Rome[1207]. De même, le « *securus judicat orbis terrarum* » d'Augustin n'est pas un argument en faveur de l'infaillibilité du siège romain, mais, comme le soutenait plutôt Palmer, en faveur de celle du grand corps de l'Église[1208].

Si Newman ne va pas jusqu'à adopter lui-même cette vision « gallicane » – il se contente dans l'article de vérifier où conduirait une *hypothèse* – il lui fait deux concessions importantes. D'une part, il constate la force des témoignages patristique avancés par Launoy en faveur de cette idée[1209]. Et, après en avoir produit quelques-uns, il en indique la portée de la manière suivante :

> En même temps, tandis que des expressions comme celles-ci s'opposent à l'idée (*tell against*) du pape comme tête visible de l'Église, cependant, elles doivent sûrement aussi être prises en toute honnêteté (*in fairness*) comme montrant que, dans l'opinion de ceux qui les utilisent, la *parfaite* communion ecclésiale consiste, non pas simplement dans l'union avec une commune Tête invisible, mais dans la communion visible l'un avec l'autre – que, aussi suffisant que puisse être l'épiscopat pour l'essence, ou *to zein* d'une Église particulière, cependant pour le *eu zein*, ou santé, elle devrait être unie par des liens de relation active avec toutes ses branches associées (*fellow-branches*) (p. 37-38).

Newman s'exprime ici avec une prudence qui semble trahir une indécision ecclésiologique. En disant : « dans l'opinion de ceux qui les utilisent », il semble prendre distance par rapport à ces expressions, mais peut-on penser qu'il prend vraiment ses distances alors qu'il vient de confesser qu'il y reconnaît un consensus patristique ? Ceci dit, en supposant qu'il reconnaît bien dans ces expressions un consensus – et donc qu'il se sente tenu par elles – admet-il pour autant la définition de Launoy ? Le texte comporte des nuances subtiles qui lui permettent de garder une réserve. Ainsi, il ne dit pas que les « expressions » patristiques signifient que la

---

[1207] Il écrit en effet que la conséquence du principe augustinien serait : « *that* Catholicity*, and not the* Pope*, is the essence of the Church* » (*E.C.H.* II, p. 36). Et il ajoute : « *This argument, whatever embarrassment it may give to us, is at least fatal to the Ultramontanes, and, if it galls us, as being separate from Christendom, at the same time it releases us from the special difficulty which we have with Rome. This, it is conceived, is practically no small advantage,* and may be proved so as time goes on*; for, after all, Rome has but a party in the Roman Catholic Church, though it has the active party; and much as the Church has been identified with that party in times past, and is still identified, yet it is something to find that what the English Church wants of perfect Catholicity, supposing it to want anything, may be supplied without going all the way to Rome* » (*id.*). Les mots que nous soulignons dans le dernier passage (« *and may be proved so as time goes on* ») semblent être un indice que Newman perçoit qu'il pourrait être amené à adopter cette vision ecclésiologique intermédiaire entre les positions anglaise et romaine. Il donne l'impression de vérifier s'il est possible d'abandonner la *Via Media* sans adopter la position romaine, appelée « ultramontaine ».

[1208] Newman écrit, concernant Augustin : « *just as he says the Church's judgment is above its branches, so does he elsewhere insist on its being above the decision of the Pope. He makes it final both against individual branches and against the Pope* » (*E.C.H.* II, p. 45). Et il en donne des exemples.

[1209] Il écrit, après avoir indiqué les fondemens scripturaires avancés par Launoy en défense de sa définition de l'Église : « *And that this definition is acknowledged by the Fathers, Launoy shows at length* » (*E.C.H.* II, p. 37). Reconnaître que les Pères sont d'accord avec Launoy est, chez Newman, une concession non négligeable, même s'il n'adopte pas formellement cette définition. Sans émettre la moindre réserve sur la valeur des passages avancés par Launoy, il en produit ensuite quelques-uns, en les introduisant simplement par les mots « *For instance* » : Justin, Clément d'Alexandrie, Irénée, Isidore de Péluse, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Grégoire le Grand. Plus loin, il dit qu'il s'agit d'une « *multitude of antecedent writers* », antécédents par rapport à Launoy et Bellarmin (*E.C.H.* II, p. 38).

« communion ecclésiale » consiste dans « la communion visible l'un avec l'autre », mais que la « *parfaite* communion ecclésiale » consiste dans cette communion visible (Newman souligne « *perfect* »). Cette nuance lui permet de ne pas faire résider l'essence de la communion ecclésiale dans les « liens de relation active ». Et si l'essence ne réside pas dans cette « intercommunion », comme il l'appelle aussi, elle peut bien résider, en l'occurrence, dans la succession épiscopale, ce qui est la position anglaise traditionnelle : « aussi suffisant que puisse être l'épiscopat pour l'essence, ou *to zein* d'une Église particulière, cependant pour le *eu zein*, ou santé, elle devrait être unie par des liens [etc.] ». Ainsi, tout en confessant la force de ces témoignages patristiques, Newman, en introduisant la distinction entre l'essence et la santé d'une Eglise particulière (distinction qui ne se trouve pas dans les témoignages qu'il avance[1210]), parvient à ne pas formellement abandonner la *Via Media* dans cet article destiné à faire le point sur les diverses hypothèses anglo-catholiques.

Newman semble déchiré entre sa conscience de l'importance de l'unité (qui se trouve pour le moins avivée par le consensus patristique qu'on a signalé), et le sentiment qu'il ne peut abandonner la *Via Media* sans une conviction contraire. Dans un autre passage, en effet, Newman indique que, même s'il n'abandonne pas la vision anglicane de l'Église, le souci de l'unité entre branches n'est pas chez lui facultatif, mais un *grave* devoir. Nous l'avons déjà constaté plus haut dans l'hypothèse où Rome se réformerait. Avant de chercher à relativiser la portée des paroles d'Augustin, Newman le martèle à plusieurs reprises :

> Or, que ce soit un devoir tellement grave pour toute l'Église d'être en communion mutuelle active qu'il est difficile de l'estimer plus grave qu'il n'est et peut difficilement être exagéré avant l'événement même de la séparation, nous n'en avons aucun doute. Nous ressentons ce devoir comme tellement grave que, tandis qu'il serait choquant et mal d'imaginer un état de désunion large et durable avant qu'il ne se produise, il serait également correct d'en considérer les conséquences, s'il se produisait, comme plus grandes que ce que nous sommes capables de maîtriser, si vastes qu'elles sont vagues (…). Nous avons confiance, dès lors, que rien de ce que nous avons dit plus haut ne sera considéré comme soutenant l'idée misérable qu'une Église peut rester étrangère à une autre sans péché ; péché d'un côté ou de l'autre (…). Nous sommes loin de déconsidérer le devoir de communion active visible ; nous pouvons comprendre que les docteurs de l'Antiquité l'exaltent toujours aussi haut (…). Nous ne sommes pas, dès lors, pour rejeter ce que Barrow appelle, de façon quelque peu offensante (*somewhat invidiously*), « union politique » entre Églises, réalité pour laquelle « fraternelle », pensons-nous, serait un meilleur terme (p. 32-34).

La référence à Barrow, une des autorités de l'ecclésiologie anglicane, indique que le devoir d'unité, même s'il n'est pas indispensable à la vie de grâce (ou à l'appartenance à l'Église invisible[1211] ; ou encore à la communion des saints[1212]), est consciemment placé par Newman plus haut que ne l'ont fait certains auteurs anglais intervenus avant lui[1213].

[1210] Par exemple : « *Gregory the Great says that 'the Holy Church* consists *in the* unity *of believers, as our body is united by the framework of its limbs* » (*E.C.H.* II, p. 37 ; Newman souligne).

[1211] D'après la *Via Media*, l'Église d'Angleterre est complète aussi bien avant son union à Rome qu'après, ce que Newman exprime en référence à l'Église invisible : « *as it did not enter into the Church Invisible by joining Rome, so it was not cast out of it by breaking from Rome* » (*E.C.H.* II, p. 24).

Si Newman n'abandonne pas la *Via Media* au nom de ces témoignages en faveur de l'idée que l'essence (ou, du moins, la perfection) de l'Église se trouve dans les relations mutuelles, dans le *coetus fidelium*, il fait une deuxième concession à cette idée en remarquant une circonstance « qui n'est pas des moins curieuses », à savoir que la définition de l'Église présente dans les Articles de religion coïncide plutôt avec la vision patristique et gallicane proposée par Launoy : « notre 19e article, dans sa littéralité même, préfère la définition gallicane de l'unité à celle que nous avons appelée plus haut l'anglicane » (p. 38). Cet article présente l'Église, en effet, comme « *coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur, et sacramenta quoad ea quae necessario exiguntur juxta Christi institutum recte administrantur* ». Newman commente :

> Si ces mots doivent être strictement interprétés à la lumière des passages que Launoy tire d'une foule d'écrivains antécédents contre Bellarmin, nos Réformateurs ne tenaient l'existence que d'*une seule* Église dans le monde, et nourrissaient l'idée de l'intercommunion, de la réciprocité, et de la compréhension mutuelle, en bref, l'union politique, comme étant la *perfection* de l'unité ecclésiastique (p. 38 ; Newman souligne).

De manière semblable à ce que nous avons relevé plus haut, le terme de « perfection » semble permettre à Newman d'éviter de trancher la question de savoir si l'intercommunion (ou « union politique ») ferait ou non partie, dans cette hypothèse, de l'*essence* de l'unité, c'est-à-dire serait nécessaire à l'Église pour être telle.

Il semble clair d'après cette section que l'ecclésiologie de la *Via Media* est sérieusement remise en question dans la pensée de Newman. Elle n'est plus affirmée avec une tranquille assurance. Newman est sur la défensive. Il se contente de soutenir qu'elle est *possible*. Par contre, il est toujours *probable* que l'Église d'Angleterre soit l'Église catholique en Angleterre, étant donné les signes de vie qu'elle manifeste, et ceci, quelle que soit la théorie de l'Église qu'il faudra finalement adopter. Désormais, cependant, il devient plus important de constater que, en effet, l'Église d'Angleterre produit des fruits de sainteté, et urgent de montrer que sa doctrine se dirige vers un catholicisme toujours plus complet. Elle doit apparaître « semblable à une branche » pour avoir le droit d'être considérée comme une

---

[1212] Newman demande en effet si malgré la rupture d'intercommunion, il ne reste pas assez de communion entre les chrétiens divisés dans la succession, la doctrine, un même tempérament, un même combat, etc. ; il demande « *whether they may not be enough, in the sight of a merciful Master, to allow of His continuing that secret intercourse in heart and spirit, of Christians so divided, both with each other and with the dead, through and in Him, which is the true communion of saints, and the substantial unity of the Church* » (*E.C.H.* II, p. 33).

[1213] Cela ne veut pas dire que l'unité entre branches n'est pas un devoir dans la théorie anglaise, mais Newman l'y présente comme un devoir assez relatif : « *Intercommunion is a duty as other duties* » (*E.C.H.* II, p. 24) ; et encore « *much more is the confederacy of sees and churches — the metropolitan, patriarchal, and papal systems —* mere matter *of expedience, or of natural duty from long custom, or of propriety from gratitude and reverence, or of necessity from voluntary oaths and engagements, or of ecclesiastical force from the canons of Councils* » (*id.* ; nous soulignons). Newman, au sein de cette théorie, pourrait être regardé comme un maximaliste concernant le devoir d'unité.

branche. De même, il faut se tenir à l'écart de Rome tant qu'elle n'est pas « semblable à une branche » par sa vie et sa doctrine. En même temps, cependant, il y a un grave devoir d'unité mutuelle visible pour les branches.

Si la *Via Media* n'est pas rejetée comme impossible, l'ecclésiologie gallicane lui paraît devenir probable. Mais dans ce cas, l'Angleterre serait en état de schisme. A moins que l'interprétation de Palmer, selon laquelle l'absence d'unité n'implique pas le schisme, soit acceptable. Un an plus tard, la position de Newman devient substantiellement celle représentée par Augustin, Launoy et Palmer. La *Via Media* n'est plus défendue, ni comme théorie de la foi, ni comme théorie des branches.

Chap. 2. Les années 1840-1841. Les jugements de l'Église catholique

I. Le Tract XC *(25 janvier 1841)*

Le jour de la fête de la conversion de saint Paul 1841, Newman achève un *Tract*, le célèbre *Tract 90*, consacré aux 39 Articles de religion[1214]. On se souvient qu'il avait l'intention d'en rédiger un commentaire dès l'époque où il envisageait d'écrire une histoire des conciles (1831).

[1214] *Tract XC. Remarks on certain passages in the Thirty-nine Articles*, Londres, Rivington, 1841, 83 p. Les pages entre parenthèses renvoient, dans cette section, à l'édition standard : J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church. Illustrated in Lectures, Letters, and Tracts written between 1830 and 1841*, vol. 2., *Occasional Letters and Tracts*, London, Longmans, Green and Co, 1891, p. 267-348. Dans la notice d'introduction, Newman fait la remarque suivante : « *I ought to add, that, in this edition (1877), I have not thought it necessary to insert at full length the passages of the Homilies, as they were inserted originally in the Tract. This omission weakens indeed the Author's argument, but it is better than the alternative of their lavish exhibition. It is penance enough to reprint one's own bad language, without burdening it with the blatterant abuse of the Homilies* » (*V.M.* II, p. 265). Il peut sembler imprudent d'utiliser cette édition pour connaître la pensée de Newman à l'époque, puisqu'il reconnaît que l'omission affaiblit l'argumentation originale. On découvre cependant que ce qui reste du texte suffit à manifester le changement ecclésiologique sous-jacent au raisonnement. En outre, la notice nous assure que Newman n'a supprimé que des passages du *Livre des Homélies*, et non de son texte propre ; dès lors, ce qui est « affaibli » doit être, non pas l'expression de sa pensée, mais la preuve du fait que sa pensée est compatible avec les formulaires officiels de l'Église d'Angleterre, comme le sont les deux *Livres des Homélies*. Quant à ces derniers, E.J. Bicknell en explique l'origine de la façon suivante : « *At the time of the Reformation all teaching was disorganized.* (…) *The government wished to suppress all teaching that was inconvenient or might lead to disorder.* (…) *To take the place of sermons 'Homilies' were composed by well-known leaders, to be placed in the hands of the clergy for reading in church. This plan* (…) *was first put into practice in 1547 when the First Book of Homilies was produced and commanded by the authority of the King to be read every Sunday at High Mass* (…)*. Under Elizabeth the First Book was reprinted and a Second Book added to it* » (E.J. BICKNELL, *A Theological Introduction to the Thirty-nine Articles of the Church of England*, Londres, Longmans, Green and Co, 1959[3], p. 320).

1. Le propos du *Tract*

Le propos direct de ce *Tract* consiste à montrer qu'il est possible de signer les Articles de religion sans pour autant rejeter la foi catholique. Newman l'explique au début de l'introduction :

> On insiste souvent sur le fait, parfois ressenti et concédé, qu'il y a dans les Articles des propositions ou des termes incompatibles avec la foi catholique (…). Le *Tract* suivant est élaboré en vue de montrer combien l'objection est infondée, et aussi de faire une approche de la réponse argumentative à cette objection, réponse dont la plupart ont une appréhension implicite, bien qu'ils puissent ne rien avoir de plus (p. 269).

Newman explique que cette entreprise n'est pas artificielle, mais repose sur une ouverture réellement présente dans le texte, ainsi que dans l'intention de ses rédacteurs. A l'objection selon laquelle « il est notoire que les Articles furent rédigés par des protestants, et dans le but d'établir le protestantisme », et que, « par conséquent, c'est évacuer leur signification que de leur donner autre chose qu'une portée protestante » (p. 344), il répond par plusieurs considérations, dont la suivante :

> Leurs rédacteurs les ont construits de la façon la mieux à même d'inclure ceux qui ne s'engageaient pas autant qu'eux dans le protestantisme (…). Il s'ensuit que [les anglo-catholiques] ne les pervertissent pas, ils les utilisent pour un objectif exprès pour lequel, parmi d'autres, leurs auteurs eux-mêmes les ont conçus. L'interprétation que font les anglo-catholiques était intentionnellement destinée à être admissible ; bien qu'elle ne soit pas celle que ces auteurs eux-mêmes leur donnaient. Si elle n'avait pas été rendue possible, il se peut que les Articles n'auraient jamais été acceptés du tout par notre Église (p. 346).

Dès lors, il passe en revue les Articles réputés contraires à la foi catholique, pour montrer qu'ils ne le sont pas réellement. Tel est le propos du *Tract*, qui l'oblige à faire preuve d'une précision et d'une ingéniosité hors du commun. Surgit d'emblée une question : qu'est-ce que « la foi catholique » pour Newman à ce moment ? Entreprendre la démonstration que les Articles ne sont pas contraires à cette foi semble en effet présupposer que l'on en a une appréhension relativement claire.

2. La foi catholique

a. Doctrines compatibles avec la lettre des Articles

Une piste possible consisterait à faire l'inventaire des doctrines qu'il déclare, l'une après l'autre, compatibles avec « le sens littéral et grammatical » des Articles[1215]. On obtiendrait ainsi une liste des doctrines catholiques. Cependant, dans beaucoup de cas, Newman n'est pas explicite sur la question de savoir si les doctrines qu'il montre compatibles avec les Articles

[1215] Les Articles sont précédés d'une « Déclaration » qui, d'après Newman sanctionne son mode d'interprétation : « *For its enjoining the 'literal and grammatical sense,' relieves us from the necessity of making the known opinions of their framers, a comment upon their text; and its forbidding any person to 'affix any* new *sense to any Article,' was promulgated at a time when the leading men of our Church were especially noted for those Catholic views which have been here advocated* » (*V.M.* II, p. 344).

relèvent, *stricto sensu*, de la *foi* catholique. Par exemple, dans sa remarque sur l'article 22, qui condamne la doctrine romaniste (*The Romish doctrine*) sur le purgatoire, les indulgences, le culte des images et des reliques et l'invocation des saints, Newman fait valoir, entre autres, que ce n'est pas la doctrine *primitive* sur ces sujets qui est condamnée, et il ajoute :

> Or, il y *avait* une doctrine primitive sur tous ces points – à quel point catholique ou universelle est une question ultérieure – mais cependant si largement reçue, et soutenue de façon si honorable, qu'elle peut bien être admise comme un sujet d'opinion par un théologien aujourd'hui ; ceci donc, quels que soient ses mérites, n'est pas condamné par cet Article (p. 294).

Newman ici ne revendique pas le devoir de professer la doctrine primitive sur ces points, comme appartenant à la foi catholique, mais seulement le droit d'entretenir une opinion favorable à ce sujet. Ceci est encore plus clair un peu plus loin, après qu'il eût exposé diverses doctrines non romanistes sur le purgatoire :

> L'article ne condamne aucune de ces doctrines ; n'importe laquelle d'entre elles peut être maintenue par les anglo-catholiques comme point de croyance privée ; *non pas que l'une ou l'autre soit ici défendue*, mais elles sont produites comme illustration de ce que l'Article ne veut pas dire, et pour revendiquer notre liberté chrétienne en un sujet où l'Église ne l'a pas restreinte (p. 297 ; nous soulignons).

De même, Newman signale un point commun à plusieurs Articles, à savoir la « caractéristique de nos formulaires à plusieurs endroits, de ne pas nier la *vérité* ou *obligation* de certaines doctrines ou prescriptions, mais seulement de nier (ce qu'aucun opposant romain ne peut aujourd'hui soutenir avec succès) que le Christ, pour sûr, les ait directement sanctionnées » (p. 311). Il donne plusieurs exemples de cette distinction entre ce que l'on peut appeler institution par le Christ et institution par l'Église, à savoir : les sacrements au sens strict et au sens large, le baptême des enfants, les dévotions envers le sacrement de la Cène, la communion sous les deux espèces, le célibat ecclésiastique. Puis, il ajoute :

> En faisant cette distinction cependant, il n'est pas ici insinué (bien que la question ne soit pas soulevée dans ces articles particuliers) que chacun de ces points, dont il est seulement dit qu'ils n'ont pas été ordonnés par le Christ, est justifiable sur base d'un motif inférieur à Son institution (p. 311).

En d'autres termes, dire que les Articles ne condamnent pas, strictement, ces doctrines et ces rites, n'implique pas qu'un anglo-catholique les défendra positivement. Mais, en tout cas, les Articles n'empêchent pas d'admettre qu'il y ait plus de deux sacrements, ainsi que de tenir la légitimité du baptême des enfants, des dévotions eucharistiques, de la communion sous une seule espèce et du célibat ecclésiastique. Tout dépend, sur ces points, du pouvoir reconnu à l'Église dans ces matières, ainsi qu'on le verra plus loin.

De même encore, Newman profite, si l'on peut dire, de silences dans les Articles sur plusieurs points pour revendiquer la liberté d'une opinion non protestante sur ces sujets, sans pour

autant les déclarer doctrines de la foi catholique[1216]. Il est par exemple permis de tenir l'inspiration des livres « communément appelés apocryphes », bien que le sixième Article ne les inclue pas parmi les livres canoniques (cf. p. 274)[1217]. Et encore, si, d'après l'article 11, « la doctrine que nous sommes justifiés par la foi seule est des plus salutaires », cela n'empêche pas que le baptême soit également un moyen ou instrument de justification, ni que les œuvres justifient. Tout dépend en quel sens on y voit des moyens de salut :

> Si, en effet, il était dit que les œuvres justifient au sens où la foi justifie, ceci serait une contradiction dans les termes ; mais la foi seule peut justifier en un sens – les bonnes œuvres en un autre : - et c'est tout ce qui est ici soutenu. Après tout, n'est-ce pas le Christ seul qui justifie ? (p. 282)

Newman ne fait ici que défendre la *possibilité* d'affirmer que les œuvres justifient malgré les termes de l'article. Il ne s'engage pas strictement dans une défense positive de cette opinion[1218]. De même encore, l'affirmation que la sainte Écriture contient tous les articles nécessaires de la foi, soit dans son texte, soit par déduction (cf. Article 6), n'implique pas que l'Écriture seule soit « la règle de la foi », expression que Newman préférerait éviter : « nos grands théologiens l'utilisent, sans aucune signification fixe, parfois pour l'Écriture, parfois pour la totalité de la doctrine chrétienne parfaitement ajustée, parfois pour le credo » (p. 277). Newman ne revendique ici aucun sens particulier, mais il conteste la réduction de l'expression au sens protestant du *Scriptura Sola* : « Au sens où elle est communément comprise aujourd'hui, l'Écriture, c'est évident, n'est *pas*, d'après les principes anglicans, la Règle de la Foi » (p. 280).

On voit dès lors la difficulté de discerner ce que Newman désigne comme la foi catholique par la seule considération des doctrines qu'il déclare compatibles avec la lettre des Articles. Tout ce que l'on peut dire des énoncés abordés jusqu'ici, c'est que Newman n'exclut pas qu'ils puissent faire partie de cette foi. Mais il garde une réserve à ce sujet. Il ne possède pas de titre à les déclarer tels.

[1216] Il écrit en effet : « *the Articles are evidently framed on the principle of leaving open large questions, on which the controversy hinges. They state broadly extreme truths, and are silent about their adjustment* » (*V.M.* II, p. 345).

[1217] L'Article VI donne la liste des livres canoniques de l'Ancien Testament, puis déclare canoniques ceux du Nouveau « *as they are commonly received* », ensuite donne la liste suivante des livres dits apocryphes, introduite par une explication : « *And the other books (as Hierome saith) the Church doth read for example of life and instruction of manners ; but yet doth it not apply them to establish any doctrine. Such are these following : the III Book of Esdras, the IV Book of Tobias, the Book of Judith, the rest of the Book of Esther, the Book of Wisdom, Jesus the Son of Sirach, Baruch the Prophet, The Song of the Three Children, the Story of Susanna, of Bel and the Dragon, the Prayer of Manasses, the I Book of Maccabees, The II Book of Maccabees* » (E.J. BICKNELL, *op. cit.*, p. 126).

[1218] C'est évident d'après l'affirmation suivante : « *The only question is, What is that sense in which Works justify, so as not to interfere with Faith only justifying?* It may, indeed, turn out on inquiry, that the sense alleged will not hold*, either as being unscriptural, or for any other reason; but, whether so or not, at any rate* the apparent inconsistency of language *should not startle men; nor should they so promptly condemn those who, though they do not use their language, at least use St. James's* » (*V.M.* II, p. 282 ; nous soulignons).

b. Doctrines catholiques

Par contre, il y a des points de doctrine qu'il déclare, non seulement compatibles avec les Articles, mais vrais, soit parce que ces derniers obligent de les professer, soit pour d'autres raisons. Traitant par exemple des œuvres, il fait remarquer :

> [Les Articles] disent que les œuvres *avant* la grâce *et* la justification sont sans valeur et pires, et que les œuvres *après* la grâce *et* la justification sont acceptables, mais ils ne parlent pas du tout des œuvres *avec* la grâce de Dieu, *avant* la justification (p. 345).

Or, Newman se prononce positivement concernant ces dernières. Après avoir parlé des deux « états » dont traite l'Article, il affirme qu'« il y a un état intermédiaire, dont l'Article ne dit rien, mais qui ne doit pas être oublié, puisqu'il est un état réellement existant », et il explique que les hommes dans cette situation « ne sont pas dotés de grâce habituelle, mais ils sont pourtant visités par des influences divines, ou par une grâce actuelle, ou plutôt une aide ; et ces influences sont les premiers fruits de la grâce de la justification, qui la précèdent, et sont destinés à y conduire, et à s'accomplir en elle, comme l'aube conduit au jour » (p. 286). L'exemple de Corneille dans le livre des Actes lui semble suffire à établir l'existence de cet état. De même, il revendique comme appartenant aux Articles, l'idée que Dieu récompense les bonnes œuvres accomplies après la justification[1219].

D'autre part, le *Tract* comporte une série de 67 affirmations tirées des deux *Livres des Homélies*, que Newman mentionne comme étant des « doctrines catholiques » (p. 331), et qu'il résume ensuite de la façon suivante :

> Nous voyons donc que l'autorité des Pères, des six premiers conciles, et des jugements de l'Église en général, l'inspiration des apocryphes, le caractère sacramentel du mariage et d'autres prescriptions, la présence réelle dans l'Eucharistie, le pouvoir de l'Église d'excommunier les rois, l'utilité du jeûne, la vertu propitiatoire des bonnes œuvres, la commémoration eucharistique, et la justification par une justice inhérente, sont enseignés dans les *Homélies* (p. 339).

Newman n'estime pas cependant que la souscription aux Articles, et en particulier à l'Article 35 sur les *Homélies*, entraîne de soi l'admission de toutes ces doctrines[1220]. Ces dernières

---

[1219] « *They are, according to the Article, 'grata,' 'pleasing to GOD;' and they are accepted, 'accepta;' which means that GOD rewards them, and that of course according to their degree of excellence* » (*V.M.* II, p. 287).

[1220] Newman avait défendu, dans le *Tract 82*, l'opinion que l'évêque de Rome n'est pas l'Antéchrist, ce qui lui avait valu d'être considéré comme infidèle aux Articles, puisque ceux-ci recommandent les *Homélies*, et que l'affirmation que le pape est l'Antéchrist se trouve dans les *Homélies*. Cette accusation impliquait l'idée que, d'après les Articles, chaque affirmation des *Homélies* doit être reçue à la lettre. Dès lors, Newman, habile polémiste, rétorque à ses accusateurs que si la signature des Articles requiert l'admission de chaque passage des *Homélies*, eux-mêmes doivent admettre un nombre considérable de « doctrines catholiques » enseignées dans les mêmes *Homélies*. De manière cohérente, lui-même, donc, ne revendique pas l'obligation de tenir chaque point de doctrine catholique se trouvant dans les *Homélies*. Il répond en effet : « *Let it be said again, it is not here asserted that a subscription to all and every of these quotations is involved in the subscription of an Article which does but generally approve the Homilies; but they who insist so strongly on our Church's holding that the Bishop of Rome is Antichrist because the Homilies declare it, should recollect that there are other doctrines*

offrent du moins un échantillon de ce qu'il considère, positivement, comme appartenant à la « foi catholique ».

c. Déplacement du critère de la foi catholique

Une autre manière de procéder pour savoir ce que Newman entend par la « foi catholique », consisterait à chercher s'il donne un critère de discernement de ce qui relève de la foi, d'une façon comparable à ce qu'il a fait dans le *Prophetical Office*. Or, il n'en donne pas. Du moins, rien de décisif. Il est vrai que, comme l'indique la dernière citation, l'Antiquité est toujours un critère important, ainsi que le rappelle d'ailleurs la conclusion du *Tract*. Parmi les arguments généraux qui y sont présentés en faveur de la légitimité d'une interprétation catholique des Articles, se trouve le rapport entre ces derniers et les deux livres des *Homélies*, dont il est dit, dans l'Article 35, que le second, « comme le premier », « contient une doctrine religieuse et salutaire »[1221]. Puisque ces *Homélies* comportent beaucoup d'affirmations catholiques, Newman peut voir dans ce rapport entre Articles et *Homélies* une « preuve supplémentaire » du fait

> que les Articles n'ont pas été rédigés selon le principe d'exclure ceux qui préfèrent *la théologie des premiers âges* à celle de la Réforme ; ou plutôt, demandons-nous si, considérant que les *Homélies* et les Articles font appel *aux Pères et à l'Antiquité catholique*, en les interprétant par ces témoins, nous ne remontons pas aux autorités mêmes auxquelles ils prétendent se soumettre (p. 346 ; nous soulignons).

Pourtant, en traitant de la règle de la foi, Newman, nous l'avons dit, ne revendique aucun critère particulier, comme si la théorie de la *Via Media*, centrée sur le canon de saint Vincent, n'était plus certaine à ses yeux. Sans être formellement niée, elle paraît faire place, discrètement, ainsi qu'on va le voir, à l'idée que le grand corps de l'Église possède un pouvoir de discernement de la doctrine révélée, c'est-à-dire que les *jugements* de l'Église catholique font autorité, ainsi qu'il le déclare contenu dans les *Homélies*.

3. L'Église catholique et son autorité

Plusieurs passages attestent le déplacement de théorie sous-jacente, d'une règle de la foi circonscrite et indépendante (la *Via Media*) à la reconnaissance de l'autorité doctrinale de l'Église. Les passages du *Tract* qui ont été mentionnés jusqu'ici revendiquaient « seulement » le *droit* de tenir, au sein de l'Église d'Angleterre, certaines doctrines dites catholiques. Pour établir ce droit, Newman a voulu montrer que rien dans la lettre des Articles n'interdit la

---

contained in them beside it, which they should be understood to hold, before their argument has the force of consistency » (*V.M.* II, p. 339).

[1221] L'Article XXXV commence comme suit : « *The second Book of Homilies, the several titles whereof we have joined under this Article, doth contain a godly and wholesome Doctrine, and necessary for these times, as doth the former Book of Homilies, which were set forth in the time of Edward the Sixth; and therefore we judge them to be read in Churches by the Ministers, diligently and distinctly, that they may be understanded of the people* » Suit la liste des titres des 21 *Homélies* du second livre (E.J. BICKNELL, *op. cit.*, p. 319).

profession de ces doctrines. Ces Articles ont d'ailleurs été composés avec l'intention de permettre plusieurs interprétations. En tout ceci, donc, Newman ne déclare pas illégitime une autre interprétation que la sienne, plus protestante en l'occurrence. Or, dans un passage de la conclusion, Newman semble soudain réclamer beaucoup plus : il y a un *devoir* d'adopter l'interprétation la plus catholique possible :

> Nous avons un *devoir*, et envers l'Église catholique, et envers la nôtre, de prendre nos confessions réformées dans le sens le plus catholique qu'elles admettront ; nous n'avons pas de devoirs envers leurs rédacteurs. Et nous ne recevons pas les Articles de la part de leurs rédacteurs originaux, mais de la part de plusieurs convocations après leur époque ; dans le dernier cas, de celle de 1662 (p. 344).

Ceci ne suffit pas à expliquer ce qu'est « le sens le plus catholique ». En d'autres termes, comment savoir quel est ce sens ? Où le trouver ? Or, ce passage semble nous mettre sur la piste de la nouvelle réponse de Newman. « Nous n'avons pas de devoirs envers leurs rédacteurs », mais envers l'Église catholique et l'Église d'Angleterre. Celle-ci a imposé ces Articles dans des « convocations » officielles après l'époque des rédacteurs. On pourrait dire, dès lors, qu'il faut appliquer la règle jointe de l'Écriture et de l'Antiquité catholique, préconisée par l'Église d'Angleterre selon la théorie de la *Via Media* défendue par Newman dans les conférences de 1837 sur la fonction prophétique de l'Église. Il ne donne pas ce critère mais suggère que le devoir dû à l'Église d'Angleterre ne fait qu'un avec le devoir dû à l'Église catholique. C'est un même et unique devoir. N'est-ce pas là dire que le sens tenu par l'Église d'Angleterre *doit* être celui tenu par l'Église catholique ? Elle ne peut imposer à ses fidèles un sens différent de celui de l'Église catholique. Et dès lors, on est amené, par ce bref raisonnement, à se demander où trouver le sens que l'Église catholique donnerait des Articles. On est dirigé vers l'idée que le sens le plus catholique est le sens tenu par l'Église catholique. Dès lors, pour savoir quelles sont les doctrines catholiques, la question semble devenir celle de savoir : qu'est-ce que l'Église catholique, et où a-t-elle exprimé ses doctrines ?

D'abord, qu'est-ce que l'Église catholique ? La vision de l'Église proposée principalement dans le *Tract* fait de celle-ci *un corps répandu parmi les nations*. C'est à elle que Newman donne le titre de catholique. La remarque qu'il consacre à l'Article 19, lequel désigne l'Église visible comme *coetus fidelium* ne laisse pas place à une liberté d'opinion sur ce point :

> Ceci n'est pas une définition abstraite d'*une* Église, mais une description de *l'*Église Une Sainte Catholique, réellement existante, répandue à travers le monde ; comme si on lisait « L'Église est une certaine société de fidèles qui existe, etc. ». C'est évident du fait de la manière de décrire l'Église Catholique familière à tous les écrivains depuis les premiers temps jusqu'à l'époque de cet Article (p. 288).

Suivent de courtes citations, explicitement tirées de l'œuvre de Launoy, et qui « pourraient être multipliées indéfiniment » (p. 289), dont les auteurs sont : saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Ambroise, saint Isidore, saint Augustin, saint Cyrille, Théodoret, le « pape Grégoire », Bède, Alcuin, Amalaire, le pape Nicolas 1er, saint Bernard, Pierre le Vénérable, Hugues de Saint-Victor, Arnulphe, Albert le Grand, Durand, Alvarus, le pape Pie II, et Estius,

chancelier de Douai. En outre, une même description de l'Église se retrouve dans l'Homélie pour la Pentecôte (du premier *Livre des Homélies*). Newman y voit une confirmation supplémentaire, et suffisante, pour exclure de cet Article l'idée d'une définition s'appliquant à toute communauté chrétienne qui y correspondrait. Après avoir cité un passage des *Homélies*, son ton se fait péremptoire :

> [Ce passage] parle de l'unique Église Catholique, non pas d'une Église abstraite qui peut avoir beaucoup ou peu d'accomplissements concrets ; et il utilise pour elle les mêmes termes que ceux de l'Article pour « l'Église visible ». Il dit que « la véritable Église est une congrégation *universelle* ou communion des fidèles et des élus de Dieu, etc. », qui correspond au *coetus fidelium*, ou « congrégation des fidèles » de l'Article, de manière aussi serrée que le font les descriptions précédentes tirées des Pères et des théologiens. Par conséquent, le *coetus fidelium* dont il est question dans l'Article n'est pas une définition, sous laquelle on peut, avec succès ou non, faire entrer *kirk*, ou *connexion*, ou une autre communion, mais l'énoncé et la désignation d'un fait (p. 290).

Ainsi, sur ce point de l'Église visible, Newman ne demande pas le droit de tenir une opinion, mais revendique l'exclusivité de l'interprétation. Dès lors, parler de « foi catholique » semblerait désigner la foi tenue par cette Église répandue à travers le monde.

Se pourrait-il dès lors que le « *securus judicat orbis terrarum* » d'Augustin, corroboré par les exemples de Launoy, ait fait son chemin dans la pensée de Newman ? On en trouve un signe, en effet, dans un autre passage, apparemment anodin, mais qui semble requérir du signataire des Articles la confession de cette maxime. Ce passage concerne le canon de l'Écriture. L'Article VI ne se contente pas d'énumérer les livres canoniques, mais ajoute une propriété à leur sujet, à savoir qu'il n'y a jamais eu de doute dans l'Église concernant leur autorité[1222]. Or, constate Newman, il y a eu beaucoup de doutes dans des « portions de l'Église », ou dans des « Églises particulières »[1223] concernant certains livres, comme, par exemple, l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux. Et d'ajouter :

> Mais l'Article affirme qu'il n'y a pas eu de doute à leur sujet dans l'Église catholique ; c'est-à-dire, dès le premier moment où l'Église catholique, ou entière (*whole*), a eu l'occasion de former un jugement sur le sujet, elle se prononça en faveur des Livres canoniques. On a douté de l'épître aux Hébreux en Occident, et de l'Apocalypse en Orient, mais seulement pendant que ces portions de l'Église étudiaient la question séparément l'une de l'autre, seulement avant qu'elles ne comparent leurs notes, n'échangent leurs sentiments, et ne forment un jugement uni. La phrase doit signifier ceci, parce que, du fait de la nature du cas, elle ne peut rien signifier d'autre (p. 274).

Ici, Newman impose un sens à cette partie de l'Article VI. Il déclare que cette phrase « ne peut rien signifier d'autre ». Par conséquent, les Articles impliquent que les livres canoniques

---

[1222] Il écrit : « *the Scriptures or Canonical Books are said to be those 'of whose authority was never any doubt in the Church'* » (*V.M.* II, p. 273).

[1223] « *Here it is not meant that there never was any doubt in* portions *of the Church or* particular *Churches concerning certain books* » (*V.M.* II, p. 273-274 ; Newman souligne). Les notions de « portions d'Église » ou « d'Églises particulières », non définies, semblent être des spécifications de la notion plus englobante de « branches de l'Église », lesquelles ne désignent pas uniquement des portions *séparées* de l'Église, bien que ce soit le cas pour les Églises anglaise, grecque et romaine.

ont été reconnus comme tels par un acte de « jugement » (le mot revient deux fois) de l'Église « entière », celle de l'Orient et de l'Occident. Il n'y avait pas, jusque là, de conviction tenue toujours et partout concernant l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux. N'est-ce pas là reconnaître, en termes équivalents, la maxime d'Augustin, et déclarer que l'Église catholique a un pouvoir sûr de discernement, et que celui-ci est supérieur à la simple répétition de ce qui a été tenu toujours et partout ? Il semble que oui, sinon, on ne voit pas pourquoi Newman aurait fait cette digression : les livres canoniques ne sont pas pour lui un objet de controverse, au contraire des livres apocryphes. La formulation de l'Article lui donne l'occasion de revendiquer une position *ecclésiologique* qui lui semble désormais importante. Il y a ici un signe supplémentaire que pour lui, dorénavant, la foi catholique doit être identifiée aux doctrines concernant lesquelles l'Église universelle a porté un jugement favorable. A ce propos, il y a un lieu d'expression de cette autorité doctrinale qui est positivement revendiqué dans le *Tract*, à savoir les conciles œcuméniques. C'est là répondre à la seconde question soulevée plus haut : où l'Église catholique, d'après le *Tract XC*, a-t-elle déclaré ce qui relève de la foi catholique ?

a. Les conciles généraux

En contraste avec l'Article XXI, selon lequel les conciles généraux « peuvent se tromper, et parfois se sont trompés, dans les choses relevant de Dieu »[1224], Newman souligne qu'il *peut* y avoir une promesse que dans certains cas ils ne se tromperont pas, sans contradiction directe de l'Article. Et il se prononce ensuite positivement sur le *fait* :

> Une telle promesse, cependant, *existe*, dans des cas où des conciles généraux ne sont pas seulement réunis selon « le commandement et la volonté des princes », mais *au nom du Christ*, selon la promesse de notre Seigneur. L'Article ne fait que considérer le prince humain, non le Roi des Saints. Tant que les conciles sont une chose de la terre, leur infaillibilité bien sûr n'est pas garantie ; quand ils sont une chose du ciel, leurs délibérations sont dirigées [*overruled*], et leurs décrets font autorité (p. 291-292).

Newman signale que les *Homélies* reconnaissent tantôt quatre, tantôt six conciles portant ce caractère, et recevant dès lors le titre de « catholique » ou « œcuménique ». Ensuite, il pose la question de savoir à quelles conditions l'on reconnaît un concile réuni au nom du Christ. Et il répond : « Certains ont inclus dans ces conditions la réception subséquente de ses décrets par l'Église universelle ; d'autres une ratification par le pape » (p. 292). Newman ne dit pas qui il vise derrière ces positions, et il ne tranche pas lui-même. Cependant, il semble significatif qu'il ne mentionne pas de tierce hypothèse, comme si c'était nécessairement l'un ou l'autre.

[1224] « *General councils may not be gathered together without the commandment and will of princes. And when they be gathered together, forasmuch as they be an assembly of men, whereof all be not governed with the Spirit and Word of God, they may err, and sometimes have erred, in things pertaining to God. Wherefore things ordained by them as necessary to salvation have neither strength nor authority, unless it may be declared that they are taken out of Holy Scripture* » (Art. XXI, cité p. 291).

b. Autorité de l'Église sur le sens de l'Écriture

L'autorité doctrinale de l'Église et son rôle de « jugement » sont encore affirmés dans les remarques de Newman sur le rapport entre l'Écriture et l'Église, en tant qu'ils sont « deux instruments d'enseignement chrétien » (p. 273). Par Église, il entend l'Église catholique, en tant que répandue par toute la terre[1225]. Newman résume les rôles respectifs de ces deux instruments d'après les Articles VI et XX[1226] ; puis il en tire des conséquences relatives à l'Église :

> Il apparaît de là, d'abord, que l'Église *expose et propose la foi* (*expounds and enforces the faith*) ; car il est interdit d'exposer (*expound*) d'une certaine manière, ou de proposer (*enforce*) de manière à imposer (*obtrude*) ; ensuite, qu'elle fait dériver la foi *totalement à partir de l'Écriture* ; troisièmement, que sa fonction est d'élaborer (*educe*) une *interprétation harmonieuse* de l'Écriture (p. 276).

Newman pose ensuite deux questions concernant le *jugement* ainsi posé par l'Église, et que l'Article XX ne résout pas, « à savoir si l'Église juge, d'abord, à sa seule discrétion, ensuite, sous sa seule responsabilité ; *i.e.*, d'abord, quels sont les *media* par lesquels l'Église interprète l'Écriture, soit par un don divin direct, soit par tradition catholique, soit par l'exégèse critique du texte, soit d'aucune autre manière ; et ensuite, qui doit décider si elle interprète l'Écriture correctement ou non ; - d'abord, quelle est sa méthode, s'il y en a une ; et ensuite, qui est son juge, s'il y en a un » (p. 276). A la première question, Newman se contente de répondre, on l'a vu, que les Articles ne disent nullement que l'Écriture est la seule règle de la foi ; quant à la question du juge de la doctrine de l'Église, les Articles ne disent pas que le jugement *privé* est le critère ultime de l'interprétation. Plus loin, il affirmera qu'il doit cependant y avoir un juge[1227].

Tout ceci indique que la définition augustinienne de l'Église catholique et sa maxime relative au jugement de cette Église a fait son chemin. Cependant, Newman n'adopte pas la maxime en question dans toute sa force. Il ne reconnaît pas la communion active (ou « *intercommunion* ») comme requise par l'appartenance à l'Église catholique. Il n'évacue cependant pas la question, comme l'indique cet étrange passage sur l'Église « diffuse à travers le monde » :

[1225] Il dit en effet : « *Now what the Church is, will be considered below in Section 4* » (*V.M.* II, p. 273). Dans cette section 4, Newman traite en effet du *coetus fidelium*, appliqué, on l'a vu, au grand corps de l'Église.

[1226] Les termes de ces deux Articles que Newman considère sont les suivants (cités dans *V.M.* II, p. 273) : « *Holy Scripture containeth all things necessary to salvation; so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an article of the Faith, or be thought requisite or necessary to salvation* » (Art. VI). « *The Church hath* (…) *authority in controversies of faith; and yet it is not lawful for the Church to* (…) *so expound one place of Scripture, that it be repugnant to another. Wherefore, although the Church be a witness and a keeper of Holy Writ, yet* (…) *besides the same, ought it not to enforce anything to be believed for necessity of salvation* » (Art. XX).

[1227] A celui qui objecterait que ce dont les Articles ne parlent pas n'existe pas, Newman rétorque ce point comme s'il était une évidence : « *This argument, however, would prove too much; for in like manner there is a silence in the Sixth Article about a* judge *of the scripturalness of doctrine, yet a judge there must be* » (*V.M.* II, p. 287).

> Concernant la question de ses limites, de savoir si la succession épiscopale ou si l'intercommunion avec le tout sont nécessaires à chacune de ses parties, ce sont là des questions, des plus importantes (*most important*) en effet, mais de détail (*of detail*), et qui ne sont pas expressément traitées dans les Articles (p. 289-290).

On se demande comment une question peut être à la fois « des plus importantes » et « de détail », sinon qu'elle est effectivement très importante, mais secondaire par rapport à la question fondamentale de savoir si l'article décrit le grand corps de l'Église, ou définit des propriétés communes à tout groupe pouvant être appelé « Église visible ». En tout cas, Newman ne tranche pas ici.

4. Complétude de chaque Église particulière

La dernière section du *Tract*, consacrée à l'évêque de Rome, semble juxtaposer, sans l'y articuler, une seconde vision de l'Église à celle décrite jusqu'ici. Les deux visions de l'Église présentes dans l'article *Catholicity of the English Church*, un an auparavant, sont en effet proposées comme positivement requises par les Articles. Le fait qu'il ne tranche pas la question incluse dans la dernière citation semble lui permettre de citer telles quelles les affirmations de *Catholicity* relativement à la complétude essentielle, dans la « vision anglicane », de chaque portion d'Église. Il souligne, d'une part, que l'intercommunion n'est *pas* nécessaire ; d'autre part, que la suprématie de l'évêque de Rome n'a été qu'un arrangement ecclésiastique, et non un point *de fide* (cf. p. 341-343). Newman n'inclut cependant pas dans cette citation la théorie anglaise, de Dodwell en l'occurrence, selon laquelle chaque diocèse est comme l'incarnation de l'Église invisible, ce qui paraîtrait une contradiction avec ce qu'il a dit à l'encontre des diverses communions indépendantes, *kirk*, *connexion*, etc. L'Église catholique ne peut plus être pour lui une Église abstraite comportant diverses incarnations visibles, mais bien un corps étendu parmi les nations, que ce corps suppose des liens d'intercommunion ou pas étant une question « très importante », mais « de détail », et que l'anglicanisme tranche, nous venons de le dire, par la négative[1228].

Or, cette description de la vision anglicane de la complétude essentielle de chaque Église particulière est faite dans le *Tract* pour rendre raison de l'Article XXXVIII, selon lequel « l'évêque de Rome n'a pas de juridiction dans ce royaume d'Angleterre », formule que Newman traduit par : « ne *devrait* pas avoir de juridiction ». Il s'agit là pour lui d'une affirmation *équivalente* à celle de dire que l'on n'est pas catholique romain :

> Telle est la profession que tout un chacun doit faire pour être cohérent s'il ne se joint pas à l'Église romaine. Si l'évêque de Rome a juridiction et autorité ici, pourquoi ne le reconnaissons-nous pas, et ne nous soumettons-nous pas à lui ? Utiliser dès lors ces paroles, est à peu près équivalent à dire [*is nothing more or less than to say*] : « je ne suis pas catholique romain » ; et toutes les raisons contre l'utilisation de ces paroles sont dans la même mesure

[1228] Il est remarquable que, tandis que l'anglicanisme tranche, Newman quant à lui ne tranche pas. La force du langage des Pères et de l'expression de *coetus fidelium* lui fait peut-être ressentir l'apparente contradiction de postuler l'existence d'un corps universel sans liens effectifs de communion.

> des raisons contre le fait de demeurer dans l'Église anglaise. Elles sont le simple énoncé du principe de l'Anglicanisme (p. 340).

Aussi simple que paraisse cet énoncé, il semble lourd de l'idée que *rien* ne sépare réellement Rome et l'Angleterre *à part* l'opinion sur la juridiction de l'évêque de Rome. L'expression « je ne suis pas catholique romain », dans l'opinion protestante, renferme en effet une série de différences doctrinales, tandis que Newman réduit cette différence réelle à la seule opinion sur la juridiction papale, dont il décrit la vision anglicane comme suit. Il constate que, dans l'histoire, le pape a eu la juridiction en Angleterre, puis l'a perdue. Dans l'article *Catholicity*, il mettait de côté la question des fautes humaines en disant de l'Église anglaise : « elle s'est trouvée, au cours des années, *par usurpation ou non*, sous la suprématie de Rome ; et maintenant, *par rébellion ou non*, elle en est exempte » (cité p. 342 ; nous soulignons). Il explique maintenant :

> Les Anglicans soutiennent que la suprématie du pape ne vient pas directement de la Révélation, mais est un événement dans la providence. (…) « Les autorités qui existent sont constituées par Dieu » [cf. Rm 13, 1] *tant* qu'elles existent, et de ce fait, ont un titre à notre obéissance. Quand elles cessent d'exister, elles cessent d'avoir un titre. (…) La papauté commença dans les efforts et les passions des hommes ; et ce que l'homme peut faire, l'homme peut le détruire. Sa juridiction, tant qu'elle durait, fut « constituée par Dieu » ; quand elle cessa d'exister, elle cessa d'avoir un titre à notre obéissance ; et elle cessa d'exister à la Réforme (p. 340-341).

Dans *Catholicity*, Newman envisageait l'hypothèse que la papauté était « prévue ». Ici, nous voyons que cette expression peut être comprise, selon les Anglicans, relativement à la *providence*, et non à la *Révélation* proprement dite. Remarquons que dans cette section, Newman n'utilise pas le terme de *catholique*, mais ceux d'*anglican* et d'*anglicanisme*. Il ne se prononce pas sur le caractère catholique de cette vision. Et pour cause, ceci supposerait que l'Église universelle ait prononcé un jugement à ce sujet. Cela ne veut pas dire qu'il ne fait pas sienne cette vision. Elle exprime sa propre justification pour rester dans l'Église anglaise. Newman la fait sienne en effet, *dans la mesure où il ne se joint pas à l'Église romaine*. Mais il ne s'y engage pas de façon ferme, comme si la question restait ouverte pour lui.

Récapitulons. L'Église catholique est un grand corps répandu parmi les nations. Le critère de ses limites, pour la vision anglicane, n'est pas l'intercommunion. Newman ne se prononce cependant pas sur la nature de ce critère. Par contre, il considère, jusqu'à preuve du contraire, que le pape n'a pas juridiction en Angleterre au sens où il serait, dans l'économie révélée, le chef de l'Église universelle.

5. La doctrine tridentine

La question des jugements doctrinaux de l'Église a déjà été abordée concernant les conciles œcuméniques. Or, dire que la suprématie papale est le *seul* point de divergence entre anglo-catholiques et catholiques romains impliquerait que rien dans le credo romain n'est contraire à la foi catholique, et donc, en particulier, qu'il n'y a pas eu d'apostasie lors du concile de

Trente. Newman admettrait-il dorénavant les additions romaines à « la foi primitive » et « fondamentale » ? Il est vrai que ces dernières expressions ne sont jamais utilisées. Newman ne défend plus la *Via Media* du point de vue doctrinal. Quant aux dogmes tridentins, il est remarquable que, s'il ne les défend nulle part positivement dans le *Tract XC*, Newman ne concède nulle part non plus que les Articles leur soient opposés. En tout cas, il observe incidemment que l'Article condamnant la doctrine romaine du purgatoire, des indulgences, etc., a été rédigé avant la promulgation des dogmes tridentins, et donc, qu'il n'est pas dirigé spécifiquement contre eux :

> Et de plus, par « la doctrine romaine [*Romish*] » il n'est pas signifié la doctrine tridentine, parce que cet Article fut rédigé avant le décret du concile de Trente. Ce à quoi il s'oppose est la *doctrine reçue* de cette époque, et malheureusement d'aujourd'hui aussi, ou la doctrine des *écoles catholiques romaines* ; une conclusion qui est encore plus claire, si l'on considère qu'il y a des portions dans la doctrine tridentine sur ces sujets que l'Article, loin de condamner, approuve par anticipation, dans les limites de ce qu'ils disent (p. 295-296).

La méthode utilisée par Newman est ici la suivante. Nous avons déjà vu qu'il exemptait plusieurs doctrines de la censure de cet Article, en particulier les doctrines antiques sur ces sujets. Il s'efforce aussi de manifester ce que vise exactement l'Article en parlant de « doctrines romaines », en se basant sur des passages tirés des *Homélies* à ce propos, ainsi que d'écrivains anglo-catholiques de l'époque. Or, dans de nombreux cas, il fait remarquer que le concile de Trente condamne les mêmes abus ou rejette les mêmes erreurs que celles impliquées dans l'Article ainsi interprété. Et, répétons-le, même quand il ne cite pas de témoignage concordant venant du concile de Trente, il ne laisse jamais entendre qu'un Article est dirigé contre la doctrine qui y est professée, ce qui semble l'obliger à faire diverses distinctions subtiles[1229]. De ceci, il ressort que Newman veut préserver l'autorité du concile de Trente. La reconnaîtrait-il comme expression de l'Église catholique ? Pourtant, cette autorité ne lui a pas été conférée par un jugement de l'*orbis terrarum*. Newman adopte-t-il dès lors l'idée que la ratification d'un concile par le pape soit le critère de sa catholicité, ou de son œcuménicité, selon l'opinion de « certains » rapportée plus haut, et nullement rejetée ? Il n'est pas nécessaire de le supposer, bien que Newman n'écarte nulle part cette idée. Le fait qu'elle

[1229] C'est particulièrement évident pour la condamnation de la doctrine « romaine » de la transsubstantiation (Article XXVIII). Newman voit dans la doctrine condamnée par l'Article une doctrine effectivement tenue *dans* l'Église catholique romaine, mais il ne suppose nulle part que c'est celle du concile de Trente : « *We see then, that, by transubstantiation, our Article does not confine itself to any abstract theory, nor aim at any definition of the word substance, nor in rejecting it, rejects a word, nor in denying a 'mutatio panis et vini,' is denying* every kind *of change, but opposes itself to a certain plain and unambiguous statement, not of this or that Council, but one generally received or taught both in the schools and in the multitude, that the material elements are changed into an earthly, fleshly, and organized body, extended in size, distinct in its parts, which is there where the outward appearances of bread and wine are, and only does not meet the senses, nor even withdrawn* (sic) *from the senses always* » (*V.M.* II, p. 318).

soit *possible* suffirait à expliquer sa prudence à l'égard des formulaires tridentins[1230]. L'exemple de Chalcédoine semble être une raison positive en faveur d'une telle prudence.

Une autre hypothèse est l'idée que, puisque Rome et l'Angleterre font l'une et l'autre partie de l'Église catholique, une providence spéciale a été à l'œuvre chez l'une et l'autre, pour empêcher qu'elles ne sanctionnent l'hérésie, et pour garantir la possibilité que leurs formulaires respectifs puissent être interprétés en un sens catholique. Cette idée du moins est explicitement présente concernant les Articles. Newman explique en effet que « tandis que notre *Prayer Book* est reconnu de toute part comme ayant une origine catholique, nos Articles aussi, la production d'une époque non-catholique, ne sont pas, *par la bonne providence de Dieu*, à tout le moins, non-catholiques (*uncatholic*), et ceux qui veulent être catholiques de cœur et de doctrine peuvent les signer » (p. 271-272 ; nous soulignons). Il n'est pas exclu donc que Newman tienne l'idée que les portions de l'unique Église catholique, même privées de l'intercommunion, jouissent, en tant que portions, et par la providence divine, d'une certaine protection contre l'hérésie. Cette protection permettrait que, en cas de réunion de la chrétienté, c'est-à-dire quand l'Église tout entière pourra porter un jugement sur ces formulaires, elle pourra les recevoir en leur donnant leur sens légitime, celui de l'unique Église. Newman envisageait en effet un concile à venir de ce genre dans *Catholicity*. Il demandait en effet à l'Église de Rome si, comme l'Église d'Angleterre, elle serait d'accord de soumettre ses formulaires à un concile futur, si « tandis que la convocation anglaise fait sa soumission à un concile général », l'Église de Rome accepterait de « remplacer le concile de Trente par un concile encore à venir »[1231]. Dans le *Tract XC*, Newman ne laisse pas entendre que ce remplacement éventuel devrait annuler les décisions du premier. Il y a chez lui comme une résistance étonnante à admettre que le concile de Trente ait pu sanctionner l'erreur[1232].

6. Fonctions ecclésiales de sanctification et de discipline

A côté de la fonction doctrinale de l'Église, se trouvent çà et là des affirmations relatives à ses autres fonctions. Sa fonction de sanctification est affirmée, et revendiquée comme légitime (sinon comme nécessaire). On a déjà fait allusion à la distinction que Newman opère entre ce qui est révélé comme institué par le Christ, et les nouvelles mesures que l'Église a le pouvoir de décréter. Dans le passage considéré, Newman ne prenait pas position sur la légitimité des mesures ecclésiales dans le concret. Mais il prend position concernant les sacrements. Dans le

---

[1230] Remarquons en passant qu'il n'est pas impossible de tenir que l'évêque de Rome jouisse d'une autorité doctrinale dans la ratification des conciles œcuméniques tout en estimant qu'il n'a aucune juridiction en Angleterre.

[1231] *E.C.H.* II, p. 42.

[1232] L'idée d'une providence spéciale protégeant les branches de l'hérésie était perceptible dès l'ouvrage sur l'arianisme (1832), et « l'apostasie » du concile de Trente constituait de ce point de vue une exception à une règle générale, pour laquelle il fallait d'ailleurs trouver une explication. Newman ne semblerait donc plus croire que ce concile constitue une exception à la règle. Il se peut aussi, semble-t-il, que ses formulaires aient été protégés d'une sanction hérétique.

passage suivant, faisant allusion aux « cinq rites » qui n'ont pas, comme le baptême et la Cène, « un signe visible ou une cérémonie institués par Dieu », il évoque la possibilité que l'Église soit dispensatrice de la grâce :

> [Les cinq rites en question] ne sont en *aucun* sens des sacrements, *à moins que* l'Église n'ait le pouvoir de dispenser la grâce à travers des rites qu'elle a elle-même institués, ou qu'elle ne soit dotée du don de bénir et sanctifier les « rites ou cérémonies » que, selon le vingtième Article, elle « a le pouvoir de décréter ». Mais nous pouvons bien croire que l'Église a ce don (p. 310).

Non seulement « nous pouvons bien croire », mais l'Église d'Angleterre l'affirme puisque, par ailleurs, elle appelle ces rites, en un *certain* sens, des sacrements[1233]. La conséquence de la prémisse posée par Newman (qu'il laisse tirer par son lecteur) est donc que l'Église, d'après les textes de l'Église d'Angleterre « a le pouvoir de dispenser la grâce à travers des rites qu'elle a elle-même institués ».

Il en va de même, dans l'ordre de l'autorité disciplinaire de l'Église, concernant le célibat ecclésiastique. Newman prend position en faveur du droit de l'Église de l'imposer. Tandis que l'article XXXII déclare : « La loi de Dieu n'oblige pas les évêques, les prêtres et les diacres soit à se vouer à l'état de célibat, soit à s'abstenir du mariage », Newman signale qu'il n'y a pas là matière à controverse puisque tous reconnaissent que le célibat dépend de la règle ecclésiastique. Mais il ajoute que l'Église a le pouvoir d'enlever le choix qu'elle accorde pour l'instant dans l'Église d'Angleterre :

> Qu'elle ait le *pouvoir*, si elle choisissait ainsi, de leur enlever cette discrétion, et de les obliger soit au mariage (comme on dit que c'est le cas pour les prêtres de paroisse de l'Église grecque), soit au célibat, semblerait contenu dans la doctrine de l'extrait suivant des *Homélies* ; bien que ce soit une autre question de savoir si l'imposition de l'une ou de l'autre règle serait opportune et pieuse (p. 328).

L'extrait des *Homélies* dont il s'agit déclare que le Christ a donné autorité à son Église de changer les décrets et les ordres ecclésiastiques (cf. p. 328). Cet extrait est corroboré par le 34e Article, que Newman cite en soulignant certains mots. Ces mots indiquent que l'Église a un pouvoir que n'ont pas les individus sur ce plan :

> Il n'est pas nécessaire que traditions et cérémonies soient uniques en chaque lieu et tout à fait semblables ; car de tout temps elles ont différé, et *peuvent être changées* selon les différences de pays, de temps, et des manières des hommes, tant que rien ne soit ordonné contre la Parole de Dieu. Qui que ce soit, *par son jugement privé*, qui, volontairement et à dessein, rompt ouvertement avec les traditions et cérémonies de l'Église, qui ne sont pas incompatibles avec la Parole de Dieu, et sont ordonnées et approuvées par l'autorité commune, devrait être blâmé ouvertement (p. 329).

[1233] « *Our Church acknowledges both definitions* (…). *On the other hand, our Church takes the wider sense of the meaning of the word sacrament in the Homilies* » (*V.M.* II, p. 310-311). Newman cite l'Homélie sur la prière commune et les sacrements, qui comporte notamment ce passage : « *And though the ordering of ministers hath this visible sign and promise; yet it lacks the promise of remission of sins, as all other sacraments besides the two above named do. Therefore neither it, nor any other sacrament, be such sacraments as Baptism and the Communion are. But in a general acception, the name of a sacrament may be attributed to anything, whereby an holy thing is signified* » (*V.M.* II, p. 312).

Le propos du *Tract XC* était de revendiquer le droit pour les anglo-catholiques de signer les Articles de religion, en montrant que leur sens littéral et grammatical n'est pas opposé à la foi catholique. Newman ne se montre pas explicite ni sur le contenu de cette foi, ni sur son critère de discernement : sans abandonner l'importance de l'Antiquité, il a abandonné la défense de l'idée d'une foi fondamentale, caractéristique de la *Via Media*, au profit de la thèse d'un juge ecclésial de la doctrine. La foi catholique est ce que l'Église catholique déclare tel par un acte de jugement. Et l'Église catholique est ce grand corps répandu sur la surface de la terre, quel que soit le critère de détermination de ses limites (lignée apostolique ou intercommunion). C'est l'Église catholique ou universelle qui discerne la foi, et l'interprétation des formulaires de foi de ses diverses portions lui revient en propre. Il est difficile de comprendre un tel abandon de la *Via Media* si l'on fait abstraction de l'effet produit sur lui par l'histoire du concile de Chalcédoine.

En outre, l'Église a le don de sanctifier les rites qu'elle institue, ainsi que l'autorité pour commander aux fidèles des prescriptions que l'Écriture a laissées ouvertes. Le *Tract XC* consacre ainsi la triple médiation de l'Église comme une position requise par les formulaires de l'Église d'Angleterre. Il laisse en suspens l'une ou l'autre question, comme celle du juge concret de la doctrine de l'Église, ou celle du critère des limites de cette Église. Le premier de ces deux points est étudié quelques mois plus tard.

II. Private Judgment *(juillet 1841)*

Dans le *Tract XC*, Newman avait mis en cause l'idée que l'individu soit le juge ultime de la doctrine. C'était au contraire l'Église catholique qui portait un tel jugement. Mais la question restait ouverte de savoir ce que cela signifiait concrètement. En juillet 1841, Newman rédige un article pour le *British Critic*, intitulé *Private Judgement*, où il aborde cette question[1234]. Newman s'en prend surtout à la conception protestante du jugement privé dans le choix d'une religion. Pour lui, l'Écriture ne sanctionne nullement « les cas de jugement privé dont on trouve des exemples dans les biographies religieuses populaires du jour », lesquelles « contiennent des exemples de conversions faites sur base d'un jugement, défini, délibéré, indépendant, isolé, des parties converties » (p. 349). Ces biographies soutiennent l'idée que « les individus peuvent d'ordinaire trouver par eux-mêmes les doctrines de l'Evangile à partir de l'étude privée de l'Écriture » (p. 350). Newman s'était déjà opposé à cette théorie. Il lui avait substitué la théorie de la *Via Media*, où le jugement privé avait une place dans la reconnaissance de la doctrine, mais à condition de joindre à l'Écriture le témoignage de l'Église primitive et indivise. Or, il apparaît maintenant clair que, pour lui, c'est l'Église

[1234] Notre étude utilise l'édition de cet article, sous le même titre, dans les *Essays Critical and Historical*, vol. 2, Londres, Longmans, Green and Co, 1890, p. 336-374.

catholique qui est ce juge présent de la doctrine, ou encore cet enseignant autorisé. La question qui se pose est celle de savoir ce que dit l'Écriture concernant le jugement privé. Or, Newman lui trouve un rôle bien spécifique.

1. Enquête scripturaire : qui est le prophète ?

Il montre d'abord que la plupart des exemples scripturaires de conversions ne peuvent être appelés « jugement privé » que dans un sens très particulier, à savoir que le processus intellectuel y est soit spontané, soit inexistant. Il concède ensuite qu'il se trouve dans la Bible des invitations à faire des recherches dans l'Écriture, sur lesquelles s'appuie la position protestante, comme, par exemple, la parole du Christ aux juifs : « scrutez les Écritures », ou comme l'exemple du trésorier de la reine Candace, ou encore comme les habitants de Bérée, qui scrutaient les Écritures. En réalité, il ne s'agit pourtant pas là d'une sanction par l'Écriture du principe protestant. L'enquête qui s'y trouve recommandée, en effet, « ne concerne pas la doctrine évangélique, mais l'enseignant évangélique ; non pas ce que Dieu a révélé, mais qui il a mandaté » (p. 350).

Ceci est fort important. Là-même où le Christ invite à scruter les Écritures, c'est pour la raison qu'elles rendent témoignage à sa *personne*, non à sa doctrine. Et le trésorier de Candace énonce le même principe : il ne peut comprendre le passage de l'Écriture qu'il est en train de lire si *personne* ne le guide. Et de même, saint Pierre, le jour de la Pentecôte, « se rapporte au livre de Joël, pour prouver à partir de là, non pas la doctrine chrétienne, mais la promesse divine que de nouveaux enseignants devaient être envoyés en temps voulu, et le fait que ceci était accompli en lui-même et ses frères » (p. 351). Newman tire alors la conclusion suivante :

> Ainsi, tandis que les conversions rapportées par l'Écriture sont accomplies d'une façon très marquée à travers un *enseignant*, et *non* par le moyen d'un jugement privé, de même encore, si un appel *est* fait au jugement privé, il est fait en vue de décider qui est l'enseignant, et ce que sont ses notes ou signes, plutôt que d'établir telle ou telle opinion ou pratique religieuse. Et si de tels exemples ont une portée sur notre conduite aujourd'hui, ainsi qu'il est naturel de le penser, alors bien sûr la question pratique devant nous est : *qui* est l'enseignant maintenant, de la bouche duquel nous devons chercher la loi, et *quelles sont ses notes* ? (p. 351-352)

Suivent certaines promesses de l'Écriture, que nous avons déjà rencontrées, relatives à l'existence d'enseignants dans l'économie évangélique, et surtout d'un enseignant que le Nouveau Testament désigne sous le nom de « l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité ». Newman précise alors sa question : « Donc, la simple question sur laquelle le jugement privé doit s'exercer est : qu'est-ce que l'Église et où est-elle ? » (p. 353) Et après quelques considérations supplémentaires pour corroborer cette idée, il précise encore :

> La grande question que [l'Écriture] place devant nous pour l'exercice du jugement privé est : qui est le prophète de Dieu et où ? Qui doit être considéré comme la voix de l'Église sainte, catholique et apostolique ? (p. 355)

Il y a dans cette affirmation une implication considérable dans la théorie de Newman concernant la foi. Il est maintenant clair que, pour lui, le jugement privé ne doit pas s'exercer sur le discernement de la foi fondamentale, ni à partir de l'Écriture, ni de l'Antiquité[1235]. Il s'agit de trouver le prophète de Dieu aujourd'hui. Il s'agit de trouver l'Église du Dieu vivant, qui est ce prophète, et dès lors le juge ultime de la doctrine révélée. Newman, c'est désormais tout à fait clair, ne défend plus la *Via Media* anglicane. Dès lors, son attaque contre l'Église de Rome ne portera plus sur la question des additions à la foi fondamentale, ainsi qu'on va le voir.

2. Les sectes protestantes

Cette étude de l'Écriture, et la question de l'enseignant qu'il en dégage, conduit Newman à formuler la thèse pratique qui en découle. Elle comporte deux volets, selon que l'on fait partie de l'Église d'Angleterre ou d'une des dénominations qui se sont séparées d'elle :

> Ayant mené notre train de pensée jusqu'ici, il est temps pour nous de procéder à la thèse à laquelle on verra qu'il aboutit, à savoir que, sur base des principes qui ont été posés, les dissidents devraient abandonner leur propre communion, mais que les membres de l'Église anglaise ne devraient pas abandonner la leur (p. 355).

La première partie de cette thèse lui semble facile à établir. Il ne peut pas être l'enseignant dont parle l'Écriture, celui qui ne prétend pas parler avec son autorité, qu'il s'appelle Église ou non :

> Par l'Église nous entendons ce que l'Écriture entend, « la colonne et le fondement de la vérité » ; un pouvoir auquel la Parole et l'Esprit ne doivent jamais faire défaut, et tel que celui qui refuse de l'écouter devient par là pour ses frères un païen et un publicain. Que les partis en question acceptent la définition de l'Écriture, ou bien n'assument pas le nom de l'Écriture ; ou plutôt, qu'ils cherchent ailleurs ce dont ils sont conscients que ce n'est pas chez eux (p. 356-357).

Et de leur souhaiter de procéder pour l'Église de la même manière que le trésorier de Candace le faisait pour le Serviteur souffrant : « qu'ils se demandent : 'De qui l'Apôtre, ou le Prophète, énonce-t-il des choses si grandes ? Où est 'la colonne et le fondement' ? Qui est-il celui qui est désigné pour nous conduire vers le Christ ?' » (p. 357).

3. Les Églises d'Angleterre et de Rome

Au contraire des dissidents, les Églises d'Angleterre et de Rome professent être cet enseignant divin, et sont rivales l'une de l'autre de ce point de vue. Il semble dès lors naturel de se demander : « Laquelle devons-nous suivre ? Des tests nous sont-ils donnés dans ce but ? » (p. 358). Newman applique alors des tests scripturaires pour distinguer les vrais et les faux

---

[1235] Newman écrit en effet, juste avant la dernière citation : « *We conceive then that on the whole the notion of gaining religious truth for ourselves by our private examination, whether by reading or thinking, whether by studying* Scripture or other books*, has no broad sanction in Scripture, is neither impressed upon us by its general tone, nor enjoined in any of its commands* » (*E.C.H.* II, p. 355 ; nous soulignons).

enseignants, et constate qu'ils ne permettent pas de départager les trois Églises, l'anglaise, la romaine et, ajoute-t-il, la grecque. Par contre, il y a dans l'Écriture un type d'enseignement rival qui semble rendre raison de cette situation :

> Observons donc que même à l'époque des Apôtres de très graves différences externes semblent avoir existé entre les enseignants chrétiens, c'est-à-dire entre les organes de l'unique Église, et que cependant ces différences ne constituaient pas, en conséquence, un appel pour les chercheurs et les témoins à quitter un enseignant et à s'en procurer un autre (p. 360).

Newman fait allusion ici aux querelles de la communauté de Corinthe. Pierre, Paul et Apollos étaient tous trois des « organes de l'unique Église ». Chacun d'eux aurait dû être regardé par les Corinthiens comme « le représentant visible du Christ indivis, l'unique Église catholique » (p. 361). De même, les membres de l'Église d'Angleterre devraient reconnaître en celle-ci « non pas un établissement, non pas un parti, non pas une simple dénomination protestante, mais la sainte Église catholique que les traditions des hommes ont partiellement obscurcie » (p. 361). C'est bien ainsi, semble-t-il, qu'il a lui-même regardé l'Église d'Angleterre dans le récent *Tract XC*. En tant qu'elle est l'organe de l'unique Église, ses formulaires officiels ne pouvaient avoir que le sens de l'unique Église, et de même pour les formulaires de l'Église de Rome. Bref, Newman défend ici l'idée que, aussi divisés que soient les membres des deux Églises, il se peut qu'elles soient tout de même l'une et l'autre réellement une seule :

> Et, de même, sûrement, si les sentiments de parti et les intérêts nous ont séparés des membres de la communion romaine, ceci ne prouve pas que notre Église elle-même est séparée de la leur, pas plus que saint Paul n'était séparé de saint Pierre, et ce n'est pas notre devoir de quitter notre place et de les rejoindre (p. 361).

Et dès lors, Newman résume tout à une seule question :

> La seule question que nous devons nous poser est : L'Église anglaise a-t-elle assez sur elle les signes d'un Apôtre ? Est-elle l'enseignant divinement désigné pour *nous* ? Si oui, nous ne devons pas aller plus loin (p. 362).

Cette hypothèse indique que l'intercommunion n'est pas requise pour la catholicité et l'apostolicité de l'Église, ainsi que le *Tract XC* le déclarait. Or, la conclusion de cet article donne cependant l'impression qu'une autre vision de l'unité est en train d'émerger.

4. Nouvelle théorie sur la foi et l'unité

Cette conclusion aborde la question de la maxime augustinienne dans la querelle donatiste et semble, à première vue, une répétition de l'argumentation utilisée dans *Catholicity* pour éviter la conclusion vers laquelle pourraient conduire les paroles d'Augustin. Newman souligne en effet l'idée que ces paroles ne doivent pas être prises à la lettre : « Les Pères sont nos enseignants, mais pas nos confesseurs ou casuistes ; ils sont les prophètes de grandes vérités, non pas les directeurs spirituels des individus » (p. 371). Et de regretter de ne pas pouvoir consulter Augustin sur le cas particulier de l'Angleterre du dix-neuvième siècle, qui diffère sur l'un ou l'autre point du cas des Donatistes :

> Nous ne pouvons pas consulter saint Augustin ; nous ne pouvons pas aller le trouver avec ses œuvres en nos mains, pour lui demander si elles doivent être prises à la lettre dans nos circonstances différentes. Nous ne pouvons pas lui expliquer que, en ce qui concerne les apparences du moins, il y a au moins deux Églises à côté de la nôtre, l'une grecque, l'autre romaine ; et qu'elles sont l'une et l'autre marquées par une certaine particularité qui n'apparaît pas de son temps, ou dans ses propres œuvres, et qui ressemble beaucoup à ce que l'Écriture condamne comme idolâtrie. Et nous ne pouvons pas lui rappeler que les Donatistes avaient sur eux une note de disqualification, qui d'elle-même serait suffisante pour anéantir leurs titres à la catholicité, en ce qu'ils refusaient le nom de catholique au reste de la chrétienté ; et, de plus, [une note de disqualification] dans leur haine amère et leur cruauté fanatique envers la communion rivale en Afrique (p. 371-372).

Ainsi, Newman indique que ces raisons (et d'autres) suffisent pour *ne pas être sûr* que les paroles d'Augustin s'appliquent au cas de l'Église d'Angleterre dans son opposition présente à l'Église de Rome. Or, comme il l'a fait valoir plus haut dans cet article, un changement de religion est un acte pratique d'une importance redoutable pour un individu, nécessitant une *pleine conviction* théorique qu'il s'agit d'un devoir avant de l'accomplir[1236].

5. Théorie de la foi

Newman se place ainsi sur le terrain du devoir *pratique*, et d'une manière qui révèle qu'il n'est plus aussi sûr de lui sur le plan *théorique* que lors de l'article *Catholicity* où cette même question était débattue. Il y a en effet de réelles différences théoriques entre les deux textes, et il semble que le contenu du *Tract XC* aide à les percevoir. D'abord, dans *Catholicity*, Newman voyait toujours dans la « difficulté romaine » le fait d'additions à la foi primitive. Dorénavant, le grief se résume à celui de l'idolâtrie, ou, du moins, d'une quasi-idolâtrie. Or, à ce sujet, il ne parle plus d'*additions à la foi*, et il ne déclare d'ailleurs pas les Églises grecque et romaine idolâtres en rigueur de termes[1237]. Il distingue explicitement entre les actes officiels et ce que les autorités ecclésiastiques laissent faire (ce qui ne les disculpe pas pour autant d'ailleurs) dans ce passage où il traite de la note d'idolâtrie qui pèse sur l'Église de Rome :

> Il a été récemment avancé publiquement, comme tous le savent, que, quoi qu'il puisse être dit en défense des *documents autorisés* de la foi de Rome, cette imputation demeure contre ses *autorités*, qu'elles ont soutenu et établi des doctrines et des pratiques envers lesquelles un esprit chrétien qui n'a pas été éduqué au milieu d'elles, a de l'aversion ; et qu'au nombre de celles-ci, un culte de la créature, qui pour la plupart des hommes semblera une quasi-idolâtrie, n'est pas le moins saillant (p. 368).

[1236] « *An act of private judgment is, in its very idea, an act of individual responsibility; this is a consideration which will come with especial force on a conscientious mind, when it is to have so fearful an issue as a change of religion. A religious man will say to himself, 'If I am in error at present, I am in error by a disposition of providence, which has placed me where I am; if I change into an error, this is my own act. It is much less fearful to be born at disadvantage, than to place myself at disadvantage.'* » (*E.C.H.* II, p. 338).

[1237] Il prend soin de le préciser concernant l'Église romaine : « *Let us not be mistaken here : we are neither accusing Rome of being idolatrous nor ourselves of being schismatical, we think neither charge tenable* » (*E.C.H.* II, p. 367).

Bien qu'ici il ne s'agisse, semble-t-il, que d'une pratique ou d'une doctrine parmi d'autres, c'est la seule que Newman relève distinctement dans cet article, et il s'agit plutôt d'une pratique. Etant donné que l'objectif de l'article est d'empêcher, par motif de conscience s'entend, les conversions vers l'Église de Rome, on peut se demander si ce n'est pas alors à ses yeux le *seul* obstacle réel dans la communion romaine. C'est du moins la seule *note* négative suffisante citée pour empêcher le chercheur consciencieux de considérer cette Église comme l'enseignant annoncé par l'Écriture. L'absence d'idolâtrie est en effet une note de l'Église d'après l'Écriture[1238]. Le propos de l'article d'ailleurs veut que l'on *reçoive* la doctrine de l'enseignant divinement institué, lequel est reconnu par des notes. Dès lors, il semblerait contradictoire de reprocher à une communion de faire des additions à une foi primitive. Cela supposerait que l'on sait mieux que cet enseignant ce qui appartient à cette foi. Cette position relative à la foi ne fait que prolonger celle contenue dans le *Tract XC* : il n'y a pas de règle de la foi indépendamment de l'autorité de l'Église. Cette vision rejoint celle de Palmer : on ne peut déterminer une foi fondamentale ; il faut la recevoir de l'Église catholique. La *Via Media* n'est pas la clef de l'histoire concernant la foi. La théorie des branches est-elle, de son côté, la clef concernant l'unité catholique, ainsi que le *Tract XC* continuait de le défendre, pour justifier le rejet de la juridiction papale en Angleterre ? Il semble y avoir une modification sérieuse sur ce plan.

6. Urgence de la communion

Newman évitait la maxime augustinienne en avançant une distinction possible entre l'essence de l'Église et sa perfection (ou santé), la première pouvant résider dans la descendance apostolique, la seconde dans l'union effective entre toutes ses parties. Le *Tract XC* avait identifié l'Église visible avec l'unique Église catholique répandue sur toute la terre, mais avait montré que, dans la vision anglicane, l'intercommunion ne pouvait être le critère de son extension. Dans la conclusion de notre article, Newman semble concéder qu'une Église réellement isolée du reste *serait* exclue de l'Église catholique, quoi qu'il en résulte sur le plan de la grâce.

Deux éléments théoriques pourraient avoir joué. D'abord, le rapport que met l'Écriture entre l'unité et la grâce, et en particulier eu égard à la reconnaissance de l'Église du Christ. Ce rapport entre l'unité du corps et la bénédiction divine n'est pas nouveau dans la pensée de

---

[1238] Après avoir cité plusieurs passages scripturaires, surtout prophétiques, à l'appui de cette note de l'Église, il conclut : « *It is then a Note of the Christian Church, as decisive as any, that she is not idolatrous; and any semblance of idolatrous worship in the Church of Rome as plainly dissuades a man of Catholic feelings from her communion, as the taint of a Protestant or schismatical spirit in our communion may tempt him to depart from us* » (*E.C.H.* II, p. 370). L'absence d'idolâtrie est une note de l'Église, mais Newman ne va pas, ainsi que l'indiquait la note précédente, jusqu'à accuser Rome d'être une Église idolâtre en rigueur de termes. Il dit, dans le denier passage, que, d'un point de vue pratique, l'apparence (*semblance*) de culte idolâtrique constitue une dissuasion pour celui qui est tenté de quitter l'Église d'Angleterre du fait qu'elle manifeste, quant à elle, un esprit protestant ou schismatique.

Newman. Il en fait maintenant l'application à l'unité catholique de l'Église. Après avoir constaté l'état d'isolement de l'Angleterre, et son mépris envers le reste de la chrétienté, il ajoute, en la personne d'un objecteur :

> Comment ceci peut-il être réconcilié avec l'annonce claire de saint Paul qu'il n'y a qu'un seul corps aussi bien qu'un seul esprit ?, ou avec celle de notre Seigneur que « à ceci *tous les hommes sauront* », comme à une note évidente pour l'intelligence même des illettrés et des simples, « que vous êtes mes disciples, à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » ?, ou encore, avec sa prière pour que ses disciples soient un, « afin que le monde sache que *tu m'as envoyé*, et que *tu les as aimés* comme tu m'as aimé » ? L'unité visible, donc, semblerait être à la fois la principale preuve du christianisme, et le signe de notre propre participation à ses bénéfices (p. 364).

Le second élément théorique concerne l'attitude d'Augustin envers les donatistes. Newman ajoute ici les indications suivantes, absentes de *Catholicity*, à savoir que, pour Augustin, ce point est une « *quaestio facillima* » et qu'il « appelle les donatistes individuellement à la résoudre par leur jugement privé » (p. 364). Newman concède même comme « certain » que « saint Augustin invite les donatistes individuellement à [rejoindre] l'Église, pour le simple motif que le corps le plus large doit être le véritable » (p. 370-371). Donc, l'objection augustinienne, comme on pourrait l'appeler, confirmerait la réflexion menée par Newman dans l'Écriture concernant le jugement privé, lequel doit se faire sur les notes permettant de reconnaître l'enseignant véritable, et rejoint en outre son impression que ces notes doivent être accessibles à tous, instruits et illettrés.

A côté de ces éléments théoriques, il semble que le cours des événements l'ait amené à s'exprimer plus clairement au sujet de l'Église. De quoi s'agit-il ? D'un côté, vers la fin de l'article, il parle de façon très paisible de certains événements, qui paraissent venir confirmer sa thèse :

> Et il est agréable de croire qu'il y a des symptômes en ce moment de notre amélioration (…). Il y a parmi nous un sentiment croissant selon lequel être un établissement est indigne de l'Église catholique ; et que d'être exclu du reste de la chrétienté n'est pas un sujet de gloire. Nous semblons avoir admis l'idée qu'il est désirable de bien s'entendre avec les Églises grecque et orientale(s) ; et nous envisageons d'envoyer nos évêques en des endroits lointains, où ils doivent entrer en contact avec des communions étrangères ; et bien que le caractère extrêmement vague, indécis et confus, en lequel nos notions théologiques et ecclésiastiques se trouvent à présent, nous implique presque certainement dans certaines erreurs et extravagances, il serait cependant ingrat de « mépriser le jour des petites choses », et de ne pas reconnaître en ces mouvements une stimulation des cœurs pleine de promesse, et une soif religieuse envers quelque chose de meilleur que ce que nous avons (p. 373-374).

Malgré la prudence de ce propos, il manifeste (ou *veut* manifester) un optimisme relatif aux nouvelles de l'envoi d'évêques vers des pays lointains. Il y voit « des manifestations publiques d'une tendance catholique » (p. 374). Or, d'un autre côté, ce passage est en contraste évident avec un autre, qui intervient pourtant plus haut dans l'article, et qui commence par reconnaître que l'objection augustinienne est « ressentie profondément par beaucoup de gens », et qu'elle est « la force du romanisme contre nous », enfin que, si les personnes capables ne la considèrent pas sérieusement, elles peuvent être « certaines de subir

la perte, avec le temps, de certains de ceux qu'ils aimeraient le moins voir perdus pour notre Église » (p. 365). Dans ce contexte, il fait allusion à des événements analogues à ceux mentionnés dans la dernière citation, mais avec plus de détails, et sur un ton nettement moins optimiste :

> Quand nos pensées se tournent vers l'Est, plutôt que de nous souvenir qu'il y a là des Églises sœurs, nous laissons les Russes prendre soin des Grecs, et les Français s'occuper des Romains, et nous nous contentons d'ériger une Église protestante à Jérusalem, ou d'aider les Juifs à y rebâtir leur Temple, ou de devenir les augustes protecteurs des nestoriens, des monophysites, et de tous les hérétiques dont nous pouvons entendre parler, ou de former une ligue avec le Musulman contre les Grecs et les Romains ensemble (p. 365-366).

Il ne s'agit plus de vagues « erreurs » et « extravagances » possibles. Newman fait allusion ici, il semble, à des événements qui ont pris une forme déterminée, et vis-à-vis desquels il proteste au nom de l'Église catholique. Ces allusions sont d'autant plus étonnantes que l'on a coutume de placer ces décisions politiques vers septembre – octobre de cette année 1841.

Comment expliquer ce contraste entre deux opinions sur les mêmes événements au sein d'une même conclusion ? Le contraste est en effet remarquable entre le ton dramatique de certains passages de cette conclusion et le ton, plutôt paisible, et académique, du reste de l'article et des autres passages de cette conclusion. Plusieurs indices pointent en direction de l'idée que Newman a revu le texte de sa conclusion peu avant sa publication. D'abord, il introduit sa conclusion en disant qu'il va ajouter « quelques mots » (p. 363). Or, en fait, il s'agira de 12 pages d'un article qui n'en comporte que 39 en tout. On est ainsi amené à penser qu'il y avait une première conclusion, et que celle-ci a ensuite « gonflé » d'une manière qui rend incompréhensible l'idée qu'il n'ajoute que « quelques mots ». Ensuite, il n'est pas exclu que cette révision se soit produite à la hâte, de sorte qu'il n'a pas veillé à harmoniser les parties nouvelles de cette conclusion avec les anciennes. En effet, la correspondance de cette époque atteste le sentiment qu'il n'a pas eu assez de temps[1239]. Enfin, quelques indices montrent que durant ces jours, ses sentiments évoluent concernant l'envoi d'évêques en Méditerranée[1240].

[1239] D'abord, il semble incertain de pouvoir terminer son article à temps. Le 25 mai, il écrit à Thomas Mozley, en vue du prochain numéro du *British Critic* : « *Bowden's article on the Mediterranean is gone to press. I am very much behind hand in mine* » (*L.D.* VIII, p. 196). Le 7 juin, il n'est pas sûr de pouvoir l'achever à temps : « *My article on private judgment, if I get through it …* » (*L.D.* VIII, p. 202). Ensuite, son article a dû avoir été rédigé en l'espace de deux semaines, soit entre le 12 et le 27 juin. Le 12 juin, il écrit à Mozley : « *My article, I fear, will not be two sheets* » (p. 204). Le 27 juin, son article semble terminé, d'après une lettre datée de ce jour à Miss Giberne : « *Bowden has an article on the Mediterranean, I on Private Judgment (...) in the forthcoming B.C.* » (p. 212). Le 28 juin, il se rend en effet à Cholderton pour ne revenir à Oxford que le 7 juillet, jour où il répond à une lettre de Keble datée du 4 juillet, en laquelle ce dernier lui parle du numéro du *British Critic* en question qu'il a déjà reçu et lu (cf. *L.D.* VIII, p. 213 et 216-218).

[1240] Sans pouvoir précisément cerner ce qu'il en est, il est clair que Newman suit avec attention les nouvelles concernant l'envoi d'évêques en Méditerranée. Le jour de la fête de Saint B. (Barnabé probablement, selon l'éditeur, soit le 11 juin), Newman écrit à son ami Bowden qui avait terminé un article sur cette question : « *You in London ought to know the state of things much better than we here – but going bu the manifesto of the Bishops it would appear that the new Bishop is to be Bishop of* Valetta *– will not this modify the wording of your postscript?* » (*L.D.* VIII, p. 203). Dans le post-scriptum de son article, Bowden signalera en effet que depuis ses

C'est dans ce contexte qu'intervient la mise en question la plus radicale de l'Église anglaise que l'on ait trouvé jusqu'ici sous sa plume. D'abord sous forme de questions :

> Quelqu'un peut-il douter du fait que la puissance britannique n'est considérée comme une puissance ecclésiale par aucun pays en lequel elle parvient ? et s'il en est ainsi, est-il possible que l'Église anglaise, qui est si étroitement reliée à cette puissance, puisse être dite en un sens véritable exercer une influence catholique, ou mériter le nom de catholique ? Comment une Église peut-elle être appelée catholique, si elle n'agit pas au-delà de son propre territoire ? et quand les chefs de l'Église anglaise ont-ils jamais bougé d'un pas au-delà des limites, ou sans la permission, de la puissance impériale ? (p. 366)

Manifestement, une urgence le presse. Alors que, d'après la pensée exprimée dans *Catholicity*, la catholicité de l'Église d'Angleterre requiert qu'elle pose des actes qui répondent à tout le moins au *devoir* d'unité catholique, et qu'elle aspire à cette unité, l'Église anglaise agit sous le commandement formel de la puissance britannique, et fait alliance, au détriment des Églises sœurs, avec des hérésies, et même avec les Musulmans. Ces événements semblent le pousser à exprimer discrètement l'idée que la catholicité effective relève de l'essence de l'Église. Il dit en effet :

> En un mot, cet isolement est en train de faire autant qu'il est possible pour nous désecclésialiser [*unchurch*], et il ne peut pas s'accorder longtemps avec les titres, dont nous avons pris conscience, d'être catholiques et apostoliques (p. 366).

Le terme « *unchurch* » signifiait, dans *Catholicity*, l'expulsion hors du corps de l'unique Église catholique[1241]. Désormais, à l'encontre de l'ecclésiologie anglaise, Newman semble admettre que l'isolement d'une branche atteint le principe même en vertu duquel elle est une Église. De même, le terme « *tenure* » désignait, depuis le *Prophetical Office*, la condition spécifique en vertu de laquelle la grâce proprement ecclésiale était accordée à une communion chrétienne, en l'occurrence, dans son opinion jusqu'à l'article *Catholicity*, la succession apostolique. Ici, les formules utilisées indiquent que son opinion – pas nécessairement sa *conviction* – a basculé. Témoin, ce passage où il se plaint de la manière dont les membres de l'Église anglaise traitent ceux des « Églises sœurs » :

> Nous sommes capables de ne pas les reconnaître du tout comme des frères ; nous les traitons de la manière, arrogante, de John Bull, comme de simples Français, ou Espagnols, ou Autrichiens, non pas comme des chrétiens. Nous agissons comme si nous pouvions nous passer de frères ; comme si le fait d'avoir des frères dans le monde entier n'était pas la condition même [*the very tenure*] d'après laquelle nous sommes tout simplement chrétiens ; comme si nous ne cessions pas d'être chrétiens si à un moment donné nous cessions d'avoir des frères (p. 365).

---

dernières remarques, « *the proposal of sending an Anglican bishop to the Mediterranean seems to have asumed a more definite form* » (cité dans *ibid.*), et il fait allusion aux titres d'évêque de Malte ou de Valette.

[1241] Newman expliquait en effet que, dans la théorie anglaise, les divisions ne pouvaient « désecclésialiser » une Église particulière : « *Such is the essence of unity, and the essence of schism; but an organized union of Churches, though proper and fitting, does not enter into the formal notion of a Church; and the fact of dissensions between Churches, though a breach of the law of love, as little avails to unchurch them, as lukewarmness, or corruption of doctrine, or ambition, or covetousness* » (*E.C.H.* II, p. 23-24).

Des passages comme ceux-là, dans le contexte d'un article destiné, encore une fois, à prouver que le devoir des anglo-catholiques est de demeurer dans leur Église, ne peuvent se comprendre que comme un appel solennel, adressé aux autorités de l'Église anglicane, de réaliser que les mesures qu'elles sont en train de prendre, en obéissant aux autorités civiles, sont contraires à la catholicité de l'Église d'Angleterre, et que si elles ne veulent pas que ce titre disparaisse de cette Église, elles doivent faire marche arrière[1242]. Ce qui suppose l'abandon d'une ecclésiologie selon laquelle les relations entre les branches ne relèvent que du mieux-être de ces branches.

De même, le dernier paragraphe de l'article tranche avec le ton optimiste du paragraphe qui le précède, où Newman croyait discerner dans les événements en question une aspiration catholique dans son Église, on l'a déjà vu, et où il invitait aussi, par conséquent, à des démarches individuelles pour rétablir une certaine intercommunion au moyen d'échanges individuels avec des membres des autres communions[1243]. Il semble soudain s'assombrir :

> Il n'y a qu'un seul endroit d'où un nuage peut venir nous recouvrir, et assombrir et désorienter notre marche. Si, *nefas dictu*, notre Église est par certains actes formels rendue schismatique, tandis que l'idolâtrie grecque et romaine demeure, non pas de l'Église, mais simplement en elle, dénoncée par les conciles, bien qu'admise par les autorités du jour, si notre propre communion devait se reconnaître protestante, tandis que les communions étrangères désavouaient la superstition vis-à-vis de laquelle elles sont trop tolérantes, si la profession de l'ancienne vérité devait être persécutée dans notre Église, et son enseignement interdit, alors, sans aucun doute, pour un temps, les esprits catholiques parmi nous seraient incapables de voir le chemin à suivre (p. 374).

Ce paragraphe conclusif a lui aussi valeur de mise en garde solennelle envers les autorités de l'Église d'Angleterre. Newman pressent, dans les démarches faites en Orient, de possibles actes formels de schisme en perspective, tandis qu'en Angleterre l'un ou l'autre évêque a déjà indiqué de sérieuses réserves à l'encontre du *Tract XC*[1244]. Bien que le témoignage de

---

[1242] Il le laisse en effet entendre : « *if certain persons are annoyed at the confession, as if we were thereby putting weapons into our enemies' hands, let them be annoyed more by the fact, and* let them alter the fact*, and, they may take our word for it, the confession will cease of itself. The world does not feel the fact the less for its not being confessed; it is felt deeply by many, and is doing incalculable mischief to our cause, and is likely to hurt it more and more* » (*E.C.H.* II, p. 366 ; nous soulignons). Newman lance un véritable cri d'alarme (« *let them alter the fact* ») au beau milieu d'un texte manifestement destiné pourtant à calmer les angoisses de ceux qui ressentent l'anomalie de l'état d'isolement de l'Église d'Angleterre.

[1243] Alors que jusqu'ici il s'était montré hostile à tout contact avec des membres de l'Église romaine, lui-même a répondu à une lettre cordiale du jeune prêtre et professeur catholique Russel, dont il dira dans l'*Apologia* : « *He had, perhaps, more to do with my conversion than any one else. (…) He sent me at different times several letters; he was always gentle, mild, unobtrusive, uncontroversial. He let me alone. He also gave me one or two books* » (*Ap.*, p. 194).

[1244] Le cinquième appendice du huitième volume des *Letters and Diaries* indique que l'un d'eux, J.B. Sumner, celui-là même dont l'ouvrage sur la prédication apostolique avait aidé Newman à admettre la régénération baptismale, et devenu depuis lors évêque de Chester, a déjà donné à son clergé au mois de juin un discours long et virulent contre les tractariens (cf. *L.D.* VIII, p. 569-575). Il visait en particulier leur enseignement sur l'Église en ces termes : « *The other error to which I purpose to allude, is no less injurious to the Saviour's glory. Practically he is treated with dishonour, when the Church which he has established is made to usurp his place, to perform his acts, to receive his homage ; is so represented as to be, virtually, the author of*

l'*Apologia* situe la réalité de ces événements durant les grandes vacances, et surtout à partir du mois d'octobre, il est incontestable que Newman les pressent dès ce moment, ou du moins les envisage. De ce qui ressort de l'article, il semblerait du moins à ce moment que de tels actes ne signifieraient pas pour lui que l'Église d'Angleterre était *déjà* exclue de l'Église catholique, mais que par là elle s'en *exclurait* formellement.

Au mois de juin 1841, Newman ne professe plus la *Via Media*. Déjà l'article *Catholicity* manifestait un recul par rapport à la base doctrinale de cette théorie. Le *Tract XC* a appliqué systématiquement l'idée que la doctrine catholique est celle de l'Église catholique, et que cette doctrine est manifeste seulement quand un jugement de cette Église est prononcé. *Private Judgment* confirme par l'Écriture cette conclusion et mène l'enquête sur la question des notes de l'Église, la question naturelle étant de savoir où l'Église catholique exprime ses jugements. D'où l'importance cruciale des notes de l'Église, du fait de l'existence d'enseignants rivaux.

Si rien n'empêche théoriquement que deux enseignants puissent être les représentants respectifs de cette Église catholique dans des nations différentes, et ce, malgré d'apparentes oppositions entre eux, et si Rome et l'Angleterre en particulier ont l'une et l'autre des notes favorables et défavorables, il reste une difficulté pratique. Newman a montré que les Articles peuvent être interprétés en un sens catholique ; il concède que les formulaires romains, de leur côté, ne sont pas contraires à la foi catholique. Son attaque contre Rome porte sur sa quasi-idolâtrie dans les *faits*. La seule note défavorable de la communion romaine, qui par ailleurs ressemble extérieurement à la description de l'Église dans la prophétie et l'Antiquité chrétienne, est la sanction de ses « autorités » envers des doctrines et des pratiques difficiles à admettre pour un chrétien anglais. S'il utilise cet argument, Newman doit aussi, dès lors, pour évaluer sa propre communion, tenir compte, non seulement des formulaires officiels de l'Église d'Angleterre, mais des sanctions de fait de ses « autorités ». La manière concrète selon laquelle elles réagiront à la question doctrinale posée par le *Tract XC* et à la question de la catholicité posée par les nouvelles décisions d'envoyer des évêques en Méditerranée, fait partie aussi des notes de l'Église catholique.

Toute la question devient celle de la reconnaissance, dans le présent, de l'image de l'Église catholique offerte par l'Écriture et l'Antiquité[1245]. De cette seule question semble dépendre la

---

salvation, instead of the channel through which salvation flows. This is, in truth, to depose him from his throne, and to invest his subjects with the authority which belongs to himself alone » (*L.D.* VIII, p. 572).

[1245] Newman indique combien cette manière de procéder lui semble naturelle, et bien plus adaptée à la réalité humaine que l'argument compliqué de la *Via Media*. Par exemple : « *Religion is for practice, and that immediate. Now it is much easier to form a correct and rapid judgment of persons than of books or of doctrines. Every one, even a child, has an impression about new faces; few persons have any real view about new propositions. There is something in the sight of persons or of bodies of men, which speaks to us for approval or*

résolution du dilemme relatif à l'extension concrète de l'Église catholique : plusieurs communions séparées peuvent-elles faire partie d'une seule et même Église ?

Chap. 3. De fin 1841 à fin 1842. L'Église comme Empire

I. Les sermons d'Avent 1841

Le 25 novembre 1843, Newman, qui a donné récemment sa démission comme curé de *Saint Mary's* suite à la conversion de l'un de ses disciples à l'Église de Rome, rédige l'avertissement du volume intitulé *Sermons bearing on Subjects of the Day*[1246]. Des 26 sermons qu'il contient, ceux numérotés de 21 à 24 ont été prêchés durant l'Avent 1841[1247]. C'est dire que leur contenu peut être considéré comme représentatif de sa position durant les deux années séparant ces deux dates, et ceci d'autant plus qu'ils jouent un rôle essentiel dans l'ouvrage. C'est eux qui justifient le choix d'un titre nouveau pour ce volume de sermons[1248]. Outre qu'ils ont été prêchés successivement, ils forment une unité thématique, ainsi que Newman l'indique dans une note insérée au début du premier de ces sermons :

> Les quatre sermons suivants, sur la sécurité de continuer dans notre communion, ne sont pas adressés, 1, soit à ceux qui heureusement n'ont pas de doute sur le sujet, 2, soit à ceux qui n'ont aucun droit à avoir des doutes à ce sujet (p. 308).

Il s'agit donc de quatre sermons destinés à ceux-là seuls qui ont des doutes *légitimes* sur la question de savoir s'il est prudent de demeurer dans la communion de l'Église d'Angleterre.

1. Le poids des événements. Un jugement divin

Dans *Private Judgment*, Newman avait résumé la question ecclésiale à celle de savoir si l'Église d'Angleterre manifestait des signes suffisants pour permettre de penser qu'elle est, pour les Anglais, la voix de l'Église catholique. Nous y avons constaté l'idée qu'une Église formellement isolée serait, en fait, exclue de l'Église catholique, et un avertissement solennel s'y trouvait exprimé à l'encontre de mesures possibles de la part des autorités anglicanes, mesures qui viendraient non seulement sanctionner cet éloignement, mais aussi interdire la profession de la foi catholique dans l'Église d'Angleterre. Au moment où Newman rédige ces

---

disapprobation with a distinctness to which pen and ink are unequal. This is just the kind of evidence which is needed for use, in cases in which private judgment is divinely intended to be the means of our conversion. The multitude have neither the time, the patience, nor the clearness and exactness of thought, for processes of investigation and deduction » (*E.C.H.* II, p. 353).

[1246] Nous utilisons le texte d'après l'édition suivante : J.H. NEWMAN, *Sermons bearing on Subjects of the Day*, Londres, Oxford et Cambridge, Rivingtons, 1869. Dans l'ensemble de ce chapitre, les références à des pages apparaissant à même le texte concernent cette édition.

[1247] *S.S.D.*, p. 308-380. Les quatre sermons ont été prêchés dans l'ordre suivant : 21. *Invisible Presence of Christ* ; 22. *Outward and Inward Notes of the Church* ; 24. *Elijah the Prophet of the Latter Days* ; 23. *Grounds for Steadfastness in our Religious Profession*.

[1248] Jusqu'ici, Newman évitait de traiter dans ses sermons des questions les plus brûlantes. Ce volume constitue une exception, mais, comme nous le verrons, le prédicateur utilisait un langage voilé, lui permettant de ne pas importuner les auditeurs n'étant pas eux-mêmes alertés par ces questions.

sermons, de telles mesures se sont produites en bonne partie[1249]. Il s'agit là de ces « sujets du jour » auxquels les quatre sermons en question font le plus directement allusion. A vrai dire, ils n'en parlent que de façon implicite, et ce sont des notes insérées pour l'édition qui en dévoilent la portée réelle. Dans les sermons eux-mêmes, Newman exprime de façon récurrente l'idée que les temps présents sont mauvais. Il parle de « ces derniers jours, qui sont des jours de l'Evangile, bien que ce soient des jours dégénérés » (p. 314), de cette « époque déchue » (p. 324), de « cette époque désordonnée, lugubre, où le ciel au-dessus de nous est si obscur, et ses étoiles si cachées » (p. 369), de cette « époque en laquelle les signes extérieurs de la présence du Christ nous ont presque désertés » (p. 318), d'une « époque comme celle-ci où les notes publiques de l'Église brillent si légèrement et faiblement parmi nous » (p. 332).

C'est dans le second sermon, *Outward and Inward Notes of the Church*, qu'il en parle de la façon la plus impressionnante et la plus déterminée. Une note rédigée par Newman signale qu'il s'y trouvait une allusion à la désignation récente d'un évêque anglican à Jérusalem, « qui a eu un effet des plus désastreux pour affaiblir l'argument en faveur de la catholicité de notre Église, et pour ébranler la croyance en elle chez des individus » (p. 335). Voici comment s'exprimait Newman à ce sujet dans le sermon :

> Hélas ! Je ne peux pas nier que les notes externes de l'Église nous ont en partie quittés, et sont en partie en train de nous quitter ; et c'est un jugement des plus terribles (…). L'Église de Dieu est en situation d'éclipse parmi nous (p. 335).

Deux termes sont ici importants, celui de jugement et celui d'éclipse. Le premier exprime l'idée d'un châtiment divin. Le second implique l'idée que l'on ne parvient plus à reconnaître l'Église dans l'Église d'Angleterre. Or, ce n'est pas seulement un acte isolé de la hiérarchie anglicane qui est ici visé, à en croire ce qui suit :

> Où est notre unité, pour laquelle le Christ a prié ? où est notre charité, qu'il nous a commandé de pratiquer ? où est la foi délivrée une fois pour toutes, quand chacun a sa propre doctrine ? où est notre visibilité, qui devait être une lumière pour le monde ? où est ce culte majestueux, qui répandait la crainte en chaque âme ? (p. 335).

Un peu plus loin, il fait discrètement allusion à la note doctrinale, dont l'obscurcissement ne peut qu'être le signe d'un « grave jugement sous lequel nous sommes », et envers lequel les membres de l'Église d'Angleterre ne semblent avoir aucun égard, ce que Newman regarde comme un « si grand péché du jour » :

[1249] On a fait allusion aux attaques de l'évêque de Chester contre le *Tract XC* au mois de juin. Aux mois de juillet, août et septembre suivront des attaques semblables des évêques de Durham (*L.D.* VIII, p. 576-578), de Ripon, (*id.*, p. 579-580), de Gloucester et Bristol (*id.*, p. 581-582), et de Winchester (*id.*, p. 583-586). L'*Apologia* décrit l'impression que ces attaques ont peu à peu produite sur Newman : « *The Bishops one after another began to charge against me. It was a formal, determinate movement* ». On lui avait promis que, s'il abandonnait les *Tracts*, peut-être deux ou trois évêques auraient l'une ou l'autre réserve à formuler sur le *Tract XC*, mais sans plus. C'était un « *understanding* » entre lui et les évêques. Newman poursuit : « *but by this time they had tided over the difficulty of the Tract, and there was no one to enforce the 'understanding.' They went on in this way, directing charges at me, for three whole years. I recognized it as a condemnation; it was the only one that was in their power. At first I intended to protest; but I gave up the thought in despair* » (*Ap.*, p. 139-140).

> S'il a été promis à l'Église qu'elle serait « la colonne et le fondement de la vérité », que « ses enseignants ne seraient plus écartés dans un coin », mais que ses « oreilles entendraient une voix derrière elle disant : c'est le chemin, empruntez-le » ; et si, pour nous dans ce pays, elle n'est pas telle que ceci, sûrement nous sommes déchus en quelque chose, sûrement nous sommes sous le coup d'un jugement ; et si nous sommes sous le coup d'un jugement, combien doit offenser, d'une manière inexprimable, le Dieu tout-puissant le fait que nous « ne nous humilions pas sous sa main puissante » ! (p. 338)

Le même sermon nous apprend aussi que, « en divers endroits de notre Église, diverses personnes, qui ne se connaissent pas l'une l'autre, et qui ont obtenu leurs vues religieuses de diverses manières, des hommes et des femmes, ont, en conséquence des misérables confusions de l'époque, été tentées de rechercher ailleurs la véritable Église » (p. 339). Le fait que la plupart d'entre elles soient revenues est pour Newman une « direction », un « signe divin » et un « avertissement » de la part des anges (cf. p. 341), comparable au *quo vadis* du Christ à Pierre lorsqu'il fuyait Rome, et dont doivent tenir compte ceux qui sont également tentés de quitter l'Église d'Angleterre. Mais cela ne peut cacher le fait que certains « nous ont quittés » (p. 340). C'est au sujet de ces derniers que Newman insère, dans l'édition de 1843, la note explicative suivante :

> De telles conversions à l'Église de Rome qui se sont produites parmi nous, sont, pour la plupart, consécutives à mars 1841 ; à partir de laquelle date notre Église a, de diverses façons, et à travers divers organes, choisi un côté, et le côté protestant, dans un certain nombre de questions du jour. Les autorités qui ont pris part à la condamnation du n° 90 des « *Tracts for the Times* », par cette interposition, ont soulagé l'auteur, dans ses propres sentiments, du poids principal d'une grande responsabilité ; la responsabilité qui jusqu'à ce temps lui était attachée, d'inculquer des vues religieuses qui, bien que primitives, bien que nécessaires pour notre Église, bien que sanctionnées par ses écrivains, tendaient, sans une solide sauvegarde, vers la théologie de Rome (p. 340).

Newman veut dire que jusque-là il avait été capable de maintenir les tractariens au sein de l'Église d'Angleterre. Ce sont les actes officiels des autorités anglaises, universitaires et épiscopales, des actes clairement opposés à la tendance catholique du mouvement, qui ont donné un « stimulus » positif aux difficultés théoriques et aux « doutes pénibles » ressentis auparavant, mais jusque-là sans effet pratique tant que les autorités n'intervenaient pas :

> Mais c'est la corroboration d'une hétérodoxie présente, vivante et énergique, qui les fait parvenir à la conscience [*realizes*] et les rend pratiques ; ce furent les récents discours et actes d'autorités, lesquelles avaient si longtemps toléré l'erreur protestante, qui ont donné à l'enquête et à la théorie sa force et son tranchant (p. 341).

Au moment où il rédige cette note, d'autres « discours et actes » se sont additionnés à ceux déjà accomplis en novembre 1841.

2. L'éclipse des notes externes de l'Église

Quel regard Newman pose-t-il alors sur son Église ? Y reconnaît-il toujours l'Église catholique ? Dans le quatrième sermon, *Elijah the Prophet of the Latter Days*, il affirme d'une manière tranchante que les membres de l'Église d'Angleterre, « bien que non dépourvus de la lignée apostolique et de la possession des sacrements », sont « séparés du grand corps de

l'Église » (p. 371). Il semble désormais difficile de compenser ce fait par le constat que l'Église d'Angleterre est l'enseignant véritable pour les anglais, puisque ses autorités interdisent la profession des doctrines catholiques et cautionnent le protestantisme. Y a-t-il d'autres signes sur lesquels il puisse retomber, par lesquels il puisse reconnaître l'Église du Christ dans sa communion ? Il est clair que c'est dorénavant un vrai problème. Newman écrit en effet au sujet de la religion de l'Evangile :

> Sa grande note, en tant qu'annoncée par les prophètes, n'est pas seulement qu'elle est sociale, qu'elle est publique, mais qu'elle est à la fois sociale et publique au sens le plus élevé du terme, parce qu'elle est catholique, universelle partout ; et on insiste sur cette note comme sur quelque chose de spécial en soi-même, d'une nature susceptible d'éblouir et de soumettre l'esprit, comme un miracle, ou comme la lumière du soleil dans le ciel. Ce devait être le don caractéristique de l'Église chrétienne, qu'elle-même devait être une grande preuve publique de sa mission, qu'elle devait être sa propre preuve. Son apparence même, son comportement, sa voix devaient être ses lettres de créance (p. 325-326).

Comment Newman parvient-il dès lors à reconnaître l'Église malgré son « éclipse » ? Va-t-il dire que la présence des sacrements et de la succession suffit à *garantir* l'existence d'une Église ? Il ne semble pas, puisqu'il pose explicitement la question concernant les sacrements :

> On pose parfois la question de savoir si nos services, nos saisons saintes, nos rites, nos sacrements, nos institutions, ont réellement avec eux la présence de celui qui la promit. Si oui, nous faisons partie de l'Église ; sinon, alors nous ne faisons qu'accomplir une sorte de scène ou de spectacle pompeux, qui peut bien avoir une intention religieuse, et que Dieu dans sa miséricorde peut visiter, mais, s'il visite, ira en visitant au-delà de sa propre promesse[1250] (p. 354).

Le prédicateur donne l'impression de ne plus pouvoir présenter de note externe, visible, de l'Église, sur laquelle appuyer l'attachement des fidèles à l'Église d'Angleterre : « qui considérerait comme l'Église de Dieu celle en laquelle nous sommes s'il se guidait seulement par la vue ? » (p. 319).

3. Des signes éventuels du départ du Christ

Ce qui était, dans *Catholicity*, une extrême improbabilité, le fait que le Christ puisse quitter les formes ecclésiales d'une communion donnée, devient explicitement une possibilité :

> Mais vous demanderez peut-être : « N'y a-t-il aucun danger que le Christ quitte jamais une demeure où il a été pour un temps ? Et si sa présence la quitte, ne devons-nous pas la quitter aussi ? » Oui, c'est vrai ; s'il quittait sa demeure, nous devons le suivre ; qui en doute ? Mais permettez-moi de demander : Part-il communément sans signe qu'il est en train de partir ? et si nous avons des signes qu'il est encore avec nous, nous avons assez de signes qu'il ne nous a pas encore quittés. Sans aucun doute, il y eut un temps où même de Jérusalem, la cité sainte, ce fut un devoir de partir ; mais notre Seigneur a donné un signe [pour savoir] quand cela devrait être (p. 321).

[1250] Déjà, à la fin du premier sermon, il mentionnait cette question pénible : « *though our brethren tell us that in their and our Sacraments we have not what we think we have; though they tell us it is all a dream, and rudely bid us seek elsewhere: no, they do not need to seek who have already found* » (*S.S.D.*, p. 322).

Ainsi, abstraitement, il n'est pas impossible que le Christ quitte une Église donnée. Avant de voir comment Newman résout la question des signes de la présence du Christ dans l'Église d'Angleterre, constatons qu'il a pu ressentir l'existence de signes que le Christ est en train de partir. Le « signe » dont il est question dans la dernière citation, est, principalement, « l'abomination de la désolation se tenant dans le lieu saint » (p. 321), mais aussi d'autres signes et miracles, comme « la voix d'anges (…) entendue dans le Temple, se disant les uns aux autres, de manière à guider le peuple de Dieu : 'Partons d'ici' » (p. 321). De même, il y eut de grands signes lors de la sortie d'Egypte. Or, l'expression « abomination de la désolation » revient plus loin, dans une comparaison entre le peuple juif au temps du Christ et l'Angleterre au temps du prédicateur, dans un passage où, discrètement, la note de « vie », avancée dans *Catholicity* en faveur de l'Église d'Angleterre, est mise elle aussi en question :

> Et de même que les juifs, peu avant leur propre rejet, avaient deux signes obscurs – l'un, un mépris amer du monde entier, et l'autre, des divisions multiples et des querelles furieuses chez eux – ainsi nous, les Anglais, comme si quelque abomination de la désolation venait aussi sur nous, nous méprisons presque toute la chrétienté sauf la nôtre ; et pourtant nous avons, non pas un seul, mais une centaine d'évangiles parmi nous, et chacun d'eux avec ses propres chauds défenseurs, au point que notre note même et notre symbole est la discorde, et nous nous querellons et dénonçons, et nous appelons cela de la vie ; mais nous ne connaissons pas la paix, ni la foi, ni l'amour (p. 336).

De même, un indice nous laisse deviner qu'il craint de voir une note très défavorable dans la nomination vers cette époque d'un évêque anglican à Jérusalem. Dans la note de 1843 qui y fait allusion, il écrit : « puisse cette mesure échouer entièrement et être anéantie, et être comme si elle n'avait jamais été ! » (p. 335). Ce sont des termes forts. La correspondance de Newman à partir du mois d'octobre 1841 fait beaucoup allusion à cet événement. Dans une lettre du 7 octobre à J. R. Hope, on voit avec quelle gravité il le perçoit :

> Votre exposé de l'affaire de Jérusalem est terrifiant [*fearful*] – plus j'y pense, plus je suis épouvanté [*dismayed*]. Sur moi, elle tombe de façon très dure – ici je travaille de toute ma force pour retenir les hommes d'aller vers Rome, et comme si je n'avais pas assez de problèmes, un nouvel élément de séparation est introduit. J'en suis tellement affecté que, lorsque je publierai pour la première fois ma protestation, je pense que je l'intégrerai comme préface ou appendice à tout livre et toute édition de livre que j'imprimerai. Si les gens me conduisent contre mes sentiments hors de l'Église d'Angleterre, ils sauront que c'est ce qu'ils sont en train de faire[1251].

Le 24 octobre, dans une lettre à John Keble, il semble discrètement faire allusion au signe de l'abomination : « Vraiment, si on a quelque droit à dire une telle chose, considérant que Jérusalem est le lieu, il y a quelque chose de presque terrible en ceci » (p. 148). Que cette pensée lui ait effleuré l'esprit ou non, il est clair qu'il n'y a cependant pas de *conviction* à ce sujet au moment où il prononce et publie ces sermons. Son intention, en effet, est de continuer à « retenir les hommes d'aller vers Rome », et pour cela, selon sa méthode habituelle, il concède, on l'a vu jusqu'ici, le maximum de ce qui peut l'être aux objections contre l'Église

[1251] *K.C.*, p. 145.

d'Angleterre. Pour gagner l'assentiment de ses auditeurs, il se doit de leur montrer qu'il reconnaît la force de leurs objections[1252]. S'il parle avec tant de franchise, c'est parce qu'il existe à ses yeux des signes positifs de la présence du Christ dans cette Église[1253].

4. Les notes internes

La question cruciale devient pour lui celle de savoir si, oui ou non, le Christ demeure présent à la communion de l'Église d'Angleterre. Dorénavant, il recherche en effet d'autres signes, attestant la présence de l'Église sur base de la présence du Christ. C'est ainsi qu'il définit l'Église en laissant tomber complètement la question du grand corps de l'Église : « Il y a une Église là où le Christ est présent ; c'est la définition même de l'Église » (p. 354). Il pose incidemment une question qui indique le mouvement de sa pensée dans cette circonstance : « Qu'est-ce qu'une note de l'Église, sinon une indication que le Christ est invisiblement en elle ? Elle ne peut prouver plus que ceci ; une centaine de notes ne peuvent prouver plus » (p. 355)[1254]. Il s'agit dorénavant pour lui d'établir la présence du Christ dans l'Église d'Angleterre :

> Nous nous attacherons à l'Église en laquelle nous sommes, non pour son propre compte, mais parce que nous croyons humblement que le Christ est en elle ; et tandis qu'il est en elle, nous demeurerons en elle. Il quittera avant nous. Il conduira, et nous ne ferons que suivre ; nous n'irons pas avant lui ; nous ne nous détournerons pas de lui, nous nous tournerons toujours vers lui. Nous nous poserons seulement cette simple question : « *est*-il ici ? », car « en lui est la source de la vie », et la grâce qui justifie, et la faveur divine (p. 323).

Ceci revient en fait à établir, comme l'indiquent ces derniers mots, que la communion de l'Église d'Angleterre est bien communauté de salut, bien qu'elle soit séparée du grand corps de l'Église. Newman semble être parvenu ainsi au dernier retranchement de la position anglo-catholique « prévu », si l'on peut dire, dans *Catholicity*, à savoir que « la grâce des ordonnances n'est pas nécessairement suspendue dans un état de schisme »[1255]. Cela apparaît dans cette phrase qui résume sans le dire l'enjeu de ces sermons :

[1252] Ainsi, plutôt que de voir dans cette éclipse une raison de quitter l'Église d'Angleterre, il y voit une raison de protester énergiquement. Par exemple : « *For me, with these convictions, never will I shrink, through God's help, at fitting times, and in my place, from warning my brethren of that so great sin of the day, their disregard of the grievous judgment under which we lie (...) it is a very light thing indeed for one whose eyes are in his measure opened to see it, to find himself opposed for speaking plainly about it; and, even though opposed, it must be more difficult for him to keep silence than to speak* » (*S.S.D.*, p. 338). De même, traitant des notes visibles de l'Église, dont il dira pourtant qu'elles sont absentes de l'Église d'Angleterre, il reconnaît avec force que l'Église devait porter sur elle la preuve même de sa mission divine : « *Never must we disguise this great truth* » (*S.S.D.*, p. 326).

[1253] Parlant de lui-même, il dit en effet : « *And he speaks with the more freedom, because, as has been said already, the public notes of the Church are not her only tokens, and a failure or deficiency in them here or there, is no argument that the Presence of Christ is away* » (*S.S.D.*, p. 338).

[1254] Il dit, dans le même sens : « *Let, then, the disorder in religious matters which now prevails among us, only lead each of us to ask himself this plain question, whether he may not have more tokens, real and intimate, that Christ is with himself and his brethren in our ordinances, than he has evidence in the present absence or mutilation of the truth, whatever it is, that Christ is not with him* » (*S.S.D.*, p. 321).

[1255] *E.C.H.* II, p. 17.

> Qui parmi nous ne peut pas, s'il le veut, mener une vie telle qu'il aura ces signes secrets et plus véritables sur lesquels reposer sa foi, de manière à être sûr, et certain, et convaincu, que l'Église qui nous a baptisés a toujours la présence du Christ, et dès lors se trouve dans les limites de Son Royaume, et est la porte de Sa faveur éternelle ? (p. 319)

D'un point de vue pratique, la question de l'Église est ainsi manifestée comme inséparablement liée à celle du salut éternel, comme l'indique encore cette autre remarque sur les manifestations du Christ qui se produisent auprès des mourants :

> Ne pouvons-nous pas dès lors espérer que le Dieu tout-puissant daigne parfois montrer à des témoins, que notre Église, en dépit de ses défauts nombreux et divers, est une Église en laquelle on meurt en sécurité [*a safe Church to die in*] ? (p. 355)

Voilà ce que Newman cherche à établir pour rassurer ses auditeurs. C'est à l'Écriture qu'il va recourir. Il y discerne en effet une distinction entre des notes externes et des notes internes, distinction qu'il estime capitale et dont il rend raison de la façon suivante :

> J'observe donc ceci : les notes publiques de l'Église, qui sont la propriété commune de tous les hommes, sont plutôt un signe pour les incroyants que pour les fidèles, et pour le monde plutôt que pour les chrétiens ; et un signe pour les membres de l'Église dans la mesure où ils sont en dehors, et jusqu'à ce qu'ils obtiennent ces signes plus véritables et plus précieux, auxquels les notes externes conduisent, et par lesquels elles sont pratiquement remplacées (p. 328).

Newman établit donc cet enseignement à partir d'une collection de textes prophétiques de l'Ancien Testament, ainsi que de passages du Nouveau. Or, deux textes qui, dans *Private Judgment*, constituaient un argument en faveur de l'idée que l'unité est une note de l'Église, à savoir le commandement de l'amour mutuel (cf. Jn 13, 34-35) et la prière du Christ pour l'unité (cf. Jn 17, 21-23), deviennent plutôt « un signe pour le monde, non pour l'Église elle-même » (p. 330) : « La visibilité de l'Église existait afin qu'elle proclame la vérité, plutôt que pour qu'elle dispense la grâce » (p. 331). A côté des signes visibles, « il y a d'autres dons, et plus hauts, pour les chrétiens eux-mêmes, découlant en effet de l'Église, selon une décision divine, et ses notes, seulement des notes privées » (p. 331). Newman fait allusion notamment aux textes de l'Écriture qui décrivent un état de connaissance intérieure propre aux fils de l'Église. Newman énonce à nouveau la thèse qu'il dégage de ces textes, d'une façon qui la relie à la question ecclésiale telle que, nous l'avons vu, elle se pose à lui alors :

> L'homme a besoin d'être restauré ; sa conscience le lui dit : les sacrements et les ordonnances de l'Église lui promettent ce dont il a besoin ; la grande question qui s'élève en son esprit est : quelle garantie a-t-il que l'Église ait un droit de le promettre ? ou que ce qui professe être l'Église est l'Église ? Je réponds que, avant qu'il ne participe à ces sacrements, il sera attiré à l'Église par ses notes publiques ; mais une fois qu'il a goûté la bonne parole, et à mesure qu'il y prend part, cette parole elle-même dans sa puissance intérieure, dans sa puissance sur lui-même, le gardera ferme dans son allégeance envers elle [l'Église] (p. 334-335).

Aussi convaincu soit-il de la réalité de cette distinction, Newman ne semble pas moins conscient de la difficulté d'exposer et de convaincre son auditoire de la valeur de ces preuves intérieures. Il doit en quelque sorte exposer ses propres raisons de croire en la présence du Christ dans l'Église d'Angleterre d'une manière qui puisse satisfaire les autres, alors même

que, selon lui, ce sont des notes internes, privées[1256]. Dans l'ordre de la prédication, c'est le quatrième sermon (n. 23) qui en fait l'exposé. En bref, il s'agit des signes suivants : 1. Le sentiment des hommes religieux d'avoir progressé dans la voie de la sainteté au fil des ans ; 2. La conviction ensuite de ne pas avoir épuisé la grâce présente dans son Église, par laquelle il peut devenir meilleur[1257] ; 3. L'expérience, dans l'Église d'Angleterre, d'interventions providentielles comparables à celles dont parle l'Écriture[1258] ; 4. Les réponses aux prières, à condition qu'elles constituent un surcroît par rapport aux signes précédents ; 5. L'occurrence effective de punitions divines suite à des profanations de la Cène[1259] ; 6. Les manifestations du Christ auprès des mourants ; 7. Les signes de sainteté chez les vivants.

5. La grâce est-elle donnée via ou par-delà les ordonnances de l'Église d'Angleterre ?

Une objection évidente à cet exposé est qu'il n'établit pas que le Christ est présent à la *communion* à laquelle on appartient, mais qu'il est présent aux *individus* qui en font partie. A part la question des jugements divins tombant sur des personnes ayant profané la Cène, les signes qui sont là donnés ne peuvent-ils pas se trouver au sein de communions dont Newman estimerait qu'il faut pourtant les quitter ? Il est conscient de cette difficulté. Sa réponse lui permet d'expliquer quelle est « la grande distinction entre notre Église et tous ces corps qui l'entourent » (p. 363), et, par là, de préciser en quel sens il faut interpréter ces notes invisibles. La grande différence tient selon lui au fait que les membres de l'Église d'Angleterre éprouvent la présence du Christ comme *liée à leur communion*. Il l'avait déjà laissé entendre concernant l'action providentielle de Dieu (le point 3), en parlant de la guidance divine :

> Elle a opéré à notre égard dans et à travers cette forme de religion, ces doctrines, ces ordonnances, ces sacrements, ces enseignants, sous lesquels nous nous trouvons ; de quoi avons-nous besoin de plus ? (p. 352)

Il explique que ce sentiment est général dans l'Église d'Angleterre :

> Une grande multitude de notre peuple, pour dire le moins, sentent et savent que l'Église en elle-même, et considérée comme une Église, est une grande bénédiction. Ils sont convaincus que le Christ est en elle ; qu'elle est ici ce corps favorisé qui est présent en beaucoup d'endroits, la même et unique sur toute la terre, parfaite et entière ici et là et partout, comme si elle n'était nulle part ailleurs, et appelée dans l'Écriture : « la fiancée, l'épouse de l'Agneau ». Non seulement ils n'aiment pas les autres formes de culte, mais ils aiment et

---

[1256] Qu'est-ce qu'une Église qui n'a pas de notes extérieures, publiques, pourrait-on en effet se demander ?

[1257] Il écrit : « *whatever other reasons there may be for his parting company with us, at least he need not go elsewhere for more grace, for the power to be better than he is* » (*S.S.D.*, p. 350).

[1258] Newman n'est pas explicite ici, mais il semble qu'il y a une allusion au mouvement d'Oxford, dont lui-même était persuadé – et le demeurera – qu'il avait été suscité par la providence divine.

[1259] Le raisonnement est le suivant : « *if God be with us for judgment, surely He is with us for mercy also: if He punishes, why is it but for profanation? and how can there be profanation, if there is nothing to be profaned? Surely, He does not manifest His wrath, but where He has first vouchsafed His grace* » (*S.S.D.*, p. 354-355).

> révèrent les siennes. Ils sont témoins pour eux-mêmes – oui, et les uns pour les autres – que le Christ est vraiment en elles (p. 363).

Il dit encore :

> Ceux qui nous appellent à quitter notre Église, doivent d'abord réfuter notre longue expérience de ses bienfaits (…). Nous avons des signes personnels, non seulement que nous sommes en grâce, mais que cette grande bénédiction est donnée à travers nos sacrements (p. 365).

Au contraire, les membres des communions dissidentes, s'ils éprouvent de semblables bénédictions, n'ont pas la conscience qu'elles leur sont données à travers leur communion :

> Loin de croire que la présence du Christ est avec leur propre communion comme telle, ils considèrent cette imputation de grâce à un corps constitué, cette croyance que l'ordination est un acte divin et par une succession apostolique, cette doctrine d'un sacerdoce sous l'Evangile – car toutes ces choses ne sont que des aspects d'une seule et même grande vérité – hélas, ils le considèrent comme le commencement de toute erreur et de tout mal en religion (p. 362).

Ces mots indiquent que Newman vise ici les membres des communions protestantes seulement. Il reconnaît qu'il « appelle leurs membres à nous rejoindre en effet, mais nous ne les appelons pas réellement à *quitter* quoi que ce soit, car en vérité ils n'ont rien à quitter ; ils professent qu'ils n'ont rien à quitter » (p. 361-362). Cependant, il admet aussi qu'il peut y avoir des personnes « nées dans la dissidence, et filialement attachées à leur propre communion, et 'craignant Dieu et mettant en œuvre la justice en elle' » (p. 365). La question se pose alors de savoir si ces dernières personnes ne peuvent pas être exactement dans la situation du membre de l'Église d'Angleterre, et doté des mêmes notes intérieures de la présence de Dieu, qu'il attribuera à sa propre communion, à ses formes et à ses ordonnances. Or, estimant qu'elles sont de ceux dont saint Pierre déclare qu'il y a dans toutes les nations des hommes « acceptés de Dieu », le prédicateur déclare tout autant qu'elles ne font pas partie de l'Église. C'est du moins ce qui ressort de la justification qu'il avance pour expliquer qu'il ne cherchera pas à les « désengager » de leur communion :

> Des personnes comme celles dont je parle, je les laisserais humblement dans les mains de Dieu, pour qu'il opère sa volonté bénie en elles ; soit pour les guider plus avant à travers leur propre credo vers un credo plus pur, soit, si tel est son impénétrable plaisir, pour les sauver, bien que pas à travers [leur credo], cependant en lui, par une miséricorde débordant les frontières de son alliance révélée (p. 366).

Dieu peut sauver au-delà des frontières de l'Église. Cela ne fait pas difficulté pour Newman. Mais ce qui n'apparaît pas, c'est la différence entre les notes que de telles personnes, « filialement attachées à leur propre communion », peuvent avoir et celles que peuvent avoir les membres de l'Église d'Angleterre. En d'autres termes, quelle garantie Newman a-t-il dès lors que lui-même ne se trouve pas dans la situation ainsi décrite, et que la grâce ne lui parvient pas, de même, « par une miséricorde débordant les frontières de l'alliance révélée » ? On pourrait répondre, dans la logique de la pensée de Newman, que, du moins, en l'absence de la succession apostolique, ces communions dissidentes ne peuvent avoir de titre à être regardées comme l'Église, et que là réside la différence entre sa situation et la leur. Mais cette

raison ne peut pas suffire, car Newman traite également des communions orientales non chalcédoniennes, qui ont la succession apostolique. Or, il les estime pourtant extérieures aux frontières de l'Église.

6. Les communions orientales non chalcédoniennes

Newman reconnaît indirectement que les notes intérieures de l'Église dont il a parlé valent pour les membres de ces Églises orientales :

> Et nous ne pouvons pas douter que la main miséricordieuse de Dieu a auparavant traité avec l'homme dans ces communions étendues, bien qu'hérétiques, qui ont existé si longtemps en Orient ; pourtant c'est un devoir de les quitter pour la véritable Église (p. 360).

La question rebondit : pourquoi ces communions ne feraient-elles pas partie de la véritable Église, tandis que l'Église d'Angleterre en ferait partie ? Pourquoi faut-il quitter les premières, et non pas quitter la seconde ? On ne peut pas dire que, comme les sectes d'Angleterre, elles n'ont pas d'égard pour l'Église, car elles répondent à la description que fait Newman plus loin : « même les hérétiques et les schismatiques professent avoir des Églises, et sont souvent dotés de la succession à partir des Apôtres » (p. 362). Si elles jouissent comme l'Église d'Angleterre de la succession, qu'ont-elles de moins qu'elle ? Demandant à quelle condition il faut quitter une communion en laquelle on est né, il répond qu'il n'y a que deux cas :

> Si Dieu tout-puissant s'éloigne de nous, ou si nous sommes loin de Dieu, dans les deux cas nous devons avancer à tout prix, et « oublier notre propre peuple et la maison de notre père » (p. 361).

Cependant, encore une fois, dans l'histoire, de tels appels de Dieu se sont manifestés par des signes clairs. Ainsi, les religions païennes comportaient, dans leurs premiers principes, des contradictions évidentes avec les premiers principes de la foi et des mœurs. Les Juifs ont reçu des prophéties, signes, miracles, pour leur signifier la fin du judaïsme. Mais quel signe a-t-il été donné contre le monophysite et le nestorien, qui n'a pas été donné à l'encontre de l'Église d'Angleterre ? Newman répond :

> Considérez quels signes évidents de la colère de Dieu demeuraient sur ces anciennes hérésies dont j'ai parlé, spécialement la nature périssable de certaines d'entre elles ; comment elles ont commencé dès le début à rapidement « aller vers leur fin, et n'avaient pas de signe de vertu à exhiber », de sorte qu'elles quittèrent le monde presque avant que les hommes aient eu le temps de les quitter, ou du moins les quitter n'était qu'être en avance sur elles (p. 361).

Newman est ici mystérieux. Il parle des anciennes hérésies orientales comme d'une réalité présente qu'il faut quitter pour la véritable Église, puis il dit que le signe distinctif d'après lequel la présence du Christ n'est pas en elles, est que ces hérésies ont vite disparu. Comment pouvait-il alors déclarer ces communions actuelles « hérétiques » dans le passage cité plus haut ? Et n'abandonne-t-il pas les notes externes de l'Église d'Angleterre pour la raison que la vérité catholique y est refusée, et qu'elle est retranchée de la communion avec le grand corps

de l'Église ? Bref, on ne voit pas ce qui, dans ces sermons, peut justifier l'idée que l'Église d'Angleterre fait partie de l'Église, au contraire de ces communions orientales, comme Newman le prétend[1260]. On ne peut exclure sur cette base l'idée que la présence du Christ y soit ressentie « par une miséricorde débordant les frontières de son alliance révélée ».

Ce qui vient d'être dit indique qu'il est *possible*, théoriquement, d'être insatisfait de la démonstration faite par Newman si les signes qu'il a donnés ont pour but d'établir que l'Église d'Angleterre fait partie de la communion du salut. La difficulté semble être d'attribuer le sentiment de la présence et de la grâce du Christ à l'*institution* même dont on fait partie, ainsi qu'il a été amené à le préciser par contraste avec les sectes de son temps. Lui-même a ressenti la difficulté incluse dans sa tentative. Diverses mises en garde relatives à son exposé l'indiquent. Par exemple, après l'exposé des sept notes internes, il écrit :

> Concernant les sujets que j'ai été conduit à traiter, quels que soient les mots qu'on utilise, il est sûr qu'ils ne toucheront pas précisément, ni ne satisferont les sentiments des autres, ni même ne seront adéquats à ce que l'on veut dire ; ils doivent, après tout, être pauvres et irréels (…). Je pense qu'il y a une vérité dans des considérations comme celles que j'ai fait valoir, qui sera reconnue par les personnes sérieuses et réfléchies, bien que d'autres y trouvent à redire et la nient (p. 356).

Par ailleurs, Newman veut atteindre les personnes qui sont presque décidées à rejoindre la communion romaine, et pour lesquelles il est évident que l'Église d'Angleterre ne peut se prévaloir des notes externes de l'Église. La question se pose alors : si certaines d'entre elles sont convaincues d'être dans une communion externe au grand corps de l'Église, doivent-elles par conséquent la quitter pour rejoindre ce corps ? Les notes internes de l'Église ont pour but de montrer que si, malgré tout, le Christ est présent à cette communion, ces personnes sont en sécurité : qu'ont-elles besoin de plus que le Christ ?[1261] Il n'empêche que la question peut se poser aux individus de savoir si la simple conscience d'être séparé du corps de l'Église répandue à travers le monde n'est pas, par elle-même, un appel, et donc un devoir, pour rejoindre ce corps. C'est sans doute pour répondre à cette question que le dernier des quatre sermons dans l'ordre de publication, *Elijah the Prophet of the Latter Days*, a été composé.

[1260] Il reste que ces communions sont clairement hérétiques, tandis que les mesures prises par les autorités anglicanes n'ont pas encore atteint leur maximum lorsque Newman prêche ces sermons ; en outre, le caractère formellement hérétique du protestantisme peut être moins facile à établir dans la situation où Newman se trouvait. Une lettre du 4 septembre 1841 à John Keble semble l'indiquer : « *And then, as I said, What is heresy ? is the Protestant doctrine of justification ? is the denial of the Real Presence ? or the denial of Episcopal grace, or of the Catholic Church ? I really fear that the majority of our Bishops at the moment would be on the Protestant side on all these points. But anyhow heresy must be defined for practice* » (*K.C.*, p. 139).

[1261] On trouve un autre indice, dans la septième note interne, que la question du salut personnel est incluse dans ces considérations. Après avoir constaté qu'il y a dans la communion anglaise « des hommes dont la vie est si sainte, dont les cœurs et les esprits sont si célestes, si renoncés, si obéissants » qu'une telle Église doit être visitée par la grâce divine, il demande : « *Is it not safe to trust our souls in their company ? Is it not dangerous to part company with them in our journey across the trackless wilderness ?* » (*S.S.D.*, p. 355-356).

7. Le parallèle de Samarie au temps d'Elie

Déjà, une remarque incidente sur saint Jean Baptiste, en la personne duquel Elie est comme revenu, rappelle que l'on peut rejoindre l'Église du Christ sans en avoir fait partie durant sa vie :

> Saint Jean est un grand saint dans l'Église chrétienne, et bien qu'il ne fût pas uni à sa communion en ce monde, et seulement un « ami de l'époux », il a pris rang en elle lors de son martyr (p. 368).

Newman dresse un parallèle impressionnant entre le temps d'Elie et celui de l'Angleterre du dix-neuvième siècle. Et de même, en filigrane, on devine un parallèle entre les situations respectives du prophète et du prédicateur. Ce dernier tient à ce que ses auditeurs fassent ce parallèle et appliquent à leur situation les leçons ecclésiologiques de l'histoire d'Elie. Il explique par exemple vers la fin :

> « L'esprit et la puissance d'Elie » devraient être particulièrement avec nous maintenant, parce que les notes de son époque sont parmi nous. Quel est le signe de sa venue sinon une époque qui retombe dans le péché ? quelles sont les notes de cet homme de Dieu, sinon l'obscurité et la confusion, les menaces du mal, la dispersion des fidèles, et la défection des puissants ? (p. 379)

Et au début, après avoir indiqué qu'Elie, en un sens, est toujours en train de venir tant que dure l'Église, il invite ses auditeurs à « considérer si l'histoire d'Elie ne nous fournira pas des règles aussi claires et satisfaisantes sur la manière dont nous devrions 'marcher en ces jours dangereux', ainsi qu'il aurait pu être prévu d'après la place que tient le prophète dans l'Église chrétienne » (p. 369). Or, le parallèle touche précisément la situation de séparation par rapport à l'Église qui a reçu les promesses. C'est un « fait remarquable » dit Newman, qu'Elie « n'était pas en communion avec l'Église de Moïse durant sa vie, ne rendait pas un culte au Temple, était retranché de ceux qui avaient 'l'adoption et la gloire [etc. cf. Rm 9, 4-5]' » (p. 370). Et il dresse explicitement ce parallèle, non seulement pour les communions protestantes, ainsi que le voulait la portée du sermon précédent, mais aussi pour l'Église d'Angleterre, dans cette citation déjà rapportée en partie plus haut :

> Un fait très remarquable, certainement, qui, tandis qu'il nous apporte beaucoup de réconfort, en ce qui concerne ces corps religieux aujourd'hui qui sont privés des canaux ordinaires de la grâce, n'est pas sans élément d'encouragement même pour nous, qui, bien que non dépourvus de la ligne apostolique et de la possession des sacrements, sommes séparés du grand corps de l'Église (p. 370-371).

Newman prend ensuite le temps, par diverses considérations, de faire réaliser à ses auditeurs combien ce fait est étonnant, combien il est étrange qu'Elie et les prophètes de Samarie aient négligé la loi de Dieu, que « Dieu ait fait se lever Elie pour une certaine œuvre définie, et pour cela seul, ni plus, ni moins ». Et il explique :

> Il fait se lever des prophètes et leur donne le pouvoir de faire des miracles, afin d'accomplir un demi-travail ; non pas pour guérir la division des royaumes, mais pour détruire l'idolâtrie ; non pas pour restaurer l'unité externe, mais pour réprimer l'incroyance

> intérieure ; non pas pour faire rebrousser chemin aux égarés, mais pour les empêcher de s'égarer davantage (p. 373).

Pourquoi donc Elie n'a-t-il pas reçu la mission de rétablir l'unité entre les deux Royaumes ? Et donc, pourquoi se peut-il que, malgré la conscience d'être séparés du corps de l'Église, les disciples du mouvement tractarien ne soient pas appelés à rejoindre ce corps ? D'autant plus que l'unité semblerait être la solution aux difficultés qu'ils combattent. N'est-ce pas en rejoignant la grande Église que, du même coup, les promesses adressées à l'Église s'accompliraient pour les Anglais, et que le protestantisme en serait exclu ? Le prédicateur pose cette question concernant Elie :

> Ce qui rend cet agir providentiel encore plus étrange, c'est qu'un retour au service du Temple aurait, dans ce cas particulier, semblé être le remède même de leurs excès idolâtriques. Le royaume d'Israël s'était dressé dans l'idolâtrie ; les dix tribus étaient devenues idolâtres *par* leur abandon même du Temple, et elles auraient cessé d'être idolâtres par leur retour à ce Temple. (…) [Elie] laissa le peuple demeurer là où il était ; il essaya de le réformer *dans* cet état (p. 373-374).

Plutôt que de chercher ouvertement les raisons pour lesquelles les disciples des tractariens ne devraient pas rejoindre l'Église de Rome, Newman cherche les raisons pour lesquelles il a plu à la providence de procéder ainsi dans le cas d'Elie. Il énonce trois possibilités, qui forment autant d'hypothèses pouvant implicitement rendre raison de la situation des anglo-catholiques :

> Or, pourquoi ceci fut-il ainsi ordonné, nous ne le savons pas ; soit que, une fois qu'un peuple tourne mal, il ne peut pas rebrousser chemin ; soit qu'il y avait tant de mal à cette époque en Juda aussi, que d'avoir essayé une réunion aurait été comme d'avoir placé une pièce d'étoffe neuve sur un vieux vêtement, et si cela avait été effectué, cela aurait été un triomphe vide, irréel ; soit que de telles bonnes œuvres ont une sorte de marche naturelle, et que l'œuvre la plus proche doit d'abord être faite, et ensuite celle qui est plus éloignée, et que les hommes doivent défaire leurs péchés dans l'ordre [inverse] en lequel ils les ont commis, et ainsi, de même que la négligence du Temple fut le péché de Jéroboam, et le culte de Baal le péché d'Ahab, ainsi doivent-ils remonter à nouveau d'Ahab jusqu'à Jéroboam (p. 374).

Le questionnement propre de Newman se devine dans ces hypothèses relatives à la mission d'Elie. Admettons, semble-t-il dire, que nous ne devons pas restaurer l'unité avec Rome. Quelle en est la raison dans les desseins providentiels de Dieu ? Est-il tout simplement impossible de « rebrousser chemin », et que, comme Elie, il faut se contenter de réformer notre Église « *dans* cet état » de séparation[1262] ? Ou bien la communion romaine est-elle, comme le Royaume de Juda à l'époque d'Elie, tellement corrompue elle aussi qu'une réunion avec elle serait artificielle, et ne serait pas un authentique progrès[1263] ? Ou bien, enfin,

---

[1262] Il avait dit un peu plus haut une phrase qui allait dans le même sens, après avoir rappelé le devoir qui incombait aux Israëlites d'obéir à la Loi, et donc de pratiquer les prescriptions liées au Temple : « *Elijah and Elisha, and their brethren, acquiesce in the disorders which surround them; and rather strive to make the best of things as they are, than to bring back a rule of religion which had passed away* » (*S.S.D.*, p. 372-373).

[1263] On peut s'étonner du fait que, contrairement aux articles consacrés aux mêmes questions, Newman ne fasse aucune allusion à la communion romaine. Parler de la « quasi-idolâtrie » de Rome ne serait-il pas une manière efficace d'empêcher les disciples du mouvement d'être tentés de rejoindre cette Église ? Newman dit

hypothèse qui s'accorde avec la dernière, même si une réunion *s'avérera* un jour possible et souhaitable, il faut d'abord se réformer dans sa propre communion. Cette dernière idée rejoint, notons-le, la visée première du mouvement d'Oxford, qui est de travailler à une réforme catholique au sein de l'Église d'Angleterre. La différence théorique étant que, dorénavant, Newman semble se rendre à l'idée, ou du moins à la *possibilité*, que cette Église soit, vis-à-vis de la communion romaine, comme Samarie vis-à-vis de Juda, c'est-à-dire exclue des privilèges spécifiques de l'Église du Christ[1264].

Aussi Newman semble-t-il dire aux anglo-catholiques : nous ne pouvons pas nier que la providence ait été à l'œuvre dans le mouvement des *Tracts* ; nous avons été suscités, avec l'esprit et la puissance d'Elie, pour accomplir une œuvre en Angleterre. Il ne faut pas, par impatience, quitter notre communion pour celle de Rome. L'histoire d'Elie et des prophètes de Samarie montre que nous avons pu avoir été suscités pour une *demi*-œuvre, que l'unité avec Rome peut ne pas être pour maintenant, et qu'il faut être content de demeurer dans notre état, qui est un état de persécution semblable à celui d'Elie. S'il y a une communion à rétablir, c'est en retournant pour l'instant au catholicisme de l'Antiquité. Newman fait comprendre ce dernier point en utilisant le mot technique d'*Antiquité* à propos d'Elie. Il écrit en effet, après avoir montré que les divers épisodes de la vie d'Elie sont un enseignement pratique des dix commandements, et qu'il s'est contenté de cette mission :

> Elie semblerait au mieux renouveler la communion avec Moïse, s'il remontait à cette leçon élémentaire, si solennellement imprimée sur le législateur favorisé dans le désert (…). Et dès lors, quand, à l'époque dont parle le texte, le prophète devait fuir pour sauver sa vie par crainte de Jézabel, et dans son cœur pensait que sa mission avait échoué [allusion probable aux sentiments que lui-même éprouve à l'époque où il prêche ce sermon], il ne chercha pas le royaume de David, il n'honora pas le précepte de l'unité, il n'avait pas le cœur pour cette gloire extérieure de temps plus saints ; il passa par Jérusalem, il passa outre, le long d'un chemin abandonné et stérile, dans ce vieux désert en lequel les enfants d'Israël erraient, jusqu'à ce qu'il arrive à l'Horeb, la montagne de Dieu. Il fuit vers l'Antiquité, et ne s'arrêterait pas avant d'y être, et ainsi il entendit les paroles qui le réconcilièrent avec son œuvre et son enjeu (p. 376).

L'expérience du mont Horeb est interprétée par Newman comme une confirmation de la supériorité des notes internes de la présence de Dieu, mais aussi comme un résumé de l'histoire de l'Église depuis la Pentecôte, qui aboutit au silence de l'époque du prédicateur,

---

simplement incidemment que « nous sommes susceptibles d'exagérer les maux présents ; et nous pouvons facilement être amenés à nous imaginer que quelque communion, ou, du moins, certaines communions sont davantage dans la lumière du jour que la nôtre, avec moins d'obscurité et de scandale » (*S.S.D.*, p. 358). Mais cela ne signifie pas nécessairement qu'il a une meilleure opinion du culte des saints dans l'Église de Rome. Son propos direct est le suivant : si nous pouvons trouver le Christ dans notre communion, il serait inutile, et même dangereux, de la quitter pour une autre, qu'elle soit meilleure ou pire.

[1264] L'idée des privilèges propres au Royaume de Juda, qui est l'Église de Moïse, a déjà été vue. Cette idée se retrouve au sujet de la mission spécifique des prophètes de Samarie, en tant qu'elle n'a pas été de restaurer l'unité : « *Elijah and Elisha kept the people shut up under that system, if it might so be called, in which they found them, and sought rather to teach them their duty, than to restore to them their privileges* » (*S.S.D.*, p. 374).

laquelle est une époque « comme l'époque du prophète Elie, où l'amour de beaucoup s'est refroidi, et la vérité et l'antiquité sont abandonnées » (p. 378). Newman se réconforte à la pensée que « même en cette époque misérable, quand une idole était ouvertement vénérée, Dieu s'était cependant réservé un reste, et avait cependant une œuvre pour Elie » (p. 378). Si l'on transpose pour l'époque du prédicateur, qui met en relief la satisfaction d'Elie d'accomplir sa mission et rien de plus, on devine que Newman se réconforte à l'idée qu'une œuvre est possible dans sa situation, et qu'il faut se contenter de travailler pour un petit reste en Angleterre :

> De la même manière, sentons-nous assurés, comme nous le pouvons bien, que, aussi grands que soient les désordres du temps présent, et bien que les incroyants cherchent et ne trouvent pas, cependant aux humbles et aux pauvres, aux sérieux et purs de cœur, le Seigneur Dieu d'Elie se révèle toujours lui-même. La présence du Christ est toujours parmi nous, en dépit de nos nombreux péchés et des péchés de notre peuple (p. 379).

Voilà comment Newman se réconcilie avec sa mission, du moins durant les deux années qui séparent la prédication de ces sermons et leur publication. Au moment de cette dernière, il semble que la question du rapport entre l'Église et le salut des âmes a pris cependant une plus grande acuité. Sans remettre en question ce qu'il a écrit à ce sujet, il prend soin d'ajouter une précision en note, qui ne peut manquer d'être interprétée comme ayant valeur de témoignage personnel :

> Rien de ce qui est dit ici sur les miséricordes hors de l'alliance [*uncovenanted mercies*] ne doit être pris comme impliquant que des individus devraient être satisfaits de demeurer extérieurs à l'Église catholique, une fois qu'ils sont *convaincus* du fait ; mais de simples impressions, impulsions, imaginations, dispositions d'esprit, déductions logiques, ou l'aveuglement qui découle de la négligence religieuse, peuvent facilement être confondus avec des convictions. Il est un devoir dès lors, de douter de ce qui apparaît être tel – ou plutôt, de leur résister, et souvent pour très longtemps ; et dans cette épreuve pénible et lassante, bien que pas en d'autres circonstances, l'esprit peut sûrement s'appuyer religieusement sur la pensée des dispensations extraordinaires de la grâce de Dieu, comme soulagement de ses appréhensions (p. 366).

Cette note ressemble étonnamment aux confidences de Newman à l'approche de sa conversion, selon lesquelles, d'une part, il est bien plus sûr du fait que l'Angleterre est en état de schisme que du fait que Rome a ajouté au credo ; selon lesquelles, d'autre part, il n'est pas sûr que sa conviction présente ne serait pas une condamnation contre lui s'il devait soudain mourir. Pour l'heure, cette note indiquerait plutôt le fait que lui-même n'a pas cette conviction d'être hors de l'Église catholique, même s'il est convaincu d'être hors du grand corps de l'Église. Les notes internes de l'Église lui suffisent pour savoir que son devoir est de demeurer dans sa communion, et dès lors, d'en tirer le meilleur parti dans les desseins de la providence.

Les quatre sermons d'avent 1841 sont à l'évidence destinés à éclairer le devoir qui incombe aux tractariens dans la situation d'éclipse où ils se trouvent concernant leur Église. Au mois

de juin, Newman urgeait l'examen des notes de l'Église catholique, et faisait valoir que la dimension de communion universelle et d'orthodoxie demeuraient prépondérantes[1265]. Désormais, ces notes sont obscurcies dans l'Église d'Angleterre, car loin que les actes de ses autorités la rapprochent de sa catholicité, elles l'en éloignent davantage, tant sur le plan de la doctrine que sur celui de l'unité ecclésiale. Mais si les notes, quelles qu'elles soient, servent après tout à discerner la présence du Christ à une communion donnée, rien n'empêche d'utiliser les notes internes de cette présence. Et ces notes *peuvent* pratiquement suffire, puisque la grâce du Christ suffit pour le salut.

Dans ces sermons, Newman défend toujours une ecclésiologie anglo-catholique, mais celle-là même, semble-t-il, qu'il avait déclarée deux ans plus tôt, dans *Catholicity*, comme la position minimale. Si, d'après les notes externes de l'Église, l'Angleterre doit être considérée comme étant en état de schisme, la grâce divine peut toujours accompagner ses ordonnances (ordres et sacrements en particulier). Or, il y a des notes internes, accordées aux fidèles, montrant que la présence du Christ demeure attachée aux ordonnances de cette Église. Fin 1843, comme à la fin 1841, l'enjeu de ces notes dépend de la reconnaissance, dans la durée, de ce qu'elles sont censées attester : une présence du Christ liée aux formes de l'Église en vertu de sa promesse, et non une présence de surcroît, comme « miséricorde hors de l'alliance ».

Newman ne peut ignorer, on l'a vu, la faiblesse d'un argument basé sur des notes internes seulement. Il doit envisager qu'elles ne convaincront pas tous ses disciples, d'autant plus qu'il s'agit d'un véritable retrait sur le plan de l'argumentation. De plus, dans *Private Judgment*, Newman faisait valoir, à l'encontre de conversions à l'Église romaine, sa quasi-idolâtrie. Cette note négative n'est plus avancée, et le seul argument équivalent contre ces conversions est le fait que la plupart de ceux qui y ont été tentés sont revenus sur leurs pas[1266].

A ce stade, enfin, la question peut se poser de savoir comment Newman pourrait jamais être convaincu que la séparation du grand corps de l'Église impliquerait *ipso facto* la séparation de l'Église catholique. Devrait-il attendre un signe évident, interne ou externe ? Sa réflexion sur les notes externes de l'Église, du moins, n'est pas abandonnée, ainsi que l'attestent quatre sermons qu'il prêche un an plus tard.

[1265] Dire que l'orthodoxie demeure une note de l'Église peut paraître contradictoire avec le fait qu'il faut *recevoir* la doctrine de l'Église. Pourtant, si une communion contredit officiellement une doctrine qui a été établie par un jugement antérieur de l'Église catholique (par exemple la doctrine catholique concernant le Christ), il s'agit bien d'une note, à savoir une note qu'il ne s'agit pas de l'Église catholique, parce que celle-ci s'est déjà prononcée. Il y a là un précédent, en vertu duquel la doctrine peut devenir une note de l'Église.

[1266] La note d'idolâtrie n'est pas exclue cependant. La corruption de l'Église romaine constitue une des hypothèses explicatives des raisons pour lesquelles la providence n'appelle pas les tractariens à rejoindre l'Église romaine.

II. Nouveaux sermons sur le Royaume des saints (novembre – décembre 1842)

Du 13 novembre au 4 décembre 1842, Newman prêche une nouvelle série de quatre sermons sur l'Église chrétienne, qu'il incorpore dans les *Sermons bearing on Subjects of the Day* (nn. 14-17)[1267]. Cette série témoigne d'une recherche à nouveaux frais concernant la nature de l'Église et ses notes externes, et ceci, à partir d'une nouvelle réflexion sur le rapport entre les annonces scripturaires et la réalité ecclésiale dans l'histoire. En d'autres termes, Newman met en œuvre ce qu'il a recommandé dans *Private Judgment* : scruter les Écritures pour y découvrir qui est l'enseignant divin, l'Église catholique et apostolique. Pour ce faire, il ne part pas de rien. Il a plus d'une fois examiné le message scripturaire sur l'Église dans sa prédication, ainsi que nous l'avons observé. Plusieurs des thèmes ecclésiologiques de sa prédication antérieure se retrouvent discrètement présents dans cette série, et articulés en une synthèse qui leur fait d'ailleurs subir de légères modifications. L'un d'entre ces thèmes semble revêtir une importance singulière, celui du « royaume des saints ».

Les premiers mots du premier sermon de la série semblent en effet y renvoyer par ces termes :

> Quand la puissance et la splendeur de la famille de David faiblissaient, et que l'obscurité tombait sur l'Église, et que les hommes religieux luttaient contre le découragement et le scepticisme, alors les prophètes prédirent que le royaume des saints serait un jour restauré (p. 180).

Comme le contexte immédiat n'indique pas pourquoi il utilise l'expression de « royaume des saints », le lecteur est naturellement conduit à se souvenir de deux sermons paroissiaux portant ce titre[1268]. Il y a comme une invitation à les comparer[1269]. Il s'agit en outre d'un aspect de la prédication sur l'Église qui avait déjà évolué au cours des premières années du mouvement d'Oxford.

1. Le Royaume des saints (janvier – février 1835)

a. Un signe adressé aux incroyants

Ces deux sermons traitent de l'accomplissement des prophéties dans l'Église chrétienne. Cet accomplissement est pour le prédicateur un grand signe adressé aux incroyants. Newman y concentre son attention sur le phénomène historique de l'apparition et de la croissance du

---

[1267] *S.S.D.*, p. 180-255.

[1268] Les sermons 20 et 21 du second volume des *Parochial Sermons* portent en effet le même titre de *The Kingdom of the Saints*. Fait remarquable, ils ont été prêchés en janvier ou février 1835, et peu après, le 21 février, publiés dans ce volume. Ils forment en réalité un seul long sermon divisé en deux parties (cf. *P.P.S.* II, p. 232-254).

[1269] Contrairement aux sermons de 1842, ceux de 1835 rendent raison de l'expression « royaume des saints », car ils s'ouvrent sur l'admiration des anges devant les providences de Dieu dans l'histoire et sur leur exclamation : « *Great and marvellous are Thy works, Lord God Almighty ; just and true are Thy ways, Thou King of Saints !* » (Ap 15, 3).

christianisme, en faisant explicitement abstraction de la question doctrinale, ce en quoi ce thème se prête à la question des notes externes de l'Église[1270]. Son examen procède en quatre étapes. D'abord, il décrit le phénomène pour lui-même dans son origine, tel qu'il a pu apparaître aux empereurs romains. Il conclut :

> Ceci fut en effet une « nouvelle chose » ; et, indépendamment de toute référence à la prophétie, est sans précédent dans l'histoire du monde avant ou depuis, et adapté à exciter l'intérêt et l'étonnement les plus profonds en tout esprit réellement philosophique[1271].

Ensuite, il montre que cette croissance était annoncée avec une assurance extraordinaire par le Christ et les Apôtres. Il s'agit bien d'arguments pour conduire à la foi :

> Or, si nous n'avions rien de plus à apporter que les deux considérations sur lesquelles on a ici insisté, l'histoire singulière du christianisme, et son anticipation claire et confiante par ses premiers prédicateurs, nous devrions avoir une preuve suffisante, peut-on penser, pour soumettre le chercheur le plus difficile à la croyance en sa divinité[1272].

Ce qui accroît la force de cette preuve, c'est, troisièmement, le fait que « l'intention du Christ et des Apôtres, sur laquelle j'ai insisté, n'est elle-même que l'accomplissement de l'ancienne prophétie »[1273]. Newman vise par là, d'une part, les annonces païennes de la venue d'un empire issu de l'Orient, comme en témoignent l'histoire et la poésie romaines et des passages de l'Écriture, et, d'autre part, plus précisément encore, un certain nombre de textes bibliques, en particulier dans les psaumes et les prophètes[1274]. Or, constat remarquable, ces derniers textes semblent conduire Newman à porter sur l'Église médiévale un regard différent de celui qu'il portait, on s'en souvient, au début de son ministère à *Saint Clement's*. Newman constate, dans ces textes prophétiques du royaume à venir, une combinaison étrange de « révolution sanglante et de paix ». Il poursuit son argumentation :

> Considérez seulement les guerres et les tumultes du Moyen-Age, dont l'Église fut l'occasion, et, en même temps, son influence salutaire sur les soldats farouches et sans scrupule qui alors siégeaient sur les trônes de l'Europe. Prenez la prophétie, prenez l'histoire ; et dites franchement si, en accord avec l'annonce de l'Écriture, nous ne trouvons pas réellement dans les siècles dont je parle, un pouvoir politique, faisant des rois de la terre ses vassaux, les humiliant sous ses pieds, offrant matière à une lutte incessante, agissant pourtant comme le lien même de la paix, dans la mesure où la paix fut réellement atteinte[1275].

Enfin, quatrièmement, Newman fait valoir la dispersion des juifs au sein du monde civilisé dans les siècles précédant immédiatement la venue de ce royaume. Cette dispersion apparaissait plutôt comme un échec, et s'est produite après les annonces prophétiques dont il

---

[1270] Newman écrivait en effet : « *I am not entering into the question of doctrine, any more than of prophecy. I am not inquiring how far this victorious Kingdom was by this time perverted from its original character ; but only directing attention to the historical phenomenon* » (*P.P.S.* II, p. 239).

[1271] *P.P.S.* II, p. 236.

[1272] *P.P.S.* II, p. 242-243.

[1273] *P.P.S.* II, p. 245.

[1274] Les textes particulièrement cités sont Ps 2, 8-9 ; 45, 3-5.16 ; 110, 2.5 ; Is 2, 2-4 ; 49, 6.

[1275] *P.P.S.* II, p. 248-249.

vient d'être question, annonces « qui par conséquent ne peuvent être accusées d'avoir emprunté l'idée à une disposition de fait des choses »[1276].

b. L'Église médiévale

La nouveauté de ces sermons du début de 1835 par rapport aux sermons de jeunesse consiste donc dans l'idée que l'Église médiévale, dans son aspect extérieur, est l'accomplissement des prophéties de l'Écriture concernant l'Église du Christ[1277]. En d'autres termes, quelles qu'aient été ses corruptions doctrinales ou morales, l'Église médiévale latine, et non plus seulement celle des premiers siècles, correspond assez bien à ce que la Révélation biblique annonçait la concernant. Dans *Private Judgment*, Newman demandait encore si les paroles de saint Augustin devaient être prises à la lettre. Nous voyons ici que lui-même y voyait une réalité dans l'Église médiévale quatre ans avant l'article de Wiseman. Newman interprétait lui-même la prophétie comme saint Augustin.

Il semble que cette nouveauté ait été rendue possible par la nécessité de donner une interprétation littérale aux prophéties. Au début du second sermon, il explique en effet :

> Les incroyants nous objectent souvent que notre interprétation des prophéties scripturaires concernant le royaume du Christ n'est après tout qu'allégorique, et dès lors, un faux-fuyant. Non pas ; nous sommes dans l'ensemble disposés à prétendre à leur accomplissement littéral[1278].

c. L'époque moderne

Une question se pose ici : Newman pousse-t-il son interprétation des Écritures jusqu'à l'époque moderne ? Déclare-t-il que l'état de l'Église au dix-neuvième siècle répond toujours à la prophétie ? Il est incontestable en tout cas, comme on pouvait le supposer étant donné la date de ce sermon, que l'Angleterre fait partie de ce royaume annoncé par les prophéties. Partant de la prophétie du livre de Daniel d'après laquelle « la pierre qui a frappé la statue devint une grande montagne et remplit toute la terre » (Dn 2, 35), il déclare :

> Cette prophétie de Daniel est accomplie parmi nous, en ce temps. Nous savons qu'il en est ainsi. Ces quatre royaumes idolâtres sont partis, et le royaume du Christ, fait non de main d'homme, demeure, et est notre propre portion bénie[1279].

Au début du second sermon, il identifie ce royaume avec l'Église visible, laquelle se reconnaît par la succession apostolique :

[1276] *P.P.S.* II, p. 251.

[1277] C'est là une affirmation détonante par rapport au protestantisme dominant de l'époque, et qui l'oblige à préciser qu'il fait abstraction des corruptions possibles de cette époque. Mais il maintient clairement son propos : « *The Latin ecclesiastical system of the Middle Ages may anyhow be the fulfilment of that gracious design, which would have been even more exactly accomplished, had Christians possessed faith enough to keep closely to God's revealed will* » (*P.P.S.* II, p. 252-253).

[1278] *P.P.S.* II, p. 245.

[1279] *P.P.S.* II, p. 234.

> Le Christ a prêché que « le Royaume des cieux était proche ». Il l'a fondé et fit de Pierre et des autres Apôtres ses intendants (*vicegerents*) dans ce royaume après son départ, et il annonça son extension indéfinie, et sa durée illimitée. Et, quant au fait, il existe jusqu'à ce jour, avec son gouvernement logé dans la dynastie même que ses Apôtres ont commencée, et son territoire s'est étendu au-delà du monde alors connu des Juifs ; avec un succès varié il est vrai selon les temps et les lieux, et une cohérence interne et une unanimité variables ; pourtant, après avoir fait toute concession pour de tels échecs partiels, il s'agit strictement d'un pouvoir visible, avec une influence politique fondée sur des prétentions invisibles[1280].

d. Les échecs apparents de la prophétie

On devine par ce texte, et par sa date de composition, que Newman défend ici la théorie des branches, de sorte que, évidemment, l'Église d'Angleterre fait partie de ce royaume. La fin de ce passage rappelle les efforts antérieurs de Newman pour concilier l'accomplissement littéral des prophéties avec les apparences contraires de l'histoire de l'Église (cf. sermons 51 et 164). Ces apparences n'empêchent pas cependant de reconnaître le caractère globalement littéral de l'accomplissement de ces prophéties. Il le répète à la fin du second sermon :

> Pour ce que nous savons, il était prévu que tous les royaumes de la terre soient faits sujets du gouvernement spirituel de l'Église. L'infirmité de l'homme fit échec à cet objectif ; mais elle ne put lui faire échec au point qu'il ne se produise pas un certain genre d'accomplissement. La graine de moutarde, arrêtée dans sa croissance naturelle, fit jaillir des branches irrégulières. Satan ne put l'empêcher, il ne put qu'affaiblir le royaume promis aux saints[1281].

Il semble que la désunion des chrétiens constitue une difficulté pour le prédicateur[1282]. Le péché qu'il relève touche précisément l'éloignement vis-à-vis du système ecclésiastique médiéval, conforme à la prophétie :

> En ce qui nous concerne, quelle fut l'exacte mesure des offenses de nos ancêtres dans la foi, lorsqu'ils se lassèrent de la théocratie chrétienne, et revêtirent l'Église du « manteau de pourpre » de César, il ne sert à rien de le déterminer[1283].

La manière d'interpréter ici les prophéties scripturaires sur l'Église répond assez bien à celle qu'il a exposée dans le sermon *On the Ultimate Extension of Christianity over the Whole World* (sermon 164). Les prophéties expriment l'intention divine, laquelle, bien que contrecarrée par le péché de l'homme, produit cependant son résultat dans le monde d'une façon assez claire pour pouvoir y reconnaître, en substance, la prophétie. Or, Newman prêche régulièrement ce sermon 164 jusqu'à novembre 1841, juste avant de prêcher sur les notes internes de l'Église, et sur le prophète Elie. Un an plus tard, Newman visite à nouveau les

---

[1280] *P.P.S.* II, p. 245.
[1281] *P.P.S.* II, p. 253.
[1282] Il montre qu'il y a là pour lui contraste avec la prophétie, et, encore une fois, déclare que cela ne constitue pas une contradiction réelle : « *Had it not been for this falling away in divers times and places, surely Christendom would not be in its present miserable state of disunion and feebleness; nor the prophecies respecting it have issued in any degree in defeat and disappointment. Still partial as is their fulfilment, there is more than enough, even in what is and has been, to attest in the Church the presence of that Almighty Hand, whose very failures (so to say) and losses are deeds of victory and triumph* » (*P.P.S.* II, p. 253).
[1283] *P.P.S.* II, p. 253.

prophéties ecclésiologiques, et, semble-t-il, pousse plus loin l'exigence de leur interprétation littérale.

2. Les sermons de novembre – décembre 1842

Les deux premiers sermons ont pour but de montrer que l'Église chrétienne est identique à l'Église juive avant le Christ (sermon 14, *The Christian Church a Continuation of the Jewish*), et en ceci, que les institutions de la loi lui appartiennent toujours en substance (sermon 15, *The Principle of Continuity between the Jewish and the Christian Churches*). Les deux derniers sermons exploitent les annonces scripturaires relatives à l'idée que l'Église chrétienne est un royaume, et même un empire (sermon 16, *The Christian Church an Imperial Power*), mais pas de ce monde, dans la mesure où son principe de vie est la sainteté, la vérité et la justice (sermon 17, *Sanctity the Token of the Christian Empire*)[1284]. En d'autres termes, Newman recueille le langage de la Loi et celui des prophètes, et les fait dialoguer avec celui du Nouveau Testament, pour discerner quel devait être le visage de l'Église dans l'histoire de la nouvelle alliance.

a. Interprétation littérale de l'Écriture

Ces quatre nouveaux sermons sur le royaume des saints comportent beaucoup de remarques sur l'interprétation des Écritures. Il y a plusieurs raisons à cela.

D'abord, l'idée que les institutions de l'Église juive appartiennent toujours à l'Église chrétienne apparaît clairement opposée aux visions protestantes de son époque. Newman en est d'autant plus conscient qu'il les a lui-même adoptées dans sa jeunesse. On trouve dans ces sermons une déconstruction de l'exégèse protestante à ce sujet. Cette exégèse s'appuie notamment sur des textes pauliniens déclarant l'abrogation des préceptes rituels de la loi mosaïque. Le second sermon consiste d'ailleurs en un commentaire de l'un de ces textes, un passage de l'Épître aux Colossiens, dont Newman met en exergue ces deux versets : « Du moment que vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des ordonnances comme si vous viviez encore dans ce monde ? 'Ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas', tout cela pour des choses vouées à périr par leur usage même ! Voilà bien les prescriptions et doctrines des hommes » (Col 2, 20-21). Des textes de ce genre sont souvent interprétés comme une condamnation de toute religion extérieure, dit Newman. De telles interprétations induisent dès lors à regarder les annonces scripturaires relatives à l'Église comme désignant une Église invisible, et, lorsque certaines d'entre elles semblent interdire une telle lecture, à projeter la réalisation des prophéties dans un millénium encore à venir. Ce sont bien les deux visions que Newman rejette, par souci de montrer l'accomplissement

[1284] *S.S.D.*, p. 180-255.

littéral des promesses scripturaires de restauration de la maison de David, c'est-à-dire de l'Église juive :

> Beaucoup de personnes pensent qu'elle n'a pas encore été accomplie du tout, et doit être accomplie en quelque dispensation future ou millénium ; et beaucoup pensent qu'elle a bien été accomplie, cependant pas littéralement, mais spirituellement et figurativement ; ou, en d'autres termes que le règne promis du Christ sur terre n'a rien été de plus que l'influence de l'Evangile sur les âmes des hommes, les triomphes de la grâce divine, les privilèges dont on jouit par la foi, et la conversion des élus (p. 181).

Ensuite, de même que dans les deux sermons de 1835, apparaît le souci du prédicateur de ne pas prêter le flanc aux sarcasmes de l'incroyance par des interprétations trop vagues des promesses scripturaires :

> En effet, ces interprétations figuratives ont donné des occasions particulières aux infidèles de se moquer de la Bible, comme si les prophéties avaient échoué, même d'après la confession de leurs amis, qui, pour cacher leur échec, sont obligés de prétendre qu'elles n'avaient jamais été destinées à avoir un accomplissement littéral, mais seulement spirituel (p. 184).

Il ne peut manquer cependant de se heurter à une difficulté, à savoir que les prophéties « contiennent des expressions et des affirmations qui n'admettent pas, et n'ont certainement pas, un sens littéral » (p. 185). La réponse de Newman est que ces expressions ne suffisent pas à évacuer la portée évidente d'un texte. L'Écriture procède ainsi que nous le faisons dans le langage courant :

> Nous utilisons constamment des figures quand nous parlons ; cependant qui dira pour autant que le contenu principal de notre conversation ne doit pas être pris littéralement ? (p. 186)

Il donne des exemples tirés de la vie courante et de l'Écriture, puis en fait l'application aux prophéties ecclésiales. Même s'il s'y trouve des expressions poétiques, comme dans celles qui voient le désert fleurir, ou le lion reposer auprès d'un enfant, il ne s'ensuit pas que « dès lors tout ce qu'ils disent sur la grandeur temporelle de l'Église, son pouvoir sur les grands et les petits, les riches et les pauvres, (…) est figuratif aussi » (p. 187). De plus, d'ordinaire, il s'agit seulement de quelques expressions figuratives, dont les plus courantes sont le nom de David pour désigner le Christ, celui d'Israël pour le peuple élu, et de Jérusalem pour l'Église :

> Pourquoi devrions-nous penser que c'est une difficulté qu'Israël ne signifie pas simplement les Israélites, mais le peuple choisi, où que ses membres se trouvent, à toutes les époques ; et que Jérusalem soit utilisé comme un nom pour le corps politique, ou état, ou gouvernement du peuple élu, en lequel réside le pouvoir, et duquel procède l'action ? (p. 188)

Dans le second sermon, qui traite des institutions positives de la Loi de Moïse, lesquelles, défend Newman, se retrouvent en substance dans l'Evangile sous d'autres formes, il s'en prend à l'idée que l'Écriture doive recevoir un sens tout à fait littéral ou tout à fait figuré, comme s'il n'y avait que l'alternative entre l'obéissance littérale à la Loi de Moïse et le rejet absolu de toute religion extérieure. Newman explique que même les épîtres de Paul ne peuvent être ainsi utilisées littéralement, mais doivent être appliquées, par exemple, à la

situation particulière des Anglais, et le sont en effet. Il en fait le parallèle avec la loi de Moïse :

> Et d'une manière assez semblable, les directives de l'Ancien Testament, quant à la conduite, ou quant au rituel, ou au gouvernement de l'Église, peuvent être nos guides, même si nous sommes obligés de les appliquer. L'Écriture elle-même le fait pour nous en quelques exemples, et en quelques autres nous sommes nous-mêmes habitués de le faire pour nous-mêmes ; et nous pouvons le faire en un certain nombre d'autres aussi pour lesquels nous sommes lents à le faire (p. 206).

Une telle méthode d'interprétation permet de tirer de l'Écriture ce qui est possible, pour autant que l'on ait la patience de chercher, dit-il encore ailleurs : « Toute Écriture a ses difficultés ; mais, en raison de ce qui est difficile, ne négligeons pas ce qui est clair » (p. 198). Cette lecture de l'Ancien Testament est aussi plus adaptée à la compréhension d'une personne sans instruction :

> Il comprendra facilement, si on le lui enseigne ainsi, que les autres préceptes de l'Ancien Testament s'appliquent à nous chrétiens ; que ce qui est dit sur les rites saints, et les jours saints, et les personnes saintes, a un sens littéral maintenant, bien que différent du sens particulier que cela avait avant que ne vienne le Christ (p. 216).

Enfin, on discerne le souci de ne rien évacuer des promesses scripturaires. Au terme du troisième sermon, Newman cite un passage du livre des Rois, dans lequel il attire l'attention sur une phrase, où Salomon parle du Seigneur Dieu : « de toutes les bonnes paroles qu'il a dites par le ministère de son serviteur Moïse, aucune n'a failli » (1R 8, 56). Newman l'introduit ainsi : « Certes, nous pouvons utiliser, et avec plus de raison, s'il était possible, les paroles de Salomon » (p. 236).

Ces diverses affirmations, éparses dans les quatre sermons, sont l'indice d'un effort nouveau d'interprétation de l'Écriture, et ceci, ainsi qu'on l'a dit, dans le but d'y cerner davantage les traits de l'Église chrétienne.

b. Continuité entre l'Église juive et l'Église chrétienne

Pour montrer l'identité entre l'Église juive avant le Christ et l'Église chrétienne, Newman avance des arguments successifs et progressifs. Le premier indice de cette identité est l'affirmation, par saint Jacques, dans le livre des Actes (cf. Ac 15, 13-21), que l'élection des païens dont sont témoins les Apôtres est l'accomplissement des prophéties annonçant le relèvement de la maison de David (cf. Am 9, 11-12) :

> Vous voyez que, selon l'Apôtre, à ce moment même l'accomplissement de la prophétie commençait ; la reconstruction du royaume de David n'était pas un événement futur et détaché, il était alors en cours ; il était en train de se produire dans la conversion des païens (p. 183).

Ensuite, à plusieurs reprises, Newman fait remarquer que l'Evangile n'est que le prolongement de la Loi. Il parle en effet « du langage fort de Moïse, en lequel l'obligation perpétuelle de la Loi est affirmée, en dépit des raisons de toutes sortes incitant à l'abandonner » (p. 183). Et après quelques citations du livre du Deutéronome, il explique :

« Les derniers jours sont mentionnés, cependant sans la moindre allusion à l'idée que l'obéissance à la Loi devait être relâchée, ce qui ne vaut que d'après le principe que l'Evangile est sa continuation » (p. 184). L'affirmation que l'Evangile est le *développement* de la loi de Moïse semble être requise aussi par l'interprétation littérale du chapitre 28 du Deutéronome annonçant un châtiment divin très spécifique à l'égard du peuple élu s'il n'observe pas la loi de Moïse. Or, il semble en résulter un argument en faveur de la continuité entre les Églises juive et chrétienne. Il écrit en effet :

> Si donc la prophétie de Moïse est réellement accomplie dans leur cas, comme nous le croyons, il est nécessairement impliqué qu'en rejetant l'Evangile ils ont d'une manière ou d'une autre rejeté leur Loi ; ou que l'Evangile est la continuation ou le développement de la Loi. Mais si l'Evangile peut être considéré comme un nouvel état ou une nouvelle condition de la Loi, il n'est certes pas plus étrange ou plus dur de considérer l'Église de l'Evangile comme une continuation de l'Église de la Loi (p. 197).

Enfin, la continuité entre les deux Églises se déduit aussi du fait de l'accomplissement littéral des prophéties dans l'histoire, à savoir qu'il « y *a* eu, en fait, dans les temps chrétiens, une Église visible, un royaume temporel, une succession de gouverneurs, tels que les prophéties les décrivent » (p. 184).

c. Principe de cette continuité

Etablir qu'il y a continuité entre les deux Églises est une chose, en cerner la nature au sein de toutes les différences qui les séparent en est une autre. Le second sermon, consacré, on l'a dit, à interpréter les paroles de Paul aux Colossiens, établit par-là même la nature de cette identité. La thèse défendue par Newman est « que l'existence d'une politique, d'un cérémonial, et d'un code de lois, sous l'Evangile, est le point même en lequel le christianisme *s'accorde* avec le judaïsme, et en conséquence de quoi l'Église chrétienne peut être considérée comme la continuation de la juive » (p. 200). La grande difficulté qu'il doit affronter est le langage de Paul apparemment tourné contre diverses réalités positives, de la loi juive ou d'ailleurs, dans certaines parties de ses épîtres. Or, ce que Paul condamne, c'est tout ce qui n'appartient pas au corps, mais qui est simplement « des hommes », de même que le Christ condamnait, non pas toute tradition, mais celles « des hommes ». « Saint Paul ne parle pas contre les ordonnances en elles-mêmes, mais contre les ordonnances qui sont faites en dehors de ou contre la grâce et la volonté du Christ » (p. 203). Ce que Paul condamne, c'est tout ce qui n'appartient pas au Corps[1285]. Or, ce qui était en usage sous la Loi n'est pas strictement remplacé par l'Evangile, mais plutôt transformé en lui :

> La substance demeure, l'usage, le sens, les circonstances, le bienfait est changé ; la grâce est ajoutée, la vie est infusée ; « le corps est du Christ » ; mais c'est en grande mesure ce même

[1285] « Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ » (Col 2, 17).

> corps qui existait avant qu'il ne vienne. L'Evangile n'a pas écarté, il s'est incorporé les révélations qui l'ont précédé (p. 205).

Ceci se comprend assez aisément pour la loi morale. On admet que les commandements de l'Ancien Testament soient toujours valables, mais qu'ils reçoivent une nouvelle interprétation concernant leur application. Par contre, il semble que les « rites et cérémonies » soient abolis purement et simplement. Newman le concède, mais invite à en chercher la raison :

> Ils sont abolis, parce qu'ils étaient des types, et parce que le Christ, leur antitype, est venu. C'est vrai, *dans la mesure donc* où ils sont des types ils sont abolis ; mais non pas en tant qu'ils sont des services religieux, et des principes et éléments de culte religieux. C'est-à-dire que nous devons distinguer entre le précepte lui-même, et son accomplissement particulier sous la Loi juive, c'est-à-dire le rite juif (p. 207).

Et Newman passe en revue une série de rites dont le « précepte » demeure bien que le rite lui-même soit aboli. Ainsi, le sabbat a disparu, « mais le devoir de le garder, avec de nouveaux objets, et de nouveaux actes de service, demeure » (p. 208) ; la circoncision « est abolie en tant que type accompli, type de renouveau chrétien ; cependant il existe toujours un rite tel que la circoncision chrétienne, et il est appelé baptême » (p. 209) ; l'esprit du commandement concernant la fête pascale « est toujours accompli dans notre fête de la sainte communion » (p. 210) ; bien que les trois ordres du ministère juif soient abolis dans leur forme juive, « cependant, supposons que le commandement sur lequel ils reposaient soit toujours valable maintenant, et n'ait pas besoin d'être répété dans le Nouveau Testament, et nous le voyons accompli dans nos trois ordres d'évêques, de prêtres et de diacres » (p. 210) ; saint Jude enseigne que « les opposants de l'autorité de l'Église à son époque 'périssent dans la révolte de Coré' » (p. 211), et d'après l'épître aux Hébreux, l'appel au sacerdoce chrétien est comparable à celui d'Aaron ; quant à la succession ministérielle, « la forme charnelle de cette ordonnance est terminée, mais la succession demeure ; des fils spirituels succèdent à des pères spirituels » (p. 211) ; bien que le temple juif soit supprimé, « des temples doivent être construits en l'honneur de Dieu sous l'Evangile » (p. 211) ; quant aux autels et aux sacrifices anciens, Newman affirme :

> Ces autels eux-mêmes, ces sacrifices eux-mêmes, ont disparu, car ils étaient une ombre des bonnes choses à venir : mais des autels et des sacrifices demeurent, bien qu'avec une vertu différente, et un objectif différent ; ils font partie de ce corps qui est du Christ. Il en a pris possession et les a rendus spirituels (p. 211-212).

Newman ajoute qu'en un sens, les traits essentiels de toutes les religions, même les fausses, sont les mêmes, et que la religion juive elle-même comportait les mêmes éléments que les religions païennes qui l'environnaient, ce qui lui permet de réfuter l'objection protestante, notamment de la façon suivante :

> [Le système ecclésial] n'est *pas* juif *en esprit*, bien qu'il *soit* juif en certaines réalités extérieures ; et le système juif n'était pas païen en esprit, bien qu'il fût païen en réalités extérieures. Il fut un temps où Dieu demeurait dans le rituel juif, bien qu'il fût semblable au païen ; et maintenant il demeure dans le rituel chrétien, bien qu'il soit semblable au juif. Les formes ne sont rien sans la présence de Dieu ; mais avec sa présence elles sont tout (p. 215).

d. Implications ecclésiologiques des deux premiers sermons

On ne voit pas bien jusqu'ici en quoi il y a à proprement parler nouveauté, ou indice permettant de trouver une solution au problème ecclésiologique qui hante les tractariens. Proclamer, à l'encontre des théories protestantes, l'existence d'une Église visible, dotée d'une hiérarchie, et dont les formes de culte transmettent la grâce invisible d'une façon spécifique, voire exclusive, n'est-ce pas la simple répétition d'un souci constant depuis qu'il en a fait lui-même la découverte ? N'est-ce pas un point commun entendu entre les théories romaine et anglo-catholique ? Oui, incontestablement, mais il ne faut pas sous-estimer le poids de la tradition protestante dans l'Église d'Angleterre, dont Newman fait douloureusement l'expérience depuis plusieurs années. Bien que les idées tractariennes aient provoqué un réveil considérable de la tradition *High Church* en Angleterre, elles ont aussi rencontré une opposition de plus en plus déterminée, non seulement au sein de l'université d'Oxford, mais parmi les évêques eux-mêmes, ainsi qu'on y a fait allusion plus haut. Le prédicateur revendique ici comme *essentiel* à l'Église du Christ qu'elle comporte « sacerdoce chrétien, sacrifices chrétiens, sabbats chrétiens, et sacrements chrétiens » (p. 214). Si cet enseignement est insupportable pour les autorités anglaises, ne rejettent-elles pas un trait essentiel de l'Église du Christ ?

Par ailleurs, Newman soutenait, un an plus tôt, que l'Angleterre *pourrait* être dans la situation de Samarie, laquelle était séparée de l'Église juive. Cette implication n'est-elle pas renforcée par l'insistance même de Newman à voir dans l'Église chrétienne la continuation de l'Église juive, et dans celle-ci l'héritière des promesses ? Et de même, l'idée que la loi de Moïse n'est pas supprimée, mais accomplie dans l'Evangile, ne conduit-elle pas à penser que la situation d'exception de Samarie, dispensée de l'observance complète de la loi et de l'unité symbolisée par le Temple de Jérusalem, ne vaudrait plus en régime chrétien ? Il pouvait être légitime, avant le Christ, d'être hors de l'Église, mais plus après. Les questions du moins semblent se poser.

Enfin, Newman semble avoir ici dégagé une note de l'Église dans son pouvoir d'assimilation, non seulement des institutions juives, mais des religions païennes, puisque les traits essentiels de ces dernières sont présents dans la religion juive.

e. L'Église comme Royaume du Médiateur

Les deux derniers sermons s'attachent à recueillir l'enseignement prophétique de l'Ancien Testament sur l'Église, interprété à la lumière du Nouveau, ainsi que de l'histoire. Le rapport avec les sermons de 1835 y est plus évident, surtout dans le troisième, en même temps que d'autres thèmes antérieurs s'y trouvent intégrés. L'exigence d'interprétation littérale semble avoir conduit Newman à prolonger sa vision du royaume des saints au-delà de l'époque du Moyen-Age. Les changements d'interprétation les plus évidents concernent les termes de

« royaume » et d'« empire », appliqués à l'Église. Voyons d'abord celui de royaume. Newman prêche pour la dernière fois le sermon 175 sur le royaume médiateur le jour de Noël 1836. La distinction fondamentale entre les deux règnes du Christ, comme Dieu et comme Médiateur, est conservée en substance dans le troisième sermon de la présente série, *The Christian Church an Imperial Power*, dans l'interprétation qu'il y donne de la finale de saint Matthieu :

> Au moment de son ascension, Il dit : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ». Nous croyons en son pouvoir au ciel, mais, étrange à dire, il nous est habituel de ne lui concéder qu'à contrecœur son pouvoir sur la terre. Nous croyons qu'il exerce son intercession puissante auprès du Père dans les cieux ; mais nous semblons penser que le Médiateur n'a pas de royaume terrestre. Comme Dieu en effet, bien entendu, nous lui reconnaissons un gouvernement sur terre ; mais il avait ce gouvernement depuis le temps où il créa la terre et la mer, et tout ce qui y est contenu. Mais lors de sa résurrection comme Médiateur, un royaume lui fut donné ; croyons-nous qu'il a un royaume ? (p. 219-220).

Cette distinction, on s'en souvient, témoignait, dans le sermon 175, de l'existence de l'Église visible, puisqu'on y entrait par le sacrement du baptême. Cette identification entre le royaume médiateur et l'Église visible est maintenant plus explicite cependant. Elle repose sur une interprétation *littérale* du terme de royaume :

> Quand nous disons que le Christ a un royaume invisible, nous voulons dire, je suppose, qu'il a des serviteurs sur terre, et qu'il leur donne des lois ; qu'il intervient dans l'histoire du monde, et punit les coupables ; mais tout ceci sûrement il le faisait avant de venir dans la chair ; et tout ceci sûrement n'atteint pas l'idée, ne correspond pas au terme, de royaume. (…) pour être un royaume tout simplement, il doit être visible, si le terme a quelque sens véritable (p. 220).

Cette dernière phrase indique dès lors que, dorénavant, la notion de royaume ne désigne plus la dimension invisible de l'Église – que ce soit le royaume éternel ou le provisoire. Il s'agirait d'une appellation incorrecte, d'une « simple métaphore, comme lorsque nous parlons du règne animal, ou du règne végétal » (p. 220). Le terme même de royaume désigne une réalité visible. Il s'agit, en outre, d'une réalité organisée en toutes ses parties :

> Nous savons tous ce que veut dire un royaume. Cela veut dire un corps politique, relié par des lois communes, gouverné par une tête, dont les parties sont en relation mutuelle [*holding intercourse part with part*], agissant de concert. Nous savons ce que veut dire le royaume de Chaldée, ou de Perse ou de Rome, que mentionne le prophète Daniel ; croyons-nous que le Christ a maintenant un royaume, comme ces pouvoirs terrestres en ont eu un ? (p. 220)

Y aurait-il ici un pas dans la direction de l'objection augustinienne à la théorie des branches ? Interrogeons à nouveau les sermons de 1835 sur le royaume des saints. Lors de la naissance de ce royaume, l'idée de « relation mutuelle » apparaît relativement secondaire. Newman décrit cette origine comme la propagation d'un « esprit » à partir de l'Église juive :

> Partout où il vint, un nouvel ordre de choses s'instaura sur-le-champ au beau milieu d'étrangers ; s'instaura simultanément, indépendamment en chaque endroit, et

> reconnaissant, mais en aucun sens ne causa, les répétitions de lui-même qui s'instauraient tout autour de lui[1286].

Sans ignorer le rôle des instruments humains dans cette propagation, Newman n'y voit pas une réalité essentielle au royaume naissant dans l'empire romain :

> Soudain, en tout lieu de cet Empire bien cimenté, à l'Est et à l'Ouest, au Nord et au Sud, comme par un accord général, cependant sans aucun système suffisant de correspondance ou centre d'influence, dix mille sociétés ordonnées, professant une seule et même doctrine, et disciplinées d'après la même politique, parurent s'élever de la terre même[1287].

Le prédicateur y voyait une réalité visible, mais davantage sur le modèle de la répétition d'un même original que sur celui d'un organisme doté nécessairement de relations mutuelles. Il insistait sur l'autorité épiscopale : « Partout où l'empereur romain voyageait, il trouvait ces apparents rivaux de son pouvoir, les évêques de l'Église »[1288]. Il insistait sur l'unité de doctrine et sur la lignée apostolique : « ils confessaient une seule et même doctrine clairement et audacieusement ; et ils professaient la recevoir d'une seule et même source »[1289]. La complétude et l'identité foncière de chaque diocèse apparaissait fortement soulignée. Ceci ne veut pas dire qu'il ne reconnaissait pas aussi de fait une unanimité sur toute la terre, du moins dans les premiers siècles :

> De plus, ils étaient unis les uns aux autres par les liens les plus forts de communion ; la société de chaque endroit à son gouverneur, et leurs gouverneurs les uns avec les autres par une alliance intime sur toute la terre[1290].

Newman reconnaissait même, on l'a vu, dans la théocratie médiévale, l'accomplissement des prophéties. Mais il s'arrêtait là, considérant sans doute, ainsi qu'on peut le supposer à partir des écrits que nous avons analysés, que ce caractère de relation mutuelle relève du mieux-être de l'Église, et non de son essence, de sorte que la prophétie trouve même aux temps modernes un accomplissement suffisant dans la catholicité de fait de la *succession* apostolique, aussi lamentables qu'en soient les divisions en branches. Ici donc, son opinion semble avoir sérieusement changé : le terme même de royaume requiert l'idée de relations mutuelles.

f. Dimension impériale du royaume du Christ

Après quelques considérations sur le mode de gouvernement dans ce royaume à partir des écrits du Nouveau Testament, et sur l'autorité transmise par le Christ aux Apôtres, Newman introduit sa dimension impériale. Elle est présente dans l'envoi des Apôtres *à toutes les nations*, et dans la parabole de la graine de moutarde, qui reprend l'image du grand arbre appliquée par Daniel à *l'empire* de Nabuchodonosor (cf. Dn 4, 11-12). Il n'y a pas d'autre mode de gouvernement sanctionné par le Nouveau Testament que celui transmis par le Christ

---

[1286] *P.P.S.* II, p. 235.
[1287] *Id*., p. 236.
[1288] *Id.*, p. 237-238.
[1289] *Id.*, p. 238.
[1290] *Ibid.*

aux Apôtres et à tous ceux qui, étant donné la taille de cet empire et sa durée jusqu'à la fin des temps, ne peuvent manquer de recevoir aussi ce « pouvoir impérial » (p. 225). L'idée de relation mutuelle apparaît à nouveau dans ce contexte :

> Si nous voulons être scripturaires dans notre vision de l'Église, nous devons considérer qu'elle est un royaume, que ses fonctionnaires ont de grands pouvoirs et des dons élevés, qu'ils sont chargés de la garde de la vérité divine, qu'ils sont tous unis les uns aux autres, et que les nations leur sont soumises (p. 227).

A partir de là, Newman interroge les prophéties scripturaires sur la nature de cet empire. De même que pour le terme de royaume, Newman revendique l'acception ordinaire du terme, n'hésitant pas à comparer l'empire chrétien, non seulement aux empires de l'Antiquité, mais à celui de l'Angleterre :

> Par un état impérial, ou un empire, on veut dire un pouvoir qui a une large extension sur la terre, et cela au-delà de ses propres limites. Ainsi, le royaume dont nous sommes les sujets est petit, consistant en deux îles ; mais l'empire dévolu à ce royaume s'étend sur toute la terre, consistant en nos colonies, dépendances, places fortifiées, nations sujettes et tributaires, et des alliés matériellement sous notre influence et notre autorité (p. 228).

Ainsi, le Royaume du Christ qu'est l'Église visible devait être, selon la prophétie, littéralement semblable aux empires de ce monde. Comme dans les sermons de 1835, Newman cite, mais avec plus d'abondance, les psaumes et les prophètes, surtout le livre d'Isaïe, à l'appui de l'idée que le royaume du Christ présente les mêmes particularités que les empires de ce monde.

g. Le Royaume du Christ n'est pas de ce monde. La sainteté comme note de l'Église

Le dernier sermon fait la part des prophéties scripturaires d'après lesquelles ce royaume n'est « pas de ce monde ». On retrouve ici un thème qui était embryonnaire dans les *Letters on the Church by an Episcopalian*, l'ouvrage anonyme de Whately qui avait tant marqué le jeune Newman. La particularité du Royaume du Christ réside dans le genre d'armes qu'il utilise pour se soumettre les nations :

> Les Royaumes de ce monde sont soutenus par des armes de ce monde ; mais le royaume du Christ, bien que royaume temporel visible, est *dans* ce monde, mais non pas *de* ce monde, et est soutenu par des armes, non pas charnelles, mais célestes (p. 238).

Après avoir cité plusieurs passages prophétiques, surtout Isaïe, encore une fois, à l'appui de cette idée, le prédicateur cherche, comme il l'a fait depuis sa jeunesse, à réconcilier cette vision sainte aux réalités de l'histoire, apparemment beaucoup moins saintes. Sa réponse à cette difficulté ne semble pas fondamentalement nouvelle. L'Écriture annonce aussi qu'il y aurait des scandales dans le royaume du Christ. Newman cite à cet égard deux textes du Nouveau Testament : la parabole du filet qui ramasse toutes sortes de choses, bonnes et

mauvaises (cf. Mt 13, 47), et l'image de la maison comportant des vases nobles et d'autres vulgaires (cf. 2 Tm 2, 20-21)[1291]. Comment dès lors interprétera-t-il littéralement les annonces de vérité et de justice concernant l'Église messianique ? Dire que cette sainteté est contrariée par les fautes des chrétiens, comme il l'a dit un an auparavant dans le sermon 164, n'est-ce pas en faire une réalité invisible, dont l'incroyant peut se moquer parce qu'elle est invérifiable ? Newman donne en effet une autre interprétation à cet aspect des prophéties.

Il constate d'abord que, d'après celles-ci, le royaume du Christ devait être « fondé », « établi », dans la vérité et la justice. Comment cela se vérifie-t-il dans l'histoire ? Le propre de tous les royaumes terrestres est qu'ils sont « fondés, non pas dans la justice, mais dans l'injustice ». Le prédicateur poursuit :

> Ils sont créés par l'épée, par le vol, la cruauté, le parjure, la ruse, et la fraude. Il n'y a jamais eu de royaume, à part celui du Christ, qui n'ait été conçu et ne soit né, n'ait été nourri et éduqué, dans le péché. Il n'y a jamais eu d'état qui ne fût engagé à des actes et à des maximes tels que c'est son crime de les maintenir, et sa ruine de les abandonner (p. 242).

La « distinction indélébile » entre l'Église et ces Royaumes est que la *vie* de la première réside, dans le fait « non d'infliger le mal, mais de le recevoir ; non de le faire, mais de le subir ; dans toutes ces choses que le monde méprise, comme étant plus aptes en elles-mêmes à détruire un empire qu'à l'édifier ; dans la patience, dans la simplicité, dans l'innocence, dans la concession, dans la passivité, dans la résignation » (p. 243). Voilà en quoi la sainteté peut être une note de l'Église, non par l'absence de membres indignes en son sein, mais par le fait que, *à l'inverse des royaumes de ce monde*, elle prospère là où elle manifeste sa sainteté propre, et décline là où elle l'abandonne :

> Nous conquérons en présentant la joue à celui qui nous frappe ; en rendant le bien pour le mal ; en priant pour le persécuteur ; en donnant à celui qui demande ; en souffrant pour les faibles ; en protégeant la veuve et l'orphelin ; en étant les champions des pauvres ; par le courage, la fermeté, la constance, le désintéressement, la franchise, la modération, la noblesse, la libéralité, le sacrifice, et la maîtrise de soi ; par la patience à endurer le mal, et la persévérance à faire le bien (p. 244).

h. La grandeur temporelle comme note de l'Église

Un paradoxe du même genre permet à Newman d'utiliser à la lettre les prophéties relatives à la grandeur temporelle de l'Église : « dans les prophètes, spécialement dans Isaïe, le royaume est représenté comme riche, et florissant, et honoré, et puissant, et heureux » (p. 244). Newman n'en fait plus une gloire intérieure, et donc invisible, de l'Église. Il y voit une note de l'Église. Tandis que les royaumes de ce monde recherchent ces biens avec avidité, ils sont offerts à l'Église, mais à condition qu'elle ne les recherche pas :

[1291] Ces deux textes sont familiers des tractariens. Newman les a notamment commentés dans le volume 3 des *Parochial Sermons*, où ils sont cités, respectivement, en en-tête du sermon 15, *Contest between Truth and Falsehood in the Church* (*P.P.S.* III, p. 206), et du sermon 16, *The Church Visible and Invisible* (*P.P.S.* III, p. 220).

> Pouvoir, et influence, et crédit, et autorité, et richesses coulent vers elle, parce qu'elle ne les sollicite pas ; elle possède, parce qu'elle ne cherche pas ; qu'elle les cherche cependant, et elle les perd. Elle ne peut empêcher l'accumulation des biens terrestres, sauf *en* les cherchant, sauf en montrant de l'anxiété à leur égard. Les hommes veulent la priver de ces biens quand elle en fait grand cas (p. 246).

Voilà selon Newman un paradoxe évangélique qui se retrouve à plusieurs niveaux de grandeur temporelle, et il cite à l'appui des passages de l'Écriture[1292]. Et il voit l'Église chrétienne préfigurée dans le jeune Salomon, qui demande un cœur plein de jugement, et à qui Dieu a répondu : « Et même ce que tu n'as pas demandé, je te le donne aussi : une richesse et une gloire comme à personne parmi les rois » (1 R 3, 13). De plus, Newman insiste sur le caractère volontaire de la soumission à l'Église : « dans les prophéties du livre d'Isaïe, le *consentement* des rois de la terre à s'humilier devant l'Église, est mentionné comme une caractéristique spéciale de la diffusion de l'Église. Ils sont vaincus par la beauté de la sainteté et ils se rendent librement » (p. 253).

Tout ceci peut apparaître – et à juste titre : les sermons de 1835 l'attestaient déjà – comme une reconnaissance de l'Église médiévale. Parmi les paradoxes accomplis dans l'histoire de l'Église se trouve d'ailleurs une allusion évidente à la papauté médiévale. Il constate que tous les empires ont recherché une domination universelle, mais que seule l'Église l'a obtenue, et ce, par d'autres moyens que ceux du monde, non pas par l'ambition, mais par la douceur et la charité :

> Ils se retirent et fuient l'épiscopat du monde, et ils sont couronnés d'une domination œcuménique : ils écrivent, à leur propre sujet, « serviteurs des serviteurs », et ils deviennent vicaires du Christ[1293].

i. La question de l'époque moderne

Newman fait-il l'application de cette image scripturaire de l'Église à sa propre époque ? Reconnaît-il quelque part l'héritier de cette Église médiévale ? Quelle communauté porte sur son visage les traits de l'enseignant divin ? Comment concilie-t-il son idée de l'empire chrétien avec la situation de la chrétienté du dix-neuvième siècle ? Les auditeurs auront

---

[1292] Cf. Mt 20, 25-28 : « il n'en sera pas ainsi parmi vous… » ; Ph 2, 8-9 : « *c'est pourquoi* Dieu l'a exalté… » ; Mt 6, 31-33 : « cherchez *d'abord* le royaume… » ; 1 Jn 2, 15-16 : « N'aimez pas le monde… » et son résultat en Is 50, 6 : « La multitude des chameaux te couvrira… » ; Mt 5, 5 « Heureux les doux, ils posséderont la terre » ; Is 60, 4-5 : « … les richesses de la mer afflueront vers toi, et les trésors des nations viendront chez toi » ; Is 49, 21 : « Qui m'a enfanté ceux-ci ?… » ; Mc 10, 29 : « le centuple *dès maintenant… avec des persécutions* » ; 1 Co 11, 8 : « … qu'il devienne fou… » ; 1 Co 1, 26-29 : « … Dieu a choisi ce qui est faible… » ; 2 Co 6, 8-10 : « … gens qui n'ont rien, nous qui possédons tout ».

[1293] *S.S.D.*, p. 248. Déjà, en 1835, il admirait l'intervention médiatrice des évêques de Rome face aux envahisseurs barbares, ainsi qu'on le devine derrière cette description des chrétiens de l'Église des premiers siècles : « *as the civil power declined in strength, they became its patrons instead of its victims, mediated between it and its barbarian enemies, and after burying it in peace when its hour came, took its place, won over the invaders, subdued their kings, and at length ruled as supreme ; ruled, united under one head, in the very scenes of their former suffering, in the territory of the Empire, with Rome itelf, the seat of the Imperial government, as a centre* » (*P.P.S.* II, p. 238-239). Récemment, en avril 1841, il a recensé pour le *British Critic* un ouvrage sur Grégoire VII dont il admire le caractère inflexible face à l'empereur.

sûrement été piqués d'entendre la finale du troisième sermon, en laquelle le prédicateur identifie cette vision scripturaire avec l'Église chrétienne réalisée dans l'histoire jusqu'à son époque :

> N'y a-t-il pas eu, en fait, une grande corporation, ou corps politique continu, partout dans le monde, depuis le temps des Apôtres jusqu'à nos jours, portant le nom d'Église – une et une seule ? Ne s'est-elle pas répandue en dépit de toute opposition, et maintenue merveilleusement contre la puissance du monde ? N'a-t-elle pas toujours défendu la cause des pauvres et des délaissés ? N'a-t-elle pas réussi par l'utilisation d'armes, non pas terrestres et charnelles, mais par la justice et la miséricorde, comme ce fut prédit ? N'a-t-elle pas brisé en morceaux d'innombrables royaumes et conquérants qui s'y opposaient, et ne s'est-elle pas relevée, et n'a-t-elle pas fleuri plus qu'auparavant, après les revers les plus désespérés ? N'a-t-elle pas toujours été en guerre avec l'esprit du monde, avec l'orgueil, avec le luxe, et la cruauté, et la tyrannie, et l'impiété ? (p. 235-236).

Que vise Newman ? L'idée qu'il s'agit d'une seule grande corporation, lue à la lumière des affirmations précédentes relatives au royaume impérial du Christ, donne le sentiment que la relation mutuelle entre toutes les parties du corps de l'Église fait partie de l'essence de l'Église, ce qui pointerait vers l'idée que l'Angleterre est exclue de ce « corps politique continu », comme Newman l'avait affirmé incidemment un an auparavant. De plus, Newman a admis la possibilité que la présence du Christ quitte une demeure où elle a longtemps séjourné, alors que l'article *Catholicity* avait regardé cette hypothèse comme inconcevable. De plus, le premier sermon de la série, intitulé *The Christian Church a continuation of the Jewish*, semble en donner le fondement scripturaire, dans l'idée prophétique du « reste ». Ce dernier terme est pour Newman, parmi toutes les différences qui paraissent si évidentes entre l'Église juive et l'Église chrétienne, « le signe de l'identité de l'Église, dans la pensée de son divin Créateur, avant et après la venue du Christ » (p. 195). En vertu de ce concept, en effet, l'Écriture n'oppose pas simplement le peuple de l'ancienne alliance à celui de la nouvelle, mais déclare plutôt qu'Israël, par son reste, hérite des païens. Mais, alors que son propos direct ne l'exigeait pas, il en fait l'application aussi à l'Église *après* la venue du Christ en ces termes :

> Et ainsi en a-t-il toujours été depuis lors ; l'Église a perduré, mais comme un pèlerin sur terre, n'ayant une demeure sûre en aucun pays ; d'abord identifiée à une seule nation, ensuite à une autre ; perdant des enfants et en gagnant d'autres ; sûre d'un séjour nulle part, pourtant sûre d'en avoir un quelque part ; Israël n'étant que la première de beaucoup de nations en lesquelles elle a été hébergée, et desquelles elle tire son nom dans la prophétie (p. 195).

De telles affirmations enlèvent la force de l'argument selon lequel la catholicité de l'Église implique son universalité effective, ou du moins que la présence du Christ ne peut quitter une demeure ancestrale. L'Église n'est « sûre d'un séjour nulle part ». Cette idée semble devoir s'appliquer au cas des communions orientales, que Newman déclare externes à la véritable Église, ce qui revient à dire que l'Église y a perdu un « séjour », sans pourtant perdre son caractère d'empire. L'idée d'empire en effet ne recouvre pas seulement pour Newman celle

de gouvernement, de relations mutuelles et de domination d'autres États, elle recouvre aussi la notion de mouvement continuel, d'attaque et de défense, comme l'indique ce passage :

> C'est la particularité d'un État impérial de dominer d'autres États ; et c'est une autre particularité, non pas essentielle il est vrai, mais presque nécessaire, qu'il doive être toujours en mouvement, s'avançant et se retirant, jamais stationnaire, l'agression étant la condition de son existence. La conquête est presque de l'essence d'un empire, et lorsqu'il cesse de conquérir, il cesse d'exister (p. 228-229).

Le message qui ressort de ces différents textes pointe donc dans la direction de l'idée que l'Angleterre, si elle est formellement exclue du grand corps, serait par là exclue de l'Église dont parle l'Écriture. Il s'agit cependant d'une direction seulement, et Newman ne tire pas du moins la conclusion concernant le fait. Il se contente de suggérer ce qui semble, il pose des *questions*, il donne des critères. Le fait qu'en novembre 1843 il insère ces sermons en les faisant suivre de ceux relatifs à Samarie, et aux signes internes de la présence du Christ dans l'Église d'Angleterre, indique qu'il n'a pas abandonné l'hypothèse de cette présence, qu'il n'a pas vu de cause suffisante pour quitter son Église, c'est-à-dire qu'il n'a pas constaté que le Christ en est absent ou qu'il est en train de la quitter. Au terme de la série, à la fin du quatrième sermon, il se demande quel sera le sort de ceux qui, de son temps, méprisent et s'opposent à ce royaume qu'est l'Église. Il les estime en grand péril, puis émet une réserve qui indique l'hypothèse que l'Église puisse subsister dans ses parties séparées :

> Mais je ferai cette unique observation, qu'il est très différent de résister au Royaume du Christ quand il était dans l'unité avec lui-même, et maintenant qu'il est brisé en sections. Le Christ a dit que celui qui parlerait contre lui serait pardonné ; mais que quiconque parlerait contre l'Esprit ne serait pas pardonné. J'espère qu'il n'est pas présomptueux de dire que pour beaucoup d'entre nous le Royaume des saints vient, ou auparavant est venu, non pas en démonstration de l'Esprit, mais comme fut le Christ dans sa passion, brisé, défiguré, dont la gloire est cachée et le pouvoir plus ou moins suspendu (p. 254-255).

Cette conclusion est ambiguë. Elle laisse ouverte, d'une part, l'idée que le Royaume du Christ est présent en ses portions éclatées, mais elle concède, d'autre part, que l'Église du Christ est difficile à reconnaître pour « beaucoup d'entre nous », apparemment le prédicateur inclus. Du moins a-t-il autant que possible dégagé de l'Écriture les traits essentiels de l'Église du Christ comme empire de sainteté.

Après les deux premiers sermons, qui manifestent le caractère essentiel des grandes institutions de l'Église juive pour l'Église chrétienne, à l'encontre des visions protestantes du Royaume du Christ, les deux derniers sermons affrontent l'exigence de donner une interprétation littérale aux prophéties de l'Écriture concernant le Royaume messianique. Le prédicateur voit désormais dans les relations mutuelles un trait essentiel de l'Église. De plus, la figure prophétique de celle-ci en fait un empire, c'est-à-dire un royaume qui domine sur d'autres royaumes et est en mouvement continuel. La notion biblique de reste lui permet de

penser la continuité d'une Église à travers des époques où elle hérite de nouveaux territoires et en perd d'autres.

D'autre part, l'Église n'est pas de ce monde, au sens où la loi de sa conquête et de sa prospérité est la sainteté. Il en résulte une note nouvelle pour reconnaître l'Église dans l'histoire : elle est ce corps chrétien qui, contrairement à tous les royaumes de ce monde, domine et prospère là où ses membres ne recherchent pas la domination, mais pratiquent les vertus évangéliques.

La réticence de Newman à tirer une conclusion négative relativement à l'Église d'Angleterre, demeurant peut-être somme toute une « section » du Royaume brisé du Christ, ne peut enlever l'impression générale qui résulte de ces sermons. Pour le prédicateur, il y a bien un seul corps, non seulement au moyen-âge, mais aussi de son temps, qui correspond à l'image scripturaire de l'Église, abstraction faite des questions doctrinales.

Plusieurs démarches suivront la prédication de ces sermons, ce qui indiquerait leur importance pratique à ses yeux. Huit jours après avoir prêché le dernier sermon, le 12 décembre 1842, il envoie au *Conservative Journal* une lettre anonyme de rétractation de ses principales affirmations contre l'Église de Rome. Le 2 février 1843, il prêche le quinzième sermon universitaire : *The Theory of Developments in Religious Doctrine*. Deux jours plus tard, il rédige la préface de l'édition de se quinze sermons universitaires. Au mois de septembre, il donnera sa démission comme curé de *Saint Mary's*.

Chap. 4. Les années 1843-1845. La théorie des développements

*L'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne *(1845)*

L'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* est le dernier ouvrage de la période anglicane de la vie de Newman[1294]. Bien que publié en novembre 1845, c'est-à-dire après sa réception dans l'Église catholique romaine, qui eut lieu le 9 octobre précédent, l'ouvrage a été entièrement rédigé avant cette date. L'avertissement en est daté du 6 octobre. Seul, semble-t-il, un *post-scriptum* à cet avertissement, composé de trois paragraphes, est ultérieur à la conversion. Il indique qu'il s'agit bien d'un ouvrage appartenant à la période anglicane de la vie de son auteur, qui parle ici de lui-même à la troisième personne :

> Son premier acte, en se convertissant, a été de présenter son ouvrage aux autorités compétentes pour le faire réviser ; mais l'offre a été déclinée, en invoquant le motif que le livre avait été écrit, et en partie imprimé, avant que l'auteur fût catholique, et se présenterait au lecteur sous une forme plus persuasive, si celui-ci le lisait comme l'auteur l'a écrit[1295] (p. x-xi [p. 2]).

Le même *post-scriptum* atteste l'existence d'un rapport entre l'essai et la conversion. Newman y déclare avoir souhaité terminer l'impression de l'ouvrage avant de faire ce pas, et il ajoute :

> Mais après l'avoir imprimé en partie, il reconnut en lui-même une conviction de la vérité de la conclusion à laquelle conduit la discussion, tellement claire qu'elle rendait inutile toute délibération ultérieure. Peu après, des circonstances lui ont donné l'occasion d'agir selon cette conviction, et il ressentit qu'il n'avait aucune garantie pour refuser de faire ainsi (p. x [p. 2]).

1. Le problème de la conclusion de l'essai

Ainsi, la « discussion » de l'ouvrage conduirait à une « conclusion », en vertu de laquelle il a pu ensuite « agir », c'est-à-dire rejoindre l'Église catholique romaine. Quelle est donc cette conclusion ? Le caractère complexe de l'essai rend difficile la réponse à cette question[1296]. Il n'y a pas de conclusion à proprement parler, mais un appel solennel lancé au lecteur, commençant par ces termes : « Et maintenant, cher lecteur, le temps est court, l'éternité est

---

[1294] J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, Toovey, 1845. Les références de ce chapitre renvoient à cette édition. Comme on l'a déjà signalé, on a indiqué également, entre crochets, lorsque nous proposons une traduction, les pages de l'édition de 1878 : J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, Pickering, 1878.

[1295] Sur les tergiversations de Mgr Wiseman à ce sujet, voir O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, University Press, 1957, p. 160-163.

[1296] J. Stern atteste la reconnaissance unanime des commentateurs quant à la difficulté de l'ouvrage : « Admirateurs et détracteurs de l'*Essai* tombent d'accord au moins sur un point : le livre est très difficile. Il n'a rien d'un manuel ». Il ajoute cet avertissement judicieux : « Avant d'aborder le livre, il est indispensable de connaître avec précision le problème qui lui donne son unité. C'est, croyons-nous, faute d'avoir commencé par là que maint critique a commis, à propos de Newman, une erreur semblable à celle du philosophe qui prit la *Somme théologique* de saint Thomas pour l'œuvre d'un rationaliste » (J. STERN, *Bible et tradition chez Newman*, p. 175-176).

longue. Ne détourne pas de toi ce que tu as trouvé ici » … (p. 453 [p. 445]). Ces mots rejoignent, bien sûr, l'idée que la discussion théorique devrait conduire à une décision pratique, et la conversion de Newman lui-même laisserait entendre comme une invitation pressante à l'imiter, mais ces mots ne disent pas formellement quelle est la conclusion théorique.

Si l'on se base sur les passages des *Sermons bearing on Subjects of the Day* traitant de l'éventualité d'une conversion vers Rome, la conclusion *devrait* avoir une dimension positive et une dimension négative. Positivement, Newman devrait avoir reconnu dans la communion romaine le Royaume du Christ annoncé par l'Écriture ; négativement, il devrait aussi estimer que les notes internes de la présence du Christ au sein de l'Église d'Angleterre lui sont données par miséricorde *non* promise (*uncovenanted mercies*). Sinon, selon ses termes exprès, il ne faudrait pas la quitter. Le *devoir* de rejoindre la communion romaine n'était justifié qu'à cette seule condition. L'affirmation du *post scriptum*, selon laquelle il « n'avait aucune garantie pour refuser de faire ainsi », et celle de la fin de l'essai, selon laquelle « le temps est court, l'éternité est longue », rejoignent d'ailleurs l'idée qu'il en va pour lui du salut de son âme, et indiquerait que, avec sa conviction, il n'estime plus, comme il semblait encore l'estimer fin 1841, qu'il soit « sûr » pour lui de mourir au sein de l'Église d'Angleterre.

Que tels soient les éléments théoriques sous-jacents de la conversion semble confirmé par la correspondance de l'époque, telle qu'elle est rapportée dans l'*Apologia*. Newman révélait plus franchement ses pensées à certains de ses correspondants. Le témoignage le plus ancien produit par l'*Apologia* relativement à notre question remonte à près de deux ans et demi avant la conversion. Le 4 mai 1843, en effet, six mois donc avant la publication des *Sermons bearing on Subjects of the Day*, il écrivait à John Keble :

> A présent, je le crains, pour autant que je puisse analyser mes propres convictions, je considère que la communion catholique romaine est l'Église des Apôtres, et que ce qu'il y a de grâce parmi nous (qui, par la miséricorde de Dieu, n'est pas peu de chose) est extraordinaire, et provient des débordements de son économie [*dispensation*]. Je suis bien plus sûr du fait que l'Angleterre est en état de schisme, que du fait que les additions romaines au credo primitif ne puissent pas être des développements, provenant d'une perception précise et vive du dépôt divin de la foi[1297].

Quand Newman publie les sermons en question, il estime donc, mais sans en être encore certain (il écrit, en effet : « pour autant que je puisse analyser mes propres convictions »), que « l'Angleterre est en état de schisme », et que la grâce qui s'y trouve n'est pas ordinaire, mais provient seulement des « débordements » de l'économie divine ; enfin, que « la communion catholique romaine est l'Église des Apôtres ». Le 25 octobre de la même année – Newman vient de donner sa démission de la cure de *Saint Mary's* – il écrit dans le même sens à l'archidiacre Manning :

[1297] *Ap.*, p. 208.

> Je dois donc vous dire franchement, (…) que ce n'est pas par déception, irritation, ou impatience, que j'ai, à tort ou à raison, donné ma démission de *Saint Mary's* ; mais parce que je crois que l'Église de Rome est l'Église catholique, et que la nôtre ne fait pas partie de l'Église catholique, parce qu'elle n'est pas en communion avec Rome[1298].

Un an plus tard, de même, dans une lettre datée du 16 novembre 1844, après avoir exprimé toute la douleur qu'il ressent à l'idée que sa conversion n'en conduise beaucoup au scepticisme, et à l'idée de perdre tant d'amitiés, il poursuivait :

> Et pour autant que je me connaisse moi-même, mon unique raison suprême pour envisager un changement est ma conviction profonde, invariable, que notre Église est en état de schisme, et que mon salut dépend du fait que je rejoigne l'Église de Rome[1299].

On retrouve, encore une fois, le rapport entre la question ecclésiale et la question du salut personnel, qui implique la conviction de l'identité entre l'Église de Rome et l'Église catholique. Le 8 janvier 1845, il écrit dans le même sens à une dame : « La seule question est : est-ce que je peux (c'est personnel, non pas : est-ce qu'un autre peut, mais : est-ce que *je* peux) être sauvé dans l'Église anglaise ? Suis-je en sécurité si je devais mourir ce soir ? Est-ce un péché mortel pour moi, de ne pas rejoindre une autre communion ? »[1300]. Comme le laisse entendre la parenthèse, et la lettre à Keble citée plus haut, Newman ne suppose pas qu'il n'y ait pas de grâce dans la communion anglaise. Il tiendra à le déclarer dans l'*Apologia* : « D'autre part, ma croyance ferme que l'on pouvait trouver la grâce dans l'Église anglicane demeurait également »[1301].

Il semble y avoir un rapport étroit entre ces affirmations et l'essai sur le développement. D'après l'*Apologia*, en septembre 1844, malgré la quasi conviction qui le poussait vers Rome, Newman éprouvait toujours un doute. Il avait dû en effet abandonner une position doctrinale – la *Via Media* – qu'il avait pourtant tenue elle aussi avec conviction, et d'ailleurs publiquement défendue. L'enjeu de l'essai consisterait d'abord en une mise à l'épreuve de cette nouvelle conviction :

> Etre certain, c'est savoir que l'on sait ; quel test interne avais-je que je ne changerais pas à nouveau, après que je fus devenu catholique ? J'avais toujours une crainte à cet égard, bien que je pensasse qu'un temps viendrait, où elle me quitterait. Cependant, quelque limite devrait être placée à ces doutes vagues ; je dois faire de mon mieux et ensuite laisser ce mieux à un pouvoir supérieur pour qu'il prospère. Dès lors, à la fin de 1844, je pris la résolution d'écrire un essai sur le développement doctrinal ; et alors, si, au terme de celui-ci, mes convictions en faveur de l'Église romaine n'étaient pas affaiblies, de prendre les mesures nécessaires pour être admis dans son troupeau[1302].

Dans la lettre du 16 novembre 1844 déjà citée, Newman fit en effet allusion à ce mélange de conviction et de doute : « Ce qui me retient cependant est ce qui m'a longtemps retenu ; une

---

[1298] *Ap.*, p. 221.
[1299] *Ap.*, p. 229.
[1300] *Ap.*, p. 231.
[1301] *Ap.*, p. 227.
[1302] *Ap.*, p. 228.

crainte que je ne sois victime d'une illusion ; mais la conviction demeure ferme en toutes circonstances, en tous états d'esprit »[1303]. Une lettre du 30 mars 1845 indique un progrès apparent, ou peut-être plutôt une précision, quant à cette conviction : « Mes propres convictions sont aussi solides, je suppose, qu'elles peuvent le devenir : il est seulement si difficile de savoir s'il s'agit d'un appel de *raison* ou de conscience. Je ne parviens pas à discerner, si je suis contraint par ce qui semble *clair*, ou par un sens du *devoir* » (p. 231). La distinction ici posée s'apparente à la différence entre la conclusion théorique et la détermination pratique dont parle le *post-scriptum* à l'avertissement de l'essai. On retrouve cette même distinction dans un autre passage de l'*Apologia* :

> J'avais une seule avancée finale d'esprit à accomplir, et une seule démarche finale à faire. L'avancée d'esprit ultérieure consistait à être capable de dire honnêtement que j'étais *certain* de la conclusion à laquelle j'étais déjà parvenu. La démarche ultérieure, impérative quand une telle certitude fut atteinte, fut ma soumission à l'Église catholique[1304].

L'enjeu de l'essai apparaît être dès lors pour lui de parvenir à la certitude concernant un point qu'il a, plusieurs fois déjà, présenté comme une quasi conviction. C'est dire que, du moins selon l'*Apologia*, il sait déjà quelle est la « conclusion » qu'il se doit de vérifier, lorsque, au début de l'année 1845, il se met à la rédaction de l'essai[1305]. Cette conclusion ne serait donc pas une conséquence qui lui serait apparue seulement au *terme* de la discussion de l'essai. Ce qui lui est apparu alors, c'est qu'il en était désormais *certain*.

D'autre part, l'essai ne fut pas rédigé seulement pour lui-même, mais aussi pour autrui. Le simple fait de le publier d'ailleurs implique qu'il veut faire part de sa conclusion, du moins à ceux qui devront et pourront comprendre. Or, l'intention de publier cette « discussion » ne surgit pas non plus *après* la rédaction. Elle semble également présente dès le point de départ, et en tout cas au mois de mars. Un peu plus loin dans la même lettre du 30 mars 1845, il écrit, en effet :

> Mon intention présente est d'abandonner ma *Fellowship* en octobre, et de publier quelque ouvrage ou traité entre cette date et Noël. Je désire que les gens sachent *pourquoi* j'agis, aussi bien que *ce que* je fais ; cela enlève cette surprise vague et affligeante, « Qu'est-ce qu'on a *pu* lui avoir fait ? »[1306]

On peut ainsi prudemment conclure que Newman a rédigé son essai afin de vérifier sa conviction que l'Église romaine est l'Église des Apôtres, et afin d'en rendre raison à autrui. Telle est la « conclusion » implicite de la « discussion » de l'ouvrage[1307]. Ceci dit, il est dès

---

[1303] *Ap.*, p. 229.
[1304] *Ap.*, p. 214.
[1305] « *I had begun my Essay on the Development of Doctrine in the beginning of 1845, and I was hard at it all through the year till October* » (*Ap.*, p. 234).
[1306] *Ap.*, p. 232.
[1307] Avery Dulles fait remarquer que cette conviction est demeurée constante chez Newman après sa conversion : « *Newman became a Roman Catholic because deep study had convinced him that it was impossible to be in the one, holy, catholic Church without being in communion with Rome. This remained his position for the rest of his life. He frequently spoke of the Roman communion as 'the only true Church, the ark of salvation,'*

lors pour le moins curieux de constater que la « conclusion » telle que nous l'avons dégagée à partir de sources externes ne se trouve pas formulée en toutes lettres dans l'essai lui-même. Newman donne l'impression de pratiquer, encore une fois, une certaine *Disciplina Arcani*. Même si le lecteur constate que la discussion de l'ouvrage pointe de bien des façons dans la direction de l'Église de Rome et de sa doctrine, il semble que Newman éprouve la nécessité d'une réserve à exprimer sa conclusion en toutes lettres. C'est comme s'il disait : « Comprenne qui peut comprendre ! Comprennent ceux qui ont été conduits à se poser les questions, ceux qui ressentent vivement les problèmes ecclésiologiques, et qui dès lors sont prêts à faire un effort sérieux pour comprendre. Que ceux qui risqueraient inutilement d'être troublés, ou scandalisés, si la « conclusion » était exprimée en toutes lettres ne comprennent pas ! ». En d'autres termes, Newman écrit bien pour que le public comprenne le motif de sa conversion, et l'essai offre pour cela tous les éléments nécessaires, mais ces éléments ne se trouvent pas à la surface du texte ; ils requièrent du temps et de l'effort. Un journaliste n'aura pas pu y trouver de phrase à sensation au moyen de laquelle il aurait pu dire au monde : voilà l'explication de la conversion de Newman ! Il est obligé d'entrer dans la totalité du texte, qui constitue un immense argument, celui-là même, en fait, au terme duquel Newman a pu se déclarer certain de la conclusion à laquelle il était parvenu. Cette conclusion, encore une fois, ne fut exprimée alors en toutes lettres qu'à l'un ou l'autre privilégié. Dix-huit ans plus tard, dans l'*Apologia*, elle sera explicitement dévoilée au public, lorsqu'un motif plus impérieux l'obligera de le faire.

2. Rapport entre le développement doctrinal et la conclusion ecclésiale

Par contre, le propos direct et le plus explicite de l'ouvrage est l'établissement de la théorie des développements de la doctrine chrétienne. Cette thèse-là, en tout cas, il ne veut pas que son lecteur la manque. Dans l'introduction, après avoir exposé les lacunes des diverses clefs de l'histoire doctrinale, que sont la *Via Media* (anglo-catholique), ou la théorie (protestante) d'une corruption précoce du christianisme originel, ou encore celle (romaine) de l'antique *Disciplina Arcani*, Newman présente ainsi le propos de son ouvrage : « L'essai suivant est orienté vers la solution de la difficulté qui a été énoncée : la difficulté qui réside dans l'utilisation de notre informateur le plus naturel concernant la doctrine et le culte du christianisme, à savoir l'histoire de dix-huit cents ans » (p. 27 [p. 29]). Il désigne cette solution par le nom de « théorie des développements » et la présente, discrètement mais

---

as the 'One fold of Christ,' and as 'the only religious body…in which is salvation.' The true Church, for Newman, must necessarily be a single communion and could not contain elements that were 'independent of the whole, discordant with one another in doctrine and in ritual, destitute of mutual intercommunion.' Since Anglicans and Roman Catholics were not in mutual communion, they could not both be parts or branches of one and the same Church » (A. DULLES, *Newman, conversion, and ecumenism*, dans *Theological Studies*, t. 51, 1990, p. 718-719).

sûrement, comme une découverte comparable, dans l'ordre de la théologie, à celle de Newton dans l'ordre des sciences naturelles. Il en énonce l'idée d'après les affirmations suivantes, à savoir :

> que la croissance et l'expansion du credo et du rituel chrétiens, et les variations qui ont accompagné le processus dans le cas d'écrivains et d'Églises particuliers, sont les corollaires nécessaires de toute philosophie ou politique qui prend possession de l'intelligence et du cœur et qui a eu une domination large ou étendue ; que, de par la nature de l'esprit humain, le temps est nécessaire pour la pleine compréhension et la perfection des grandes idées ; et que les vérités les plus hautes et les plus merveilleuses, bien que communiquées au monde une fois pour toutes par des enseignants inspirés, ne pouvaient être toutes comprises d'emblée par ceux qui les reçurent, mais, en tant que reçues et transmises par des esprits non inspirés, n'en ont requis dès lors que plus de temps et plus de profondeur de pensée pour leur complète élucidation (p. 27 [p. 30]).

Pourquoi Newman met-il au premier plan cette thèse doctrinale, plutôt que la conclusion relative à l'Église de Rome ? L'introduction révèle une raison suffisante pour expliquer ce fait, à savoir que cette théorie lui apparaît nécessaire en face de l'utilisation incroyante des données doctrinales de l'histoire. Comme on vient de le dire, les explications traditionnelles des variations doctrinales ont révélé leurs limites, ce qui conduit certains à interpréter l'histoire du christianisme d'après des critères qui dissolvent la Révélation :

> Les assaillants de la vérité dogmatique ont de l'avance sur ses adhérents, de quelque credo qu'ils soient ; la philosophie est en train de compléter ce que la critique a commencé ; et des craintes s'élèvent, non sans raison, selon lesquelles nous aurons un nouveau monde à conquérir avant d'avoir des armes pour le combat. Déjà l'incroyance dispose les faits de l'histoire ecclésiastique selon ses vues et ses conjectures ; et elle interprète avec assurance l'absence de théories antagonistes comme une preuve de la réalité de la sienne (…). Un argument est nécessaire, à moins que le christianisme n'abandonne le domaine de l'argumentation ; et ceux qui trouvent à redire à l'explication donnée ici à ses phénomènes historiques découvriront qu'il est de leur devoir d'en fournir une autre (p. 29 [p. 31]).

On le voit, Newman estime urgent de proposer à tous les chrétiens, « de quelque credo qu'ils soient », une théorie qui leur permette de faire face à la montée du rationalisme moderne. Même l'Église de Rome, pourrait-on ajouter, à laquelle pourtant il se convertit, aurait tôt ou tard besoin de cette théorie pour rendre raison de sa doctrine. Newman cherche avant tout à défendre la Révélation comme telle. La théorie du développement est la seule solution conséquente qu'il estime pouvoir opposer à l'interprétation incroyante des données de l'histoire. Voilà certainement le « grand sujet » dont il parle dans l'avant-propos, et qu'il espère contribuer à faire accepter peu à peu :

> Il n'a pas la capacité de donner au public une œuvre de composition achevée, ni le souhait de faire un exposé puissant, et propre à émouvoir, du grand sujet dont il traite. Il aura atteint son but, s'il parvient à suggérer des pensées qui puissent, au temps voulu par Dieu, porter paisiblement leur fruit dans les esprits pour qui le sujet est nouveau, et faire avancer ceux qui se sont déjà engagés dans la voie de cette recherche (p. iv [p. x]).

Par ailleurs, dans cet essai, nous l'avons vu, il a aussi voulu rendre raison de sa conversion. La fin de l'introduction explique discrètement comment la thèse explicite de l'ouvrage, celle relative au développement, peut s'articuler à la « conclusion » qui l'a amené à la conversion :

> Que l'hypothèse ici adoptée rende compte non seulement du credo athanasien, mais du credo du pape Pie, n'est pas une faute chez ceux qui l'adoptent. Personne n'a de pouvoir sur les conséquences de ses principes ; nous ne pouvons modeler notre argument de manière à lui faire dire ce que nous voulons et rien de plus (p. 29 [p. 31]).

Ainsi, Newman pourrait donner l'impression que l'acceptation du « credo du pape Pie » est une conséquence directe de la théorie des développements. Remarquons cependant ici que l'hypothèse du développement « rend compte » de la doctrine tridentine, ce qui n'est pas équivalent, d'une part, à directement prouver cette doctrine, ni, d'autre part, à établir que la communion romaine est l'Église des Apôtres. Newman ajoute d'ailleurs, en effet, que « l'acceptation de cette doctrine [catholique romaine] ne peut être immédiatement fondée sur les résultats de » l'enquête sur le développement doctrinal qu'il a menée. S'il existe bien un rapport, il est indirect. Newman explique :

> Ce serait l'œuvre d'une vie que d'appliquer si attentivement la théorie des développements aux écrits des Pères, et à l'histoire des controverses et des conciles, de manière par là à revendiquer le caractère raisonnable de chaque décision de Rome ; une telle entreprise peut bien moins encore être imaginable pour celui qui, au milieu de sa carrière, recommence la vie. Ce que l'on peut cependant obtenir d'un essai comme celui-ci, c'est une solution d'un certain nombre des prétendues corruptions de Rome, de telle sorte qu'elle peut constituer un fondement suffisant pour qu'on lui fasse confiance, lorsque l'investigation n'avait pas été poursuivie (p. 29 [p. 31-32]).

Ainsi, la théorie des développements, d'abord destinée à défendre la vérité révélée en lui donnant une assise théorique susceptible de rendre raison des variations doctrinales de l'histoire, devient un argument en faveur de la doctrine moderne de l'Église de Rome, non pas par un examen détaillé de *toutes* ses doctrines, mais en tant que cette théorie permet, quand on l'applique à *certaines* d'entre elles, de « faire confiance » à cette Église pour les autres que l'on n'a pas eu le temps ou la capacité de vérifier minutieusement.

Or, qu'implique nécessairement cette confiance, sinon la reconnaissance que cette Église est l'Église catholique, celle qui, d'après l'Écriture, a reçu une promesse de direction divine ? En d'autres termes, la théorie des développements, utilisée pour vérifier certaines doctrines romaines, conduirait à reconnaître la communion romaine comme « la colonne et le fondement de la vérité »[1308]. La « conclusion » de la conversion de Newman repérée plus haut serait ainsi implicitement présente.

[1308] Donc, derrière la phrase apparemment anodine selon laquelle il devient possible de « faire confiance » à l'Église de Rome se trouve l'idée qu'elle bénéficie des promesses de l'Écriture, c'est-à-dire que sa communion *est* l'Église dont l'Écriture dit qu'elle est « la colonne et le fondement de la vérité ». Sinon, comment lui faire confiance ? Ce n'est pas parce qu'elle a eu raison cent ou mille fois que la fois suivante elle ne se trompera pas et qu'il faut lui faire confiance sans mener d'investigation. Ce serait mettre sa confiance en l'homme. Par contre, si les cent vérifications précédentes conduisent (avec d'autres considérations, comme on le verra) à la conviction que les promesses de l'Écriture adressées à « l'Église » se réalisent dans l'histoire des doctrines sanctionnées par cette Église, alors, et alors seulement, il peut y avoir un « fondement suffisant » pour faire confiance à cette Église, à savoir : les promesses divines. On ne voit pas comment rendre raison autrement de l'expression « faire confiance » dans ce contexte.

Tel semble bien avoir été le processus intellectuel de la conversion de Newman, ainsi qu'il ressort d'un autre passage de l'*Apologia*, au début du dernier chapitre. Newman y fait allusion aux nouveaux articles de foi qu'il a professés lors de sa conversion :

> Et je n'eus aucune difficulté à recevoir ces articles supplémentaires, qui ne se trouvent pas dans le credo anglican. Je croyais déjà à certains d'entre eux, mais aucun d'eux ne fut une épreuve pour moi. J'en fis profession lors de ma réception avec la plus grande facilité, et j'éprouve la même facilité à les croire maintenant[1309].

L'essai indique un certain nombre de ces articles que, fort probablement, il a adoptés plus ou moins longtemps avant sa conversion, même s'ils ne faisaient pas partie du « credo anglican ». Mais ce qui est révélateur pour notre propos, c'est l'existence d'articles qu'il accepte *lors de* sa réception. Le fait qu'il ne les avait pas admis *avant* est significatif. Newman n'a pas vérifié tous les articles de foi de la communion romaine avant de la rejoindre. Comme il le laisse entendre dans l'*Apologia* à partir de l'exemple de la transsubstantiation, c'est sur base du fait que cette communion les proclame avec autorité qu'il les a admis :

> Les gens disent que la doctrine de la transsubstantiation est difficile à croire ; je n'ai pas cru à la doctrine avant d'être catholique. Je n'ai eu aucune difficulté à y croire, aussitôt que j'ai cru que l'Église romaine catholique était l'oracle de Dieu, et qu'elle avait déclaré cette doctrine comme faisant partie de la révélation originelle[1310].

Newman semble ne s'appuyer ici que sur ses souvenirs, mais il ne s'agit pas d'un sujet où il est probable qu'il soit trompé par sa mémoire. La facilité qu'il a éprouvée à professer de nouveaux articles de foi ne peut pas être un souvenir erroné, et cette facilité s'explique aisément par la raison qu'il en donne ici, et qui est confirmée par les lettres citées plus haut, à savoir que, pour lui, au moment de sa conversion, « l'Église romaine catholique » était « l'oracle de Dieu », et que cette Église avait « déclaré » ces articles « comme faisant partie de la révélation originelle ».

Il semble résulter de tout ceci, d'abord, que la thèse du développement fut le résultat d'un effort pour fonder, non pas la doctrine romaine, mais la doctrine révélée, menacée par des théories antagonistes concernant l'histoire doctrinale. Newman explique d'ailleurs « qu'il n'est pas nécessaire de supposer qu'aucune visée particulière vers la doctrine catholique romaine ait donné une direction à l'enquête » (p. 29 [p. 31]). D'autre part, cependant, cette thèse du développement aurait abouti, ensuite, à justifier un certain nombre de doctrines romaines, et, par là, elle aurait *contribué* (à tout le moins) à asseoir la conviction que l'Église romaine est l'Église catholique, et donc « l'oracle de Dieu ».

Pourtant, objectera-t-on, n'a-t-on pas indiqué que Newman connaissait la conclusion qu'il voulait vérifier avant de rédiger l'essai ? Comment dire dès lors qu'il n'a pas eu de « visée

---

[1309] *Ap.*, p. 238.
[1310] *Ap.*, p. 239.

particulière vers la doctrine catholique romaine » ? Les chapitres précédents de notre étude corroborent cependant cette affirmation[1311]. Elle doit se comprendre en fait de l'enquête générale qu'il a menée depuis des années sur l'histoire doctrinale. S'il a voulu fonder, ou « viser », une doctrine, c'est bien plutôt celle de sa propre Église, à l'*encontre* de la doctrine romaine. Son enquête prolongée sur la fonction prophétique de l'Église l'aurait donc conduit à formuler l'hypothèse du développement doctrinal, et, par là, à devoir reconsidérer son jugement sur « la doctrine catholique romaine ». On est dès lors amené à regarder l'essai, non seulement comme la vérification d'une « conclusion », ou du moins d'une intuition, déjà obtenue auparavant, mais aussi comme l'explicitation d'une « discussion » déjà menée dans les grandes lignes, la discussion même qui l'avait déjà conduit à cette conclusion ou intuition. En d'autres termes, Newman n'a pas cherché, durant les mois de rédaction de son essai, une argumentation nouvelle pour fonder sa conviction ; il semble avoir plutôt explicité et mis en forme celle par laquelle il y était parvenu[1312].

Nous proposons ainsi une lecture de l'ouvrage prenant appui sur les deux étapes du raisonnement ainsi dégagées. Nous chercherons d'abord à mettre en lumière en quoi l'hypothèse du développement apparaît nécessaire pour la défense de la Révélation, et ce, indépendamment de la question spécifique des doctrines romaines ; ensuite, nous chercherons comment la discussion de l'essai a pu conduire à la conviction que l'Église catholique romaine est l'Église des Apôtres. Nous savons qu'il veut rendre compte au public de ce qui lui est arrivé, et il semble avoir laissé des traces, dans l'essai, des étapes majeures du processus qui l'a conduit à sa conclusion. Cette impression résulte en partie du caractère inachevé, et imparfaitement systématique, d'un ouvrage pourtant consciemment destiné à révolutionner la conception de l'histoire doctrinale. Newman donne l'impression d'avoir imposé tant bien que mal un ordre à un vaste ensemble de raisonnements convergents mais distincts. Une lecture attentive révèle des anomalies, ou des curiosités, confirmant qu'il ne

[1311] D'une part, on l'a vu, l'hypothèse du développement était survenue *avant* le choc de l'été 1839 et, en tout cas, depuis la lecture de l'ouvrage de Palmer sur l'Église du Christ ; bien qu'il ne l'eût pas adoptée alors, il s'était intéressé à la manière dont Palmer s'était montré capable de la mettre en œuvre dans son parcours historique. De plus, la raison principale pour laquelle il ne l'avait pas adoptée était qu'elle était une concession dangereuse à la position romaine. D'autre part, rien de ce que nous avons observé dans les chapitres précédents ne contredit l'explication que donne l'*Apologia* de son attitude au lendemain de son étude de Chalcédoine, attitude consistant à faire abstraction, autant qu'il dépendait de lui, de l'impression concernant l'Église de Rome qui en est résultée : « si elle venait d'en haut, elle reviendrait », se disait-il (*Ap*., p. 119-120). Tout corrobore l'idée qu'il a résisté de façon conséquente à la pensée que, « en définitive, il faudra bien admettre que l'Église de Rome a raison » (*Ap*., p. 118), et donc qu'il n'a pas visé cette doctrine à l'origine de l'hypothèse du développement.

[1312] Ceci n'enlève rien à l'idée, probable, que la composition de l'ouvrage ait pu l'amener à découvrir que son hypothèse s'applique dans le concret de l'histoire d'une façon plus remarquable qu'il ne l'avait pensé, et qu'il ait découvert des arguments qu'il ne soupçonnait pas. Mais le *raisonnement général*, tel qu'il se manifeste dans l'essai, n'a pas été découvert après la décision d'écrire.

s'agit pas d'une « œuvre de composition achevée ». L'ouvrage comporte une dimension diachronique[1313].

3. Le principe du développement

Examiner attentivement la théorie des développements pour elle-même ne relève pas directement du propos de ce travail. Cependant, dans la mesure où sa mise en œuvre a pu contribuer à un changement important dans l'ecclésiologie de Newman, il est nécessaire de chercher à en cerner quelque peu l'intuition originaire.

a. L'intuition

La théorie des développements, en tant que théorie explicative de l'ensemble du phénomène historique du christianisme, n'a pu voir le jour, on l'a vu, que dans la mesure où les théories précédentes ont révélé leurs limites. En l'occurrence, cette théorie n'a pu elle-même se « développer » dans l'esprit de Newman que dans la mesure où il a reconnu insuffisante la théorie de la *Via Media* pour rendre raison de la foi révélée. De ce point de vue, on l'a vu, l'étude de l'histoire du concile de Chalcédoine, durant les grandes vacances 1839, a joué un rôle décisif. Mais ce n'est là qu'un événement dans l'ensemble de l'histoire, et, s'il est vrai qu'un seul exemple bien établi peut infirmer une thèse générale, celle du canon lérinien, il n'offre pas par lui-même une théorie générale positive pour la remplacer. Détruire est une chose, reconstruire en est une autre. Or, depuis les conférences sur la fonction prophétique de l'Église, Newman n'avait pas encore proposé de théorie d'ensemble susceptible de prendre la place de la *Via Media*, ainsi que le propose l'essai[1314].

L'introduction de l'essai nous offre des indices d'une des voies qui ont pu faire naître l'intuition de la théorie des développements. Newman y présente en effet plusieurs doctrines ou pratiques qui, tout en contribuant à affaiblir sa croyance en la *Via Media*, ont pu aboutir à sa nouvelle position. La maîtrise et la précision avec lesquelles Newman y parle des limites du canon de saint Vincent attestent qu'il a étudié attentivement cette question. Bien qu'il revendique seulement de montrer l'impossibilité pour l'Église anglicane de défendre son credo par le canon lérinien, certaines remarques ouvrent des perspectives vers une nouvelle clef de lecture doctrinale. On trouve, dans les divers exemples que Newman produit, une attention assez claire aux trois constats suivants : (1) Avant l'époque où l'on peut considérer

---

[1313] Une manifestation parmi d'autres de cette dimension diachronique de l'essai est le nombre élevé de citations que Newman y fait de ses œuvres précédentes. Il s'en explique de la façon suivante : « *He hopes too he shall be excused for his frequent quotations from himself; which are necessary in order to show how he stands at present in relation to various of his former Publications* » (*Dev.*, p. iv).

[1314] Le rapport entre les deux œuvres, évident du simple fait des nombreuses citations des conférences dans l'essai, est signifié dès la page de titre de la première édition, qui présente l'essayiste comme « *John Henry Newman, Author of the Lectures on the Prophetical Office of the Church* », et, dans l'avertissement, Newman déclare, en effet : « *His more important changes of opinion will be seen of course by referring to his Lectures on the Prophetical Office of the Church, published in the beginning of 1837* » (*Dev.*, p. iv).

qu'une doctrine ou une pratique est sanctionnée par l'Église, il n'y a pas nécessairement de consensus à ce sujet ; (2) en réalité, aujourd'hui, nous recevons cette doctrine ou cette pratique sur base d'une sanction ultérieure de l'Église[1315] ; (3) une fois que l'on admet cette doctrine ou cette pratique sur base de la sanction ecclésiale, il devient possible de discerner, dans les témoignages des époques précédentes, des signes suffisants pour la recommander.

Parmi les doctrines admises par l'Église d'Angleterre, la plus éminente est sans conteste celle de la Trinité. Or, (1) cette doctrine ne se prouve pas aujourd'hui par le canon de saint Vincent :

> La vérité catholique en question est faite d'un certain nombre de propositions séparées, chacune desquelles, si on la maintient sans les autres, est une hérésie. En vue donc de prouver que tous les écrivains anté-nicéens l'enseignaient, il ne suffit pas de prouver que chacun a fait assez pour être un hérétique – il ne suffit pas de prouver que l'un d'eux a tenu que le Fils était Dieu (car ainsi pensaient les sabelliens, ainsi les Macédoniens), et un autre que le Père n'est pas le Fils (car ainsi pensaient les ariens), et un autre que le Fils est égal au Père (car ainsi pensaient les trithéistes), et un autre qu'il n'y a qu'un seul Dieu (car ainsi pensaient les unitariens) – il ne suffit pas que beaucoup aient attaché en quelque sens un triple pouvoir à l'idée du Tout-puissant (car ainsi firent presque toutes les hérésies qui ont jamais existé, et elles ne pouvaient que faire ainsi, pour autant qu'elles acceptaient le Nouveau Testament) ; mais nous devons montrer que toutes ces affirmations à la fois, et d'autres également, sont énoncées par autant de témoins séparés qu'il est nécessaire pour pouvoir honnêtement dire qu'elles constituent un « *consensus* de docteurs » (p. 11-12 [p. 14-15]).

Et de montrer ensuite que les témoignages anténicéens en faveur de cette doctrine seraient en réalité insuffisants d'après ce test. (2) La raison pour laquelle nous recevons la doctrine de la Trinité, c'est la réception ultérieure de cette doctrine par l'Église, exprimée notamment dans le symbole d'Athanase, et (3) cette doctrine agit comme une clef pour nous permettre de discerner ses traces dans l'histoire antérieure. Newman écrit, dans ce sens : « Il est vrai que la profession ultérieure de la doctrine dans l'Église universelle crée une présomption qu'elle était tenue même avant qu'elle ne soit professée ; et il est juste d'interpréter les Pères antérieurs par les suivants » (p. 12).

Il en va de même pour la doctrine du péché originel. (1) Elle n'est pas davantage établie en vertu d'un consensus patristique. Newman cite deux témoins à cet égard. Le premier, Hooker, qui croit à cette doctrine, écrit pourtant, concernant les Pères grecs :

> L'hérésie du libre arbitre était une meule de moulin au cou de ces pélagiens ; irons-nous donc jusqu'à condamner sans pitié ces Pères de l'Église grecque qui, trompés, sont morts dans l'erreur du libre arbitre ? (p. 18 [p. 22])

L'évêque Taylor, au contraire, n'y croit pas, mais son témoignage s'accorde avec celui de Hooker quant à l'absence de consensus patristique :

[1315] C'est ici l'idée que l'Église catholique a une autorité de jugement en matière doctrinale, idée que l'on trouvait présente dans le *Tract XC*, et dont Newman attribuera la paternité chez lui au *securus judicat* de saint Augustin, qu'il découvre peu après que saint Léon eut fait voler en éclats à ses yeux la *Via Media*.

> Il semble que ceux qui ont invoqué contre moi l'opinion de saint Augustin ne se rendent pas compte que je me rattache expressément aux Pères qui l'ont précédé ; et que saint Augustin les a abandonnés, comme je l'abandonne moi-même sur ce point (p. 18-19 [p. 22]).

Newman ajoute que la même idée est professée par Jansenius, Pétau et Walch, « des hommes d'écoles si diverses que nous pouvons sûrement prendre leur accord comme étant une preuve du fait » (p. 19 [p. 22]). Dès lors, ce n'est pas sur base d'un consensus des Pères des premiers siècles qu'est admise aujourd'hui la doctrine du péché originel. (2) C'est plutôt sur base de l'autorité de l'Église qui la sanctionne. Newman suppose en effet admise cette doctrine par son lecteur, qu'il regarde dans cette introduction comme un anglo-catholique, reconnaissant avec son Église le péché originel, et rejetant la doctrine romaine du purgatoire. (3) Cependant, si on applique le canon de Vincent de manière plus souple, et en supposant que la décision de l'Église est correcte, on peut admettre que la doctrine du péché originel se trouve dans l'Antiquité. Mais alors, la doctrine du purgatoire peut être trouvée d'une manière semblable dans l'Antiquité[1316]. Newman suggère de la sorte, soit dit en passant, comment peut surgir dans l'esprit le doute que telle ou telle doctrine romaine soit défendable, bien que l'application stricte du canon de saint Vincent ne suffise pas à la prouver. Nous y reviendrons.

Il en va de même encore pour la doctrine de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. (1) Newman cite des auteurs modernes déclarant que si l'on se base sur les commentaires de saint Justin, Clément, Tertullien et Origène sur les passages de l'Écriture relatifs au corps du Christ (comme le discours du pain de vie et la dernière Cène), on ne peut obtenir la conviction qu'ils croyaient à la présence réelle. Et d'ajouter :

> À quel point la doctrine anglicane de l'Eucharistie dépend de l'époque antérieure au concile de Nicée, à quel point de l'époque ultérieure, il est possible de l'estimer à partir du fait que, lorsqu'un sermon mémorable fut publié sur le sujet, sur cent quarante passages des Pères cités dans les notes, non pas en preuve formelle, mais en illustration générale, seuls quinze étaient tirés d'écrivains anté-nicéens (p. 21-22 [p. 25]).

Ainsi, ce n'est pas sur base d'un consensus antique que l'on établit aujourd'hui cette doctrine, mais (2) en vertu de l'autorité ecclésiale ultérieure. (3) Par contre, on discerne dans l'époque antérieure à Nicée des traces de son antiquité, à savoir quinze passages.

[1316] « *The dictum of Vincent admits both or excludes both, according as it is or is not rigidly taken; but, if used by Aristotle's 'Lesbian Rule,' then, as Anglicans would wish, it can be made to admit Original Sin and exclude Purgatory* » (*Dev.*, p. 17). En d'autres termes, l'apologétique anglicane, pour admettre le péché originel et exclure le purgatoire sur base du canon de saint Vincent, doit utiliser ce canon souplement dans le cas du péché originel, et rigidement dans le cas du purgatoire. Cette apologétique doit dire, d'une part : il y a assez dans l'Antiquité pour permettre la croyance au premier ; d'autre part : il n'y a pas assez dans l'Antiquité pour obliger de croire au second. Aristote mentionne la « règle lesbienne » dans l'éthique à Nicomaque (livre 5, ch. 10), où elle sert de comparaison pour parler du caractère souple de la norme de l'agir moral. De même que cette règle, utilisée par les bâtisseurs de Lesbos, s'adapte aux pierres destinées à la construction, de même, dans l'agir moral, il faut utiliser une règle plus souple que la stricte obéissance à la loi. Newman utilise cette expression pour signifier que le canon de Vincent doit être utilisé sur mesure par l'apologétique anglicane, ce qui lui fait perdre son statut prétendu de canon doctrinal au sens propre.

Plus loin dans l'essai, Newman mentionne d'autres doctrines à l'appui, cette fois, non plus directement de l'insuffisance de la règle de Vincent pour prouver les doctrines anglicanes, mais du mode de preuve doctrinale qu'il revendique dans l'essai. Or, les trois constats mentionnés plus haut s'appliquent aussi aux exemples qu'il produit. Ainsi, s'agissant d'abord de la doctrine définie à Nicée, Newman fait allusion à la controverse du dix-septième siècle entre l'arianisant Sandius, le jésuite Pétau et l'anglican Bull. Ce dernier « entreprend à la fois de défendre le credo par le moyen des Pères contre Sandius, et de défendre les Pères par le moyen du credo contre Pétau » (p. 158). (1) S'il faut défendre les Pères d'avant Nicée, c'est que leur langage ne sanctionne pas la divinité du Fils de manière évidente. Cette seconde partie fut pour l'anglican « un travail ardu », car « des trente écrivains qu'il passe en revue, il doit, pour l'une ou l'autre raison, en expliquer (*explain*) près de vingt » (p. 159 [p. 134]). Encore une fois, on ne peut appliquer le test de saint Vincent sans travail ardu. Les conséquences apparaissent évidentes, à savoir que (2) c'est par la décision de l'Église à Nicée que nous recevons aujourd'hui cette doctrine comme révélée, et que (3) l'évêque Bull, disposant de la clef nicéenne, a cependant pu, à juste titre, défendre les Pères anténicéens de l'accusation d'hétérodoxie[1317].

Il en va de même encore pour la reconnaissance du canon des Écritures : (1) « Il y a certains livres auxquels le test de Vincent, *Quod semper, &c.*, ne peut s'appliquer » (p. 159). (2) C'est bien en vertu de l'autorité de l'Église que nous recevons le canon, comme l'indique Newman, après avoir montré les difficultés historiques de la réception de certains livres :

> Sur quelle base, donc, recevons-nous le canon tel qu'il nous est parvenu, sinon sur l'autorité de l'Église des quatrième et cinquième siècles ? L'Église de cette époque a décidé (*decided*) – elle n'a pas simplement rendu un témoignage (*not merely bore testimony*), mais porté un jugement sur un témoignage antérieur (*passed a judgment on former testimony*) – décidé que certains livres faisaient autorité (p. 160 [p. 125]).

(3) Parler de « témoignage antérieur » implique que celui-ci pointe dans la direction de ce jugement de l'Église, même s'il ne l'atteint pas de façon absolue. En d'autres termes, encore une fois, il y a beaucoup pour le recommander. La citation suivante, d'un certain Less, montre que Newman l'entend bien ainsi :

> Il doit s'être déterminé à s'opposer aux vérités les plus tangibles et il doit rejeter toute histoire, l'homme qui ne confessera pas que la plus grande partie du Nouveau Testament a été universellement reçue comme authentique, et que les autres livres ont été reconnus comme tels par la majorité des anciens (p. 159 [p. 124]).

[1317] « *He allows that their language is not such as they would have used after the Creed had been imposed; but he says in effect that, if we will but take it in our hands and apply it equitably to their writings, we shall bring out and harmonize their teaching, clear their ambiguities, and discover their anomalous statements to be few and insignificant. In other words, he begins with a presumption, and shows how naturally facts close round it and fall in with it, if we will but let them. He does this triumphantly* » (*Dev.*, p. 159). Il est intéressant, soit dit en passant, de noter que Newman prétend adopter dans l'essai le principe même de la preuve doctrinale qui a permis à l'évêque Bull de défendre la foi de Nicée.

Ainsi, dans toutes ces questions doctrinales sanctionnées dès l'Antiquité, Newman souligne, d'une part, le fait que nous les recevons sur base de l'autorité de l'Église, laquelle fait un acte, non pas simplement de *témoignage* rendu à l'universalité de sa réception antérieure comme le voulait la *Via Media*, mais de *jugement* ; il souligne, d'autre part, que ces doctrines peuvent être discernées dès avant cette sanction ecclésiale. La théorie des développements procède, semble-t-il, de l'attention portée à ces deux constats.

Concernant le premier de ces constats, celui de la capacité de jugement de l'Église en matière doctrinale, qui équivaut en fait à son infaillibilité dans le discernement doctrinal, une remarque relative au canon des Écritures constitue un indice du mouvement de pensée qui a pu conduire Newman lui-même à la croyance en l'infaillibilité de l'Église. Il traite ici de « l'autorité de l'Église des quatrième et cinquième siècles » :

> Nous recevons cette décision comme vraie ; c'est-à-dire que nous appliquons virtuellement à un cas particulier la doctrine de son infaillibilité . Et à mesure que se multiplient les cas pour lesquels nous sommes obligés de faire confiance à sa décision, nous approchons, en fait, de la croyance qu'elle est infaillible (p. 160-161).

Cette remarque semble indiquer que ce phénomène général a frappé Newman, et a pu contribuer à susciter chez lui la conviction de l'infaillibilité de l'Église, comme une conséquence naturelle de ce phénomène. Le test de saint Vincent est inapplicable dans beaucoup de cas, et l'on se trouve obligé de « faire confiance » (on retrouve en effet cette expression utilisée dans l'introduction) à la décision de l'Église.

Or, et en ceci réside le second constat, cette confiance se trouve justifiée, jusqu'à un certain point, lorsque l'on utilise telle et telle décision ecclésiale comme clef d'interprétation des étapes antérieures de l'histoire doctrinale. On découvre alors qu'il est possible de discerner cette doctrine de plus en plus clairement à mesure que l'on se rapproche chronologiquement de l'époque de la définition, comme si elle parvenait de plus en plus clairement à la conscience ecclésiale. Mais n'est-ce pas ici l'intuition conduisant à l'idée d'un développement doctrinal ? C'est du moins plausible. Newman semble avoir découvert le principe de cette idée au moins depuis son *Tract* 85 : *Lectures on the Scripture proof of the Doctrines of the Church*, daté du 21 septembre 1838, et donc avant les deux commotions de 1839. Dans ce *Tract*, justement, il discute du canon du Nouveau Testament :

> Concernant l'Écriture, les siècles précédents ne parlent pas distinctement, fréquemment, ou unanimement, sauf de certains livres principaux, comme les Evangiles ; mais nous voyons en eux, croyons-nous, *une tendance et une approximation toujours croissantes vers cet accord plénier* que nous trouvons au cinquième. Le témoignage rendu à cette dernière date est la *limite vers laquelle converge* tout ce qui a été dit auparavant. Par exemple, on dit communément, *Exceptio probat regulam* ; lorsque nous avons des raisons de penser qu'un écrivain ou une époque auraient témoigné de telle et telle sorte, s'il n'y avait ceci ou cela, et que ceci ou cela étaient de simples accidents de sa situation, alors on peut dire que cet

> écrivain ou cette époque *tendent vers* un tel témoignage. C'est de la sorte que les premiers siècles *tendent vers* le cinquième[1318].

Il s'agit d'un exemple précis, celui du canon des Écritures. Mais si le chercheur, par un examen des précédents historiques des autres décisions ecclésiales, découvre un même phénomène, il sera amené à formuler l'hypothèse qu'une telle « tendance » vers la « limite » que constitue la décision ecclésiale est une loi générale de l'histoire doctrinale. Nous n'en dirons pas davantage sur l'origine, au moins plausible, de l'intuition qui a présidé à l'hypothèse du développement, laquelle comporte, répétons-le, deux aspects : d'une part, la reconnaissance d'une autorité ecclésiale s'apparentant à l'idée de l'infaillibilité, d'autre part, la reconnaissance d'une convergence des témoignages antérieurs vers la sanction de l'Église. Or, ces deux aspects se trouvent justifiés dans l'essai comme des corollaires de l'idée même de Révélation.

b. Les deux aspects de la théorie du développement

La théorie des développements repose principalement sur l'affirmation que, de par sa nature terrestre et son caractère social, le christianisme dans son ensemble ne peut pas faire autrement que de se développer. Le premier chapitre en donne la base philosophique générale : « *On the Development of Ideas* ». Le second chapitre s'ouvre sur une section intitulée « *On the Probability of Developments in Christianity* ». La première phrase de ce chapitre fonde les développements du christianisme d'après l'idée qu'il est un « fait » comme les autres grands faits de ce monde, et que, dès lors, l'idée qu'il imprime de lui-même sur les esprits sera soumise aux mêmes lois que les « idées » résultant des faits de ce monde :

> Si le christianisme est un fait, et s'il peut devenir l'objet d'exercices de la raison, et s'il imprime une idée de lui-même sur nos esprits, cette idée se développera avec le temps en une série d'idées reliées les unes aux autres et en harmonie mutuelle, et immuables et complètes, à l'imitation du fait externe lui-même qui est ainsi représenté (p. 94 [p. 55]).

Cette conception du christianisme repose bien sur son caractère terrestre, et Newman en rend raison de la manière suivante :

> C'est certainement un abaissement d'une œuvre divine que de la considérer sous une forme terrestre ; mais ce n'est pas de l'irrévérence, puisque le Seigneur lui-même, son Auteur et son Maître, en a assumé une également. Le christianisme diffère des autres religions et philosophies par ce qu'il a en plus qu'elles ; non pas en genre, mais en origine ; non pas dans sa nature, mais dans ses caractéristiques personnelles ; étant informé et animé par ce qui est plus que l'intellect, par un Esprit Divin. Il est extérieurement ce que l'Apôtre appelle un « vase d'argile », étant une religion d'hommes. Et, considéré comme tel, il croît « en sagesse et en taille » ; mais les pouvoirs qu'il exerce, et les paroles qui procèdent de sa bouche, attestent sa naissance miraculeuse (p. 96 [p. 57]).

L'analogie entre le christianisme et le Verbe incarné est très claire. C'est en tant que réalité incarnée et terrestre que le christianisme se développe. Mais il faut aussi le considérer en tant

---

[1318] Cité dans *Dev.*, p. 142-143 [p. 125-126] ; nous soulignons.

qu'il a une « naissance miraculeuse ». Celle-ci, en fait, est prise en compte dans la section suivante, consacrée à la probabilité antécédente d'une autorité infaillible dans l'Église : « *On the Probability of a Developing Authority in Christianity* ». Le raisonnement central ici réside dans l'idée que le christianisme est une révélation accompagnée de lettres de créance, idée qui, nous l'avons vu, était fermement tenue par le jeune Newman dès la correspondance de jeunesse avec son frère Charles. Le christianisme n'est pas une révélation diffuse parmi les opinions du monde, et ce fait a des implications quant à ses développements légitimes :

> Il est une révélation qui vient à nous en tant que révélation, comme un tout, objectivement, et avec prétention d'infaillibilité ; et la seule question à déterminer se rapporte au contenu de la révélation. Si donc il y a certaines grandes vérités, ou propriétés, ou observances, résultant naturellement et légitimement des doctrines originellement professées, il n'est que raisonnable d'inclure ces vrais résultats dans l'idée de la révélation, de les considérer comme en faisant partie, et si la révélation n'est pas seulement vraie, mais garantie comme vraie, de prédire qu'ils seront garantis également (p. 118 [p. 79-80]).

Il semble ainsi que l'on peut faire la distinction suivante dans l'essai. En tant que le christianisme est une réalité terrestre, son « idée » se développe comme toutes les grandes idées de ce monde ; cependant, en tant que le christianisme est une révélation expresse, on peut s'attendre à ce qu'il comporte une autorité capable de « garantir » les « vrais résultats » des « doctrines originellement professées », c'est-à-dire capable de discerner infailliblement entre développements et corruptions, puisque des développements sont inévitables et que, dès lors, ils appartiennent légitimement à la Révélation d'un Dieu qui, « en concevant l'œuvre, concevait ses résultats légitimes (*in designing the work designed its legitimate results*) » (p. 114).

4. Reconnaissance de l'Église catholique

Tout ce qui a été dit jusqu'ici est valable indépendamment des doctrines considérées par la théorie anglo-catholique comme des additions romaines. En d'autres termes, la théorie des développements permet de rendre raison des doctrines tenues en commun par anglicans et catholiques. Notre question consiste maintenant à rechercher comment Newman a pu avoir été amené, à partir de là, à reconnaître la communion romaine comme l'Église des Apôtres. Parmi les indices dont témoigne l'essai, on peut discerner deux enquêtes majeures, qui répondent d'ailleurs assez bien à l'évolution repérée dans les chapitres précédents : une enquête doctrinale et une enquête typologique. Il doit être possible, d'une part, de vérifier, jusqu'à un certain point, la doctrine romaine. C'est la voie proprement doctrinale. D'autre part, on peut aussi s'attendre à trouver dans l'aspect extérieur, ou typique, du christianisme, des indices de continuité ou de rupture entre l'Église ancienne et l'Église moderne. C'est la voie typologique, recommandée dans l'article *Private Judgment* et déployée à partir de l'Écriture dans les sermons sur le Royaume des saints (1835 et 1842). Voyons d'abord l'enquête doctrinale.

a. L'enquête doctrinale

Dans le *Prophetical Office*, Newman avait utilisé deux méthodes pour réfuter les prétentions romaines à l'infaillibilité. D'une part, il s'était efforcé de contester les doctrines sanctionnées par Rome ; d'autre part, il avait combattu l'idée même d'une autorité infaillible. L'essai révèle ses changements d'opinion sur ces deux plans doctrinaux.

1° Nouvel examen des doctrines dites romaines

Pour réfuter l'infaillibilité romaine, Newman, dans le *Prophetical Office*, avait cherché à réfuter les doctrines sanctionnées par l'autorité de l'Église moderne de Rome. Or, il n'avait pas prétendu en prouver la fausseté. Par contre, il avait établi que ces doctrines, contrairement aux déclarations expresses d'apologistes comme Bossuet, n'avaient pas été sanctionnées selon un consensus de l'Église primitive susceptible de satisfaire le critère de saint Vincent. Or, voilà qu'il a été amené, par l'examen des doctrines sanctionnées dans les premiers siècles, et admises par l'Église d'Angleterre, à réfuter ce critère. Il avait par ailleurs admis, dans les mêmes conférences, que certaines doctrines, comme celle du purgatoire, trouvaient des antécédents dans l'Antiquité. Ne serait-ce pas là le même phénomène que celui observé dans les premiers développements ecclésiaux ? Ainsi se trouve ouverte au moins la *possibilité* d'une nouvelle enquête sur les doctrines romaines. Supposons, en effet, que, comme dans le cas des décisions ecclésiales des premiers siècles, les développements doctrinaux sanctionnés par l'Église de Rome appartiennent à la Révélation, n'y a-t-il pas dans les siècles antérieurs, à défaut d'un consensus universel, du moins beaucoup d'éléments pour recommander ces développements ? Parmi les exemples qu'il produit pour illustrer le mode de preuve adopté dans l'essai, après ceux de l'*homoousion* et du canon des Écritures, Newman aborde une décision romaine contestée par l'Église d'Angleterre, à savoir celle du concile de Constance de ne donner la communion aux laïcs que sous une seule espèce. Or, cette pratique, ainsi que la doctrine sous-jacente de la présence plénière du Christ sous chaque espèce, trouvent beaucoup dans l'histoire pour les recommander. De sorte que, en effet, le phénomène observé pour les doctrines des premiers siècles semble se répéter au sujet de la communion sous une seule espèce : (1) ce n'est évidemment pas une pratique universelle de l'Antiquité, ainsi que l'objectait Newman auparavant, et que le reconnaît d'ailleurs le concile de Constance lui-même[1319] ; (2) supposons que la décision conciliaire, sur laquelle s'appuie la pratique, soit correcte ; (3) on est alors en mesure de voir que cette doctrine est un développement correct de principes et de pratiques attestés ici et là dans l'Antiquité :

> Je réponds que, partant de la présomption que le concile a raison, ce qui est le point qu'il faut ici supposer, nous trouverons bien assez pour sa défense, et serons satisfaits de trancher par l'affirmative ; nous parviendrons facilement à la conclusion que la communion sous

[1319] Cf. *V. M.* I, p. 76.

> l'une ou l'autre espèce est légitime, chaque espèce transmettant le don plénier du sacrement (p. 161 [p. 130]).

Suit une argumentation tirée de l'Écriture d'abord, puis de coutumes anciennes du Pont, de l'Egypte, de l'Afrique, de Milan, d'Espagne et de Syrie. Newman dispose ainsi d'une nouvelle ligne de vérification des titres de l'Église de Rome[1320]. C'est l'enquête qu'il va perfectionner en appliquant aux doctrines romaines les fameux tests philosophiques, discriminatoires entre développements et corruptions, à tout le moins les 4e (*Early Anticipation*), 5e (*Logical Sequence*) et 6e (*Preservative Additions*), qui sont, eux seuls, appliqués dans l'essai à des développements doctrinaux particuliers, les autres tests (les 1er, 2e, 3e et 7e) étant davantage appliqués au christianisme dans son ensemble. Cette analyse, importante dans l'essai, ne relève pas strictement de notre étude.

2° La convenance de l'idée d'infaillibilité

Dans le *Prophetical Office*, Newman combattait aussi l'infaillibilité romaine en tant que telle, par des objections *a priori*. Il estimait par exemple contradictoire de prétendre à une infaillibilité que l'on ne peut pas prouver de façon certaine : ce serait une *probable* infaillibilité. Il estime dorénavant que cette objection est un sophisme :

> Car puisque, comme tous le concèdent, les Apôtres étaient infaillibles, elle contredit leur infaillibilité, ou l'infaillibilité de l'Écriture, aussi véritablement que l'infaillibilité de l'Église ; car personne ne dira que les Apôtres ont été faits infaillibles pour rien, pourtant nous ne sommes que moralement certains qu'ils étaient infaillibles (p. 120 [p. 81]).

De même, dans le *Prophetical Office*, il estimait que la doctrine de l'infaillibilité détruisait l'épreuve morale, comme si elle empêchait l'exercice de la foi en obligeant de croire. Le principe de la réponse se trouvait déjà énoncé en 1837. Mais Newman n'en faisait pas l'application à l'infaillibilité de l'Église comme il le fait ici :

> Une Église, ou un concile, ou un pape, ou un consensus de docteurs, ou un consensus de la chrétienté, ne limitent pas les recherches de l'individu d'une autre façon que l'Écriture les limite : ils les limitent ; mais, tandis qu'ils limitent leur étendue, ils préservent intact leur caractère probatoire ; nous sommes éprouvés aussi réellement, bien que sur un champ moins étendu (p. 121 [p. 83]).

[1320] La question peut se poser de savoir pourquoi il faudrait partir, dans l'exemple du concile de Constance, de « la présomption que le concile a raison ». Newman procède de la même manière que l'évêque Bull le faisait pour défendre la décision de Nicée. Bull supposait que Nicée avait raison, et sur la base de cette présomption, il *devenait* capable de trouver la doctrine chez les Pères des siècles précédents, alors que, sans cette présomption, il serait *difficile* de l'y trouver. Mais, encore, peut-on se demander, pourquoi supposer qu'un concile de l'époque moderne ait raison ? N'est-ce pas placer la « conclusion » avant la discussion ? Bien sûr, dans l'*Essai*, Newman livre le *résultat* de son enquête. Quant à celle-ci, il est sûr qu'il a vérifié une nouvelle hypothèse, et que, pour la vérifier, il doit l'appliquer, c'est-à-dire la supposer vraie. De toute façon, le texte qui a été cité n'est pas le raisonnement qu'il a fait *avant* de mener son enquête, mais ce qu'il dit à son lecteur *après* l'avoir menée. Avant de la mener, il ne savait pas qu'il parviendrait « facilement » à la conclusion que le concile a raison.

D'autre part encore, le *Prophetical Office* rendait raison de la capacité étonnante de l'Église de Rome de déployer sa prétention à l'infaillibilité, en l'attribuant à une puissance supérieure néfaste, agissant par le moyen de cette Église. Dans les *Sermons on Subjects of the Day*, Newman mettait en balance deux interprétations prophétiques considérées comme mutuellement exclusives : soit l'état médiéval de l'Église catholique est l'accomplissement des prophéties relatives au royaume de Dieu, soit la papauté est l'accomplissement des prophéties relatives à l'antéchrist. Et il tranchait en faveur de la première[1321]. Dès lors, il faut donner une autre explication à l'étonnante capacité de l'Église romaine à mettre en œuvre de façon conséquente et déterminée sa prétention. Or, toujours dans le *Prophetical Office*, Newman manifestait aussi une certaine sympathie envers l'idée de l'infaillibilité. Il cherchait du moins à entrer dans l'état d'esprit des catholiques romains qui y croyaient, et il en faisait presque l'éloge. Il en rendait compte, d'une part, par le besoin sérieux de la nature humaine d'être débarrassée du doute en religion, d'autre part, par cette capacité de l'Église de Rome dont on vient de parler, qui était à ses yeux une misérable tromperie surhumaine. Or, désormais, il indique combien lui-même reconnaît la force de ces deux considérations :

> Nous ressentons un besoin, et elle seule sous le ciel y pourvoit (…). La réponse de l'Ethiopien, quand saint Philippe lui demanda s'il comprenait ce qu'il lisait, est la voix de la nature : « Comment le puis-je si personne ne me guide ? » (…) La réponse la plus évidente dès lors, à la question de savoir pourquoi nous nous rendons à l'autorité de l'Église dans les questions et les développements de la foi, est qu'il doit y avoir une autorité s'il y a une révélation, et qu'il n'y a pas d'autre autorité qu'elle [l'Église]. Selon les termes de saint Pierre à son divin Maître et Seigneur, « A qui irions-nous ? »[1322].

Or, il est naturel de supposer que cette autorité ecclésiale doive demeurer toujours, puisque le besoin d'une autorité infaillible s'en fait sentir à toutes les époques. Et, de plus, *a fortiori*, ce besoin est-il crucial à une époque de tendance rationaliste :

> Le besoin absolu d'une suprématie spirituelle est à présent le plus solide des arguments en faveur du fait qu'elle est concédée. Sûrement, soit une révélation objective n'a pas été donnée, soit elle a été dotée des moyens d'imprimer son objectivité sur le monde (…). En des époques de barbarie, la volonté est atteinte par les sens ; mais en une époque où la raison, comme on l'appelle, est le critère du vrai et du bien, il est abondamment évident pour quiconque se mêle un tant soit peu au monde, que, si les choses sont laissées à elles-mêmes, chaque individu aura sa propre vision des choses, et suivra son propre parcours (…). Si le christianisme est à la fois social et dogmatique, et destiné à tous les âges, il doit, humainement parlant, avoir un enseignant infaillible. Sinon vous assurerez une unité de forme aux dépens d'une unité de doctrine, ou une unité de doctrine aux dépens d'une unité

[1321] « *Many persons among us think that the history of the Church has been the fulfilment of those dark and fearful predictions, which speak of the city of confusion, and the man of sin. Now here I put the matter to a simple issue. Here are two sets of prophecies: one about the Gospel Dispensation, in the Prophet Isaiah and his brethren; the other in Daniel, St. Paul, and St. John, about the great enemy of the Gospel. I ask, then, which of the two sets of prophecy is the more literally fulfilled in the history of the Church? In which have we the less need to betake ourselves to allegories, and explanations, and forced statements? which of the two has the fewer difficulties? Has there not, in fact, been a great corporation, or continuous body politic, all over the world, from the Apostles' days to our own, bearing the name of Church—one, and one only?* » (*S.S.D.*, p. 235).

[1322] *Dev.*, p. 126-127 [p. 88].

> de forme (…). L'Église d'Angleterre préfère une uniformité vide à une chaire infaillible ; et les sectes d'Angleterre lui préfèrent une division interminable (p. 127-128 [p. 89-91]).

Newman livre ici un argument qui a dû peser lourd dans son propre cas. Il provient, à n'en pas douter, de son expérience des discussions doctrinales auxquelles il a pris part depuis sa jeunesse dans son Église. A tout ceci, s'ajoutent les prophéties scripturaires, dont il avait déjà reconnu, dans le *Prophetical Office*, qu'elles pouvaient signifier un don ecclésial d'infaillibilité, et sur lesquelles il est souvent revenu depuis lors :

> Et il ne faut pas oublier en confirmation, que l'Écriture appelle expressément l'Église « la colonne et le fondement de la vérité » [1 Tm 3, 16], et lui promet comme par une alliance que « l'Esprit du Seigneur qui est sur elle, et Ses paroles qu'il a placées dans sa bouche ne quitteront pas sa bouche, ni la bouche de sa descendance, ni la bouche de la descendance de sa descendance, désormais et pour toujours » [cf. Is 59, 21] (p. 127 [p. 89]).

Autant d'arguments donc qui laissent supposer que le don d'infaillibilité doit continuer à accompagner les développements de l'Église jusqu'à la fin des temps. Or, ainsi qu'il le fait remarquer, il n'y a qu'une communion en laquelle ont eu lieu des développements sérieux, celle qui, précisément, revendique le don d'infaillibilité :

> Et ensuite nous avons à considérer le fait que, du début à la fin, il n'y a pas d'autres développements, sinon ceux qui ont pris possession de la chrétienté ; pas d'autres, du moins, d'importance et de permanence suffisantes pour en mériter le nom. Dans les premiers temps, les doctrines hérétiques étaient reconnues stériles et de courte durée, et ne pouvaient tenir devant le catholicisme. Quant à la période médiévale, je ne suis pas conscient que les grecs présentent plus qu'une opposition négative aux latins. Et maintenant de même le credo tridentin ne rencontre aucun développement rival ; il n'y a pas de système antagoniste. (…) A [quoi] il faut ajouter l'argument de leur cohérence et de leur permanence, avec leur titre à une sanction infaillible – un titre dont l'existence, en l'un ou l'autre lieu de l'économie divine est, comme nous l'avons déjà vu, probable de façon antécédente (p. 135 [p. 94-96]).

Ainsi, pour plusieurs motifs, Newman est amené à supposer que l'autorité ecclésiale qu'il a discernée dans l'histoire doctrinale est appelée à exister jusqu'à la fin des temps, et qu'elle revêt de son temps une urgence particulière étant donné la montée du rationalisme, en train de dissoudre les données positives de la révélation. Et il y a de bonnes raisons de penser que cette autorité réside dans la communion romaine, comme elle le prétend et le met en œuvre. Une raison supplémentaire pour croire en l'infaillibilité de l'Église de Rome lui a été donnée, nous l'avons vu, par l'attitude de saint Léon dans la querelle monophysite. Cette attitude semble avoir ouvert une troisième enquête doctrinale, à savoir celle relative à l'autorité doctrinale des évêques de Rome dans les premiers siècles.

3° Le rôle doctrinal de l'évêque de Rome

Newman, nous l'avons dit, s'adresse prioritairement dans cet essai au lecteur anglo-catholique. C'est du moins ce qui ressort de l'introduction. Dans cette mesure, il pourrait supposer admis chez ce lecteur le caractère hérétique de l'arianisme, du nestorianisme et du monophysisme. Cependant, dans la mesure où il remet en question les critères anglicans de discernement de la vérité révélée, et où, par là, il risque (et c'est bien ce qu'il redoute) d'en

conduire certains au scepticisme, on ne doit pas s'étonner du fait qu'il mentionne également les raisons pour lesquelles ces doctrines doivent être regardées comme des hérésies. C'est en particulier le cas du monophysisme, car il s'agit de vérifier si la décision autoritaire de saint Léon a été prise de façon judicieuse avant de pouvoir l'admettre comme un argument décisif à l'encontre, d'une part, de la *Via Media*, et en faveur, d'autre part, de l'autorité doctrinale de l'évêque de Rome, ainsi que le récit des événements semble le suggérer[1323].

Or, ce n'est pas par un critère interne que Newman manifeste le caractère hérétique de ces doctrines. Newman ne traite que peu, voire pas du tout, de leur contenu. Il ne dit pas un mot sur la nature de l'hérésie arienne et, dans son traitement détaillé de la querelle monophysite, il ne cherche pas davantage à définir l'hérésie d'Eutychès au-delà de ce qui est nécessaire pour pouvoir suivre le récit historique[1324]. Ce sont les traits spécifiques du processus historique qui l'intéressent. Au terme du récit, il écrit en effet : « Tel est l'aspect externe de ces procédés par lesquels la foi catholique a été établie dans la chrétienté contre les monophysites » (p. 307 [p. 312]). De même, Newman ne dit pas un mot de Nestorius, et il traite l'hérésie qui tire de lui son nom en un seul paragraphe, dans lequel il écrit, au sujet de la question de la personnalité du Christ : « Mais il ne vaut pas la peine de poursuivre l'hérésie jusque dans ses limites » (p. 291 [p. 295]).

Comment s'y prend-il dès lors pour établir formellement l'hérésie ? Il n'ignore pas la difficulté de faire le tri entre hérésie réelle et apparente. Mais il ne suppose pas non plus que l'hérésie soit *seulement* apparente. Dans le cas du nestorianisme, il écrit, en effet :

> Quant à la personnalité de notre Seigneur, la question du langage intervint dans la controverse, ce qui sert toujours à compliquer un sujet et à faire que la dispute *semble* une affaire de mots (p. 290 [p. 294] ; nous soulignons).

Une remarque semblable est faite concernant la christologie des « corps hérétiques d'Egypte et de Syrie », laquelle christologie est fondée sur une comparaison, traditionnelle et légitime,

---

[1323] L'enjeu peut sembler important, en effet, d'après un passage célèbre, tiré des conférences adressées aux anglo-catholiques en 1850, et repris dans l'*Apologia*. Il témoigne du lien essentiel, dans le cheminement intellectuel de Newman, entre Chalcédoine et Trente : « *It was difficult to make out how the Eutychians or Monophysites were heretics, unless Protestants and Anglicans were heretics also; difficult to find arguments against the Tridentine Fathers, which did not tell against the Fathers of Chalcedon; difficult to condemn the Popes of the sixteenth century, without condemning the Popes of the fifth. The drama of religion, and the combat of truth and error, were ever one and the same* » (*Diff.*, p. 387 ; cf. *Ap.*, p. 115). S'il est « difficile de condamner les papes du seizième siècle sans condamner les papes du cinquième », on voit dès lors l'importance de vérifier que ceux du cinquième ne se sont pas trompés. La reconnaissance des hérésies protestante et anglicane semblerait ainsi reposer sur la reconnaissance de celles d'Eutychès et du monophysisme. En d'autres termes, défendre l'anglicanisme impliquerait de remettre en question les premiers développements doctrinaux, et de défendre l'orthodoxie du monophysisme.

[1324] Il dit clairement que ce n'est pas son propos direct : « *It is but indirectly to our present purpose to ascertain accurately what he* [Eutychès] *held, and there has been a great deal of controversy on the subject; partly from confusion between him and his successors, partly from the indecision or the ambiguity which commonly attaches to the professions of heretics* » (*Dev.*, p. 293-294).

avec l'unité, dans l'homme, de l'âme et du corps. Ici, Newman ajoute cependant deux éléments de discernement du caractère hérétique :

> On aurait pu charitablement espérer que leur différence envers les catholiques avait été une simple question de mots, ainsi que Vigile de Thapse concède que ce fut en beaucoup de cas ; mais leur refus d'obéir à la voix de l'Église fut un augure d'erreur dans leur foi, et sa secrète hétérodoxie est prouvée par leur connexion, en dépit d'eux-mêmes, avec le parti extrême, ou ultra, qu'ils avaient désavoué avec tant de véhémence (p. 309 [p. 314]).

Newman donne ici deux tests d'hérésie dans des cas douteux : le « refus d'obéir à la voix de l'Église », et la « connexion » avec le parti indiscutablement hérétique. Le premier test semble supposer ce qui est à prouver, en l'occurrence, que la voix de l'évêque de Rome serait la voix de l'Église. C'est en effet saint Léon qui a imposé la définition au concile, et le fameux brigandage d'Ephèse, qui s'était déjà prononcé en sens contraire, était un authentique concile général de l'Église ; nous laisserons donc ce premier test de côté, et d'ailleurs Newman ne le considère que comme un « augure d'erreur ». Le second semble par contre plus déterminant, surtout pour celui qui douterait que la mesure de Chalcédoine était vraiment judicieuse. Après le dernier passage cité, Newman surenchérit :

> Il est très remarquable que, aussi ingénieuse que soit leur théorie et parfois troublante pour un objecteur, les monophysites n'ont jamais pu se dégager des Eutychiens ; et bien qu'ils fussent capables de tracer des lignes intelligibles sur papier entre les deux doctrines, cependant, en fait, par une fatalité cachée, leurs partisans étaient toujours en train de se diriger vers les extrêmes anathématisés, ou de former alliance avec eux (p. 310 [p. 314]).

Suivent une série d'exemples de ce phénomène « très remarquable » dans l'histoire monophysite[1325]. Ensuite, Newman semble avoir reconnu dans ce phénomène comme une loi générale de l'hérésie. Il nous faut citer largement ce paragraphe capital :

> Une telle division d'un parti hérétique, entre les tenants d'une vue modérée et ceux d'une vue extrême, division claire et plausible sur papier, pourtant en fait irréelle, impraticable, et désespérée, n'était pas un nouveau phénomène dans l'histoire de l'Église. De même qu'Eutychès avançait une position extravagante, qui fut d'abord corrigée dans la monophysite, et qui ensuite retomba de façon téméraire dans la doctrine des phantasiastes et des théopaschites, ainsi Arius avait-il été remplacé par les eusébiens, et avait revécu en Eunome (…). De manière semblable, les apollinaristes s'étaient divisés en deux sectes ; l'une, avec Timothée, poussant au maximum les conséquences qu'impliquait la position de leur maître, et l'autre parti, prudent ou timide, prenant une assise inintelligible avec Valentin. De même, dans l'histoire du nestorianisme, bien que ce dernier admît moins de possibilité pour une division d'opinion, le Siège de Rome était avec saint Cyrille d'un extrême, Nestorius de l'autre, et entre eux le grand parti oriental, mené par Jean d'Antioche et Théodoret, non pas hérétique, mais pour un temps insatisfait du concile d'Ephèse (p. 310-311 [p. 315-316]).

Ainsi, si la désobéissance envers l'Église est un augure de l'hérésie, ce qui, aux yeux de l'historien qui aurait besoin d'en être assuré, peut apparaître décisif, c'est la récurrence d'un même phénomène, à savoir, l'apparition, dans la foulée d'une franche hérésie,

---

[1325] On se souvient que la *Via Media* était pour Newman une religion « sur papier », qui devait encore être vérifiée par sa mise en œuvre. Les affaires du *Tract XC* et, surtout, de l'évêché de Jérusalem ont dû être des indices, pour lui, d'un phénomène semblable au sein de l'Église d'Angleterre, laquelle formait en Orient une alliance avec des corps hérétiques, en l'occurrence protestant, monophysite et nestorien.

indiscutablement condamnée, d'une position intermédiaire, difficile à réfuter, plausible, susceptible d'une interprétation correcte, mais qui, en s'opposant à la définition de l'Église, ne constitue pas un rempart suffisant contre l'hérésie, ce qui est manifeste par les rechutes ultérieures de cette position dans l'hérésie pure qu'elle prétendait éviter[1326].

Or, en fait, la définition qui aurait empêché de rechuter dans l'hérésie pure d'Eutychès fut celle imposée par saint Léon au concile de Chalcédoine. Newman souligne la prudence de la définition de Léon en indiquant par contraste l'effet réalisé par l'hénotique impérial, lequel « unit le grand corps des évêques orientaux, qui du coup rechutèrent dans la vague profession de doctrine *hors de laquelle ils avaient été dégagés* par l'autorité de saint Léon » (p. 314 ; nous soulignons). Saint Léon apparaît alors comme l'unique sauveur de la foi en l'humanité du Christ, de même qu'Athanase l'avait été de la foi en sa divinité au temps de l'arianisme[1327].

En outre, la définition de Léon ne nous est pas parvenue sans commentaire. Ses contemporains ne l'ont pas attribuée à des dons personnels hors du commun. Newman mentionne en effet l'une ou l'autre voix qui, au cours de la controverse, a témoigné en faveur de l'orthodoxie de saint Léon pour la raison précise qu'il est l'évêque de Rome. Nous y avons déjà fait allusion en traitant du choc éprouvé durant les grandes vacances 1839. Or, Newman semble avoir été frappé de constater, à partir de là, que les évêques de Rome ont été d'ordinaire en effet du côté de l'orthodoxie. Dans le paragraphe cité plus haut, où il énumère les cas d'hérésie ayant donné naissance à un parti moyen, il mentionne aussi l'attitude adoptée par les papes de la façon suivante : « Et de même que les monophysites s'étaient opposés au pape Léon, ainsi les eusébiens, avec même moins de provocation, avaient résisté au pape Jules et s'étaient plaints de lui » (p. 310 [p. 316]). Et il fait remarquer que, dans la querelle nestorienne, « le siège de Rome était avec saint Cyrille » (p. 311 [p. 316])[1328].

[1326] Il est clair que la *Via Media* anglicane est ici démasquée à ses yeux. Bien que, sur papier, elle se distingue du pur protestantisme, la doctrine de l'Église d'Angleterre rend possible et effective la profession du protestantisme en son sein, et cette communion réalise de temps à autre, comme si cela allait de soi, des alliances avec les communions protestantes.

[1327] « *There has been a time in the history of Christianity, when it had been Athanasius against the world, and the world against Athanasius. The need and straitness of the Church had been great, and one man was raised up for her deliverance. In this second necessity, who was the destined champion of her who cannot fail? Whence did he come, and what was his name? He came with an augury of victory upon him, which even Athanasius could not show; it was Leo, Bishop of Rome* » (*Dev.*, p. 302). L'admiration de Newman pour Athanase semble l'avoir préparé à l'idée que, dans le christianisme, un seul homme puisse avoir raison contre le monde entier, même sur une question centrale de la foi.

[1328] On peut ici se demander comment il se rapporte désormais au cas du pape Libère, dont il avait rapporté la chute dans *Les Ariens du quatrième siècle*. Son nom apparaît dans la dernière section de l'ouvrage, en compagnie des papes Vigile et Honorius : « *three Popes, Liberius, Vigilius, Honorius, have left to posterity the burden of their defence* » (*Dev.*, p. 437, éd. 1878). Cette section est consacrée à l'application du septième test des développements de l'Église : la vigueur durable (*chronic vigour*), correspondant plus ou moins à la note de vie, utilisée dans l'article *Catholicity*. Ces trois papes sont cités comme exemples, parmi bien d'autres, du fait que l'Église où se sont produits les développements, a pu résister vigoureusement à bien des épreuves humainement insurmontables.

Ainsi, Newman a pu explorer trois pistes doctrinales distinctes d'après lesquelles il paraîtrait au moins probable que la communion romaine soit infaillible et il paraîtrait dès lors probable qu'elle serait cette Église dont l'Écriture déclare qu'elle est la colonne et le fondement de la vérité, à qui l'on peut « faire confiance ». La première piste est l'étude des doctrines romaines elles-mêmes, en examinant si, et pourquoi, elles peuvent apparaître comme des développements légitimes du christianisme ancien ; la seconde est la discussion concernant la doctrine de l'infaillibilité comme telle, étant donné la reconnaissance d'une Révélation expresse ; la troisième piste est le fait que les évêques de Rome étaient reconnus, dans les premiers siècles, être plutôt du côté de l'orthodoxie.

Il reste cependant une objection majeure du *Prophetical Office* à l'infaillibilité de l'Église moderne de Rome, que Newman, contrairement aux autres objections, ne mentionne pas explicitement, peut-être parce que c'est la plus radicale et la plus difficile à réfuter. De quoi s'agit-il ? Dans le *Prophetical Office*, Newman voulait bien admettre, on l'a vu, que l'Église *avait été* infaillible, du moins au temps où elle était *une*. C'est quand elle fut divisée en branches, qu'elle perdit la condition de son infaillibilité. Dans l'état de division, tout ce qui lui restait, c'était, en vertu de la succession apostolique, ce qu'il appelait l'indéfectibilité, la garantie de ne pas s'égarer dans la foi fondamentale, limitée au credo. Les doctrines des premiers siècles ont donc pu être sanctionnées par une Église infaillible puisqu'elle était organiquement une ; mais les sanctions prises ultérieurement aux divisions sont faillibles, l'Église étant toujours catholique par ses diverses branches, mais n'étant plus organiquement une. Peut-être était-ce là la principale objection théorique pour lui à l'adoption de la position romaine[1329].

Or, dans la mesure où grandissait la probabilité que les doctrines romaines étaient bien des développements de l'unique Révélation, dans cette mesure a dû se présenter la nécessité de trancher la question de l'unité de l'Église. Nous avons vu en effet combien cette question de la nature, ou condition (*tenure*) de l'unité a occupé, sinon hanté, la pensée de Newman depuis le *Prophetical Office*. A côté de la question doctrinale, il s'agissait d'une seconde enquête, que l'on pourrait appeler typologique[1330]. L'essai sur le développement y fait une grande place.

[1329] Songeait-il particulièrement à cette objection lorsqu'il écrivait, en février 1843, au terme de la rétractation qu'il fit de ses propos antérieurs contre l'Église de Rome, et qu'il a insérée dans l'avertissement de la première édition de l'essai ? : « *I am as fully convinced as ever, indeed I doubt not Roman Catholics themselves would confess, that the Anglican doctrine is the strongest, nay the only possible antagonist of their system. If Rome is to be withstood, it can be done in no other way* » (*Dev.*, p. ix-x).

[1330] Il n'est pas suggéré ici que, dans le cheminement de la pensée de Newman, l'enquête typologique aurait été menée en conséquence de l'enquête doctrinale, et donc après. Les sermons sur le Royaume des Saints ont montré que son intérêt pour l'aspect externe du christianisme, indépendamment de ses doctrines, existait avant que la *Via Media* n'ait été remise en question. Il faut plutôt voir deux enquêtes menées plus ou moins

b. L'enquête typologique

L'article *Private Judgment* de juillet 1841 avait rendu raison du principe de cette enquête. D'après l'Écriture, ce n'est pas tant sur la doctrine elle-même qu'il faut exercer notre jugement privé, mais bien sur l'enseignant, ou le prophète. Qui donc Dieu a-t-il mandaté pour porter au monde sa Révélation ? Si donc il est possible de vérifier, jusqu'à un certain point, qu'un *enseignement* donné s'accorde avec ce qui a été reconnu dans le passé comme appartenant à la Révélation, il est plus impératif encore de discerner les titres de l'*enseignant* lui-même. Or, le prophète de la nouvelle alliance, disait Newman, c'est « l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité ». Est-il donc possible de reconnaître cette Église au dix-neuvième siècle ? Quel est le principe visible, tangible, de son unité ? Newman en a scruté les traits prophétiques dans l'Écriture, comme en témoignent les *Sermons Bearing on Subjects of the Day*. Il dispose cependant d'une autre source de discernement, à savoir l'histoire du christianisme. De même qu'il y a des doctrines reconnues dans l'Antiquité comme révélées sur la base desquelles il est possible d'évaluer les doctrines nouvelles, de même il y a une période de l'histoire où l'Église était indiscutablement une, et, sur la base de cette période, le chercheur peut conjecturer certaines notes de cette même Église aux époques ultérieures.

Bien que des éléments de cette discussion jalonnent l'ensemble de l'ouvrage, l'essentiel s'en trouve dans la partie consacrée à l'application du premier test des développements, à savoir l'*identité de type*, qui constitue l'une des parties les plus considérables de l'essai[1331]. Etant donné la complexité du problème typologique dans l'ouvrage, et malgré le peu de commentaires explicites de Newman, il semble nécessaire de subdiviser ce problème en deux questions plus ou moins distinctes : 1° faut-il supposer que, malgré les divisions, l'unité de l'Église devait demeurer en une seule des communions séparées ? ; 2° si oui, y a-t-il un critère révélé permettant de savoir quelle est cette communion ?

1° L'Église catholique est un Royaume

Nous abordons d'abord la première question, en ayant en vue la résolution de la difficulté énoncée plus haut, celle de la théorie des branches. L'examen du type de l'Église du quatrième siècle semble offrir le principe de la réponse à cette question.

---

séparément de front, mais dont les résultats ont pu suggérer des voies nouvelles de part et d'autre. Ces deux enquêtes se sont influencées mutuellement. Ainsi, l'hypothèse du développement doctrinal conduit à vérifier dans l'histoire de l'Église l'hypothèse que les prophéties scripturaires annonçaient en effet sa nature foncièrement impériale.

[1331] A savoir les pages 204 à 317, soit le quart d'un ouvrage qui en comporte 453.

1.1. L'Église du quatrième siècle

Après avoir examiné l'aspect selon lequel le christianisme se présentait au monde durant les trois premiers siècles (p. 204-241), Newman fait de même pour le quatrième (p. 242-269). Manifestement, il a poussé plus loin son enquête concernant le critère augustinien de reconnaissance de l'Église du Christ. La question qui dirige son enquête ecclésiale est la suivante :

> Comment un homme devait-il se guider s'il voulait se joindre à la doctrine et à la communion des Apôtres, à l'époque de saint Athanase, de saint Basile et de saint Augustin ? Il y avait en effet peu de districts dans l'*orbis terrarum* qui ne proposaient alors, comme à l'époque anté-nicéenne, un certain nombre de croyances et de communions à son choix (p. 242-243 [p. 248]).

Un moyen fort simple, répond-il, était le fait que cette Église, au contraire de toutes les sectes environnantes, portait le nom de « catholique ». Sur ce titre, les Pères comme leurs adversaires s'accordaient parfaitement[1332]. Newman connaissait déjà cet argument défavorable à son Église. Dans l'article *Catholicity*, il répondait cependant que l'Église d'Angleterre du moins ne portait pas le nom d'un homme, au contraire des sectes antiques ou modernes, et que, de plus, elle était la seule à revendiquer le titre « d'Église » en Angleterre, alors que les catholiques ne pouvaient se faire valoir que du titre de « chapelles ». Or, parmi les citations prouvant que les Pères, du deuxième au quatrième siècle, utilisaient bien ce titre de catholique comme un *argument* dans la controverse, ou comme un *guide* pour les fidèles, se trouve une citation de saint Clément d'Alexandrie indiquant que les sectes ne portaient pas seulement le nom de leurs fondateurs, mais tiraient parfois leur nom du *lieu* où elles se trouvaient, ou encore de l'action, des doctrines ou du culte, etc. qui les caractérisaient[1333]. Quant au fait que l'Église catholique n'a de son temps que des chapelles en Angleterre, il répond implicitement à cet argument en disant, de l'Église du quatrième siècle :

> L'Église pouvait être évanescente ou perdue pour un temps en certains pays particuliers, ou elle pouvait être nivelée et enterrée parmi les sectes, lorsque le regard se confinait à une seule place (…) ; mais en regardant tout autour de l'*orbis terrarum*, on ne pouvait manquer le corps qui, lui seul, en avait possession (p. 246 [p. 251-252]).

Ainsi, le fait que les « catholiques » au dix-neuvième siècle étaient « évanescents » ou « perdus » en Angleterre n'est pas une raison suffisante contre eux, comme Newman le faisait

---

[1332] Newman cite à ce sujet saint Cyrille de Jérusalem, saint Augustin, Adimantius, saint Justin, Lactance, saint Epiphane, saint Jérome, saint Pacien, saint Optat.

[1333] Après avoir parlé de l'unité de l'Église catholique, Clément ajoutait : « *But of heresies, some are called from a name, as Valentine's heresy, Marcion's, and Basilides' (though they profess to bring the opinion of Matthias, for all the Apostles had, as one teaching, so one tradition); and others from place, as the Peratici; and others from nation, as that of the Phrygians; and others from their actions, as that of the Encratites; and others from their peculiar doctrines, as the Docetae and Hematites; and others from their hypotheses, and what they have honoured, as Cainists and the Ophites; and others from their wicked purposes and enormities, as those Simonians who are called Eutychites* » (*Dev.*, p. 251-252 [p. 258]).

valoir dans *Catholicity*. Ils peuvent malgré tout être reliés, comme ceux du quatrième siècle, à l'Église présente sur l'ensemble de l'*orbis terrarum*.

Newman ne se contente donc pas dans son enquête d'une identité de nom. Il répond plus profondément à la question de l'appartenance ecclésiale en considérant le « type » de l'Église dite catholique du quatrième siècle, c'est-à-dire l'*aspect* sous lequel elle se présentait. Lui-même avait mis en question la portée des paroles des Pères relativement à la nature de l'Église et de son unité. Ils pouvaient avoir été entraînés, disait-il, à parler ainsi du fait de l'importance capitale du *devoir* d'unité, ce qui ne prouvait pas que la séparation désecclésialise réellement. Ici, il produit des passages des Pères, non pas tellement pour prouver la vérité de leur doctrine, mais d'abord pour faire ressortir l'aspect de l'Église du quatrième siècle :

> Que les Pères fussent capables d'avancer une certaine doctrine, qu'ils fussent capables d'en appeler aux prophéties, prouve la question de fait ; car à moins que l'Église, et l'Église seule, ait été un seul corps partout, ils n'auraient pu argumenter d'après la supposition qu'il en était ainsi (p. 256 [p. 262]).

L'Église catholique était « un seul corps partout ». C'est ici que peut se présenter la question de la théorie anglaise des branches, et Newman l'aborde discrètement de la manière suivante :

> Il se peut que l'on suggère que cette universalité que les Pères attribuent à l'Église catholique repose sur sa descendance apostolique, ou encore sur son épiscopat ; et qu'elle était une, non pas en tant qu'un royaume ou *civitas* « dans l'unité avec elle-même », avec une seule et même intelligence en toutes ses parties, une seule sympathie, un seul principe de gouvernement, une seule organisation, une seule communion, mais parce que, bien que consistant en un certain nombre de communautés indépendantes, divergeant (…) les unes des autres même au point d'une rupture de communion, néanmoins elles possèdent toutes une succession légitime de clercs, ou sont toutes gouvernées par des évêques, des prêtres et des diacres (p. 258-259 [p. 265]).

La réponse de Newman désormais est que l'Église est bien « un royaume ou *civitas* ». Du moins le tableau que dresse l'historien de l'Église du quatrième siècle, comme l'incroyant Gibbon, ou l'anglican Bingham, des œuvres desquels Newman cite de larges extraits, indique-t-il qu'il s'agissait d'un corps uni et organisé, comme un royaume. Newman conclut :

> C'était une vaste association organisée, co-extensive à l'Empire romain, ou plutôt le débordant. Ses évêques n'étaient pas de simples officiers locaux, mais possédaient un pouvoir essentiellement œcuménique, s'étendant partout où l'on pouvait trouver un chrétien (p. 263 [p. 266]).

C'est d'après les concepts de « royaume » et de « famille » que Newman oppose l'Église et les sectes du quatrième siècle :

> L'Église est un royaume ; une hérésie est une famille plutôt qu'un royaume : et de même qu'une famille se divise continuellement et envoie des branches au loin, fondant de nouvelles maisons, et se propageant en colonies, chacune d'elles aussi indépendante que sa tête originale, ainsi en était-il de l'hérésie (p. 244 [p. 252]).

Le propre de l'Église est de combiner l'universalité et l'unité, tandis que les sectes ne peuvent combiner les deux :

> Il est vrai que certaines sectes pouvaient sembler presque catholiques dans leur diffusion ; les novatiens ou les marcionites étaient dans toutes les parties de l'empire ; pourtant c'était à peine plus que le nom, ou la doctrine ou philosophie générale, qui étaient universels : les diverses portions qui la professaient semblent n'avoir été tenues ensemble par aucun lien strict ou défini (p. 245-246 [p. 251]).

Tout ceci ne *prouve* cependant pas le point en question, selon lequel il est de la *nature* de l'Église d'être un royaume, au sens où « de même qu'un royaume admet la possibilité de rebelles, ainsi une telle Église admet des sectaires et des schismatiques, mais non des portions indépendantes » (p. 260). Encore une fois, Newman dit qu'il ne cherche pas à prouver la doctrine des Pères à ce sujet, mais seulement le fait que l'Église seule présentait cet aspect d'unité universelle faite de relations mutuelles effectives. En un sens, Newman se contente de constater le fait pour conclure :

> Dans l'ensemble, donc, nous avons des raisons de penser que, s'il y a aujourd'hui une forme de christianisme distinguée pour sa soigneuse organisation, et sa puissance conséquente ; si elle est répandue à travers le monde ; si elle remarquable pour le maintien zélé de son propre credo ; si elle est intolérante envers ce qu'elle considère comme erreur ; si elle est engagée dans une guerre sans fin avec tous les autres corps appelés chrétiens ; si elle, et elle seule, est appelée « catholique » par le monde, mieux, par ces corps eux-mêmes, et si elle fait grand cas de ce titre (…) ; une telle forme de religion n'est pas si dissemblable du christianisme de l'époque de Nicée (p. 269 [p. 272]).

En d'autres termes, Newman ne presse pas son argument au point d'en faire une norme. Il constate de remarquables similitudes externes entre le corps autrefois appelé catholique et le corps appelé catholique de son temps, et singulièrement sa catholicité, c'est-à-dire son unité universelle.

En un autre sens cependant, il y a des avancées vers l'idée que les relations mutuelles sont bien *requises* pour qu'une portion fasse partie de l'Église du Christ. Non seulement l'Église du quatrième siècle avait la forme extérieure d'un royaume, mais le concept même de royaume utilisé par l'Écriture, ainsi qu'il l'avait dit dans les sermons de novembre et décembre 1842, implique la notion d'unité visible. De même qu'il avait interprété le terme scripturaire de Royaume d'après l'aspect des royaumes terrestres, de même ici :

> L'Angleterre et la Prusse sont l'une et l'autre des monarchies ; sont-elles dès lors un seul royaume ? L'Angleterre et les États-Unis proviennent d'une même souche ; peuvent-ils pour autant être appelés un seul État ? L'Angleterre et l'Irlande sont peuplées de races différentes ; ne demeurent-elles pourtant pas un seul royaume ? (p. 259 [p. 265])

Le second argument s'enchaîne au précédent. Dans *Catholicity*, Newman concédait que la séparation était un péché, tout en maintenant l'hypothèse que ce péché ne « désecclésialise » aucune des branches séparées. Désormais, il trouve cette hypothèse autodestructrice :

> Si l'unité réside dans la succession apostolique, un acte de schisme est par la nature du cas impossible ; car de même que personne ne peut modifier sa parenté, ainsi aucune Église ne peut défaire le fait que son clergé descende en droite ligne des Apôtres. Soit il n'y a pas de péché tel que le schisme, soit l'unité ne réside pas dans la forme épiscopale ou dans l'ordination épiscopale (p. 259 [p. 265]).

Il critique ensuite sa position antérieure, la position anglo-catholique, d'après laquelle le péché de schisme n'est pas la division entre Églises, mais l'interférence d'une Église dans une autre[1334]. Newman semble ici plus affirmatif, lorsqu'il précise cette position :

> Comme si des diocèses locaux et des évêques sous limitation (*with restraint*) étaient plus que des arrangements ecclésiastiques, et des lois accessoires (*by-laws*) de l'Église, même sacrées, tandis que le schisme est un péché contre son essence. Aussi ils filtrent le moucheron et avalent le chameau. La division est le schisme, si le schisme existe, non pas l'interférence. Si l'interférence est un péché, la division, qui en est la cause, en est un plus grand ; mais là où la division est un devoir, il ne peut y avoir de péché dans l'interférence (p. 259 [p. 266]).

Newman semble ici laisser en suspens la question de savoir s'il *existe* un péché tel que le schisme, mais il *affirme* que, s'il existe, c'est un péché contre l'essence de l'Église, tandis que l'interférence d'une Église dans une autre serait tout au plus un péché contre des normes secondaires d'organisation. La dernière phrase nécessite une explication. Comment « la division » peut-elle être « un devoir » ? Il semble que l'on retrouve ici une alternative déjà rencontrée en substance : il y a soit devoir, soit péché de se séparer d'un corps religieux donné (et par là de provoquer une « division » dans ce corps) ; il faut rester dans l'unité, à moins qu'il y ait un devoir de se séparer. Or, la division ne peut être un devoir chrétien que pour quitter un corps n'appartenant pas à l'Église catholique, et pour rejoindre celle-ci. Et dès lors, il ne peut y avoir de péché à interférer dans ce corps, puisqu'il est séparé de l'Église. Telle semble être la pensée de Newman, bien qu'exprimée de façon lapidaire.

La fin du chapitre confirme cette interprétation, en même temps qu'elle donne une des raisons théoriques probables de cette vision du schisme. Newman y observe que l'Église universelle du quatrième siècle n'était pas seulement organiquement une, mais *exclusive*. Avant Nicée, les chrétiens dénonçaient avec sévérité les idolâtries et péchés du paganisme, et annonçaient la condamnation qu'ils entraînaient. L'historien Gibbon parle à cet égard de sentiments rigides, inconnus de l'Antiquité païenne, et infusant un « esprit d'acrimonie dans un système d'amour et d'harmonie ». Newman commente :

> Tel était cependant le jugement passé par les premiers chrétiens sur tous ceux qui ne se joignaient pas à leur propre société ; et tel était le jugement de leurs successeurs sur ceux qui vivaient et mouraient dans les sectes et les hérésies qui en étaient issues (p. 266 [p. 268]).

[1334] Newman écrit : « *not division of Church from Church, but the interference of Church with Church* » (*Dev.*, p. 259). Dans l'*Apologia*, Newman estimera que l'affaire de l'évêché de Jérusalem à anéanti chez lui cette conception du schisme : « *The Jerusalem Bishopric was the ultimate condemnation of the old theory of the* Via Media*;—if its establishment did nothing else, at least it demolished the sacredness of diocesan rights. If England could be in Palestine, Rome might be in England* » (*Dev.*, p. 149). Pourquoi Newman n'a-t-il pas regardé cette interférence de son Église en Palestine comme un acte de schisme de sa part ? Pourquoi, au contraire, cet acte a-t-il démoli le caractère sacré des droits diocésains à ses yeux ? Cela n'apparaît pas clairement. On peut au moins dire qu'il constate que son Église n'a que faire de ce droit puisqu'elle l'enfreint. Il a été proposé par les théologiens anglais de manière à interdire l'interférence de Rome en Angleterre. Mais si l'Angleterre pouvait être en Palestine, en vertu de quel principe interdire à Rome d'être en Angleterre ? Ce droit diocésain n'est-il pas après tout qu'une invention humaine, appartenant à cette « religion sur papier » qu'est la *Via Media*, à laquelle aucune communion réelle ne croit vraiment ? Tel semble être le raisonnement sous-jacent de Newman.

Et de citer à cet égard des paroles de saint Cyprien, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Optat, saint Cyrille et saint Fulgence. Ce dernier écrit, par exemple :

> Maintiens très fermement, et ne doute en aucun cas, que tout hérétique et schismatique de toute sorte, baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, à moins d'être conduit dans l'Église catholique, aussi grandes qu'aient été ses aumônes, bien que pour le nom du Christ il ait même versé son sang, ne peut en aucun cas être sauvé[1335].

La question du salut personnel, nous l'avons vu, est alors aiguë chez Newman. De tels passages, même si la plupart peuvent être interprétés comme visant au premier chef ceux qui commettent le schisme plutôt que ceux qui s'y trouvent entraînés, peuvent l'avoir impressionné dans ce sens. Or, ce ne sont pas seulement les autorités schismatiques que visaient les Pères par leurs mises en garde, mais ils s'adressaient directement à leurs fidèles, et « interféraient » dans leurs troupeaux[1336]. Newman prend l'exemple des donatistes, et fait remarquer que « le simple fait qu'ils étaient séparés de l'*orbis terrarum* était un argument public, manifeste, simple, suffisant contre eux » (p. 267 [p. 270-271]). Saint Augustin s'adressait directement aux fidèles donatistes : « L'idée d'agir sur les donatistes seulement comme un corps, et à travers leurs évêques, n'apparaît pas du tout avoir traversé l'esprit de saint Augustin » (p. 269 [p. 272]). Le passage suivant d'Augustin laisse deviner comment Newman a pu se sentir directement interpellé. Il est adressé à des donatistes :

> Il ne s'agit ni de votre or, ni de votre argent ; ce ne sont pas vos terres, ni vos fermes, ni même votre santé corporelle qui est en péril, mais nous nous adressons à vos âmes pour qu'elles obtiennent la vie éternelle et fuient la mort éternelle. Réveillez-vous donc… Vous le voyez, et le savez, et vous en gémissez ; pourtant Dieu voit qu'il n'y a rien pour vous retenir dans une séparation aussi pernicieuse et sacrilège, si vous ne surmontez pas votre affection charnelle pour obtenir le royaume spirituel, et ne rejetez la crainte de blesser des amitiés, qui ne serviront à rien dans le jugement de Dieu, en vue d'échapper à la punition éternelle (p. 267-268 [p. 271]).

Encore une fois, Newman ne présente pas ces considérations comme des preuves dogmatiques à proprement parler. Il ne dit pas explicitement : puisque saint Augustin et les autres Pères ont utilisé un tel langage, dès lors, il s'agit d'une vérité dogmatique irréfutable sur la nature de l'Église et du schisme. Il n'empêche que le langage des docteurs de cette Église ancienne est très ferme à l'encontre du caractère salvifique des communions séparées. Aurait-il été prudent à leur époque de considérer ce langage comme dépourvu d'autorité ? Serait-il prudent, au dix-neuvième siècle, d'en faire bon marché ? Il y a là du moins une présomption qu'il en va toujours de même pour la communion catholique, surtout si l'on fait valoir, comme on l'a vu, le sens strict du terme scripturaire de « royaume » et le réalisme du

---

[1335] *De Fid. Ad Petr.* 39 ; cité dans *Dev.*, p. 267 [p. 270].

[1336] « *One more remark shall be made: that the Catholic teachers, far from recognizing any ecclesiastical relation as existing between the Sectarian Bishops and Priests and their people, address the latter immediately, as if those Bishops did not exist, and call on them to come over to the Church individually without respect to any one besides; and that because it is a matter of life and death* » (*Dev.*, p. 267).

terme ecclésiastique de « schisme ». Il y a donc des présomptions sérieuses pour penser que l'unité de l'Église devrait subsister dans une communion particulière.

Cependant, il faut reconnaître, pourrait-on objecter, que, si cette communion est, au dix-neuvième siècle, la communion romaine, les branches qui sont séparées d'elle ont des caractéristiques différentes des sectes et des schismes locaux du quatrième siècle, *a fortiori* des siècles précédents. Il semble que l'Église des cinquième et sixième siècles ait fourni à Newman une réponse à cette objection. Certains aspects de ces deux siècles lui permettent de resserrer le lien entre l'Église catholique du quatrième siècle et celle du dix-neuvième.

1.2. L'Église des cinquième et sixième siècles

Le changement le plus évident entre le quatrième siècle et les deux suivants est que l'Église est confrontée, moins à des sectes, qu'à de larges schismes :

> C'était toujours un corps ayant possession, ou approchant de la possession, de l'*orbis terrarum* ; mais il ne se tenait pas absolument parmi les sectes, ainsi que nous l'avons constaté aux périodes précédentes, il se tenait plutôt entre des schismes, ou en face d'eux (p. 270 [p. 273]).

L'enjeu est le suivant. Malgré la force du langage des Pères, la théorie des branches dispose encore d'une objection si on limite sa vue à l'Église du quatrième siècle. Cette dernière était pleinement en possession de l'*orbis terrarum*, au contraire de la communion moderne de Rome, séparée de larges portions de la chrétienté. Dès lors, le test de la catholicité, avancé par les Pères du quatrième siècle, ne peut être utilisé sans difficulté par la communion romaine. Nous avons déjà vu comment, dans les *Sermons on Subjects of the Day*, Newman résolvait implicitement cette difficulté par le recours au terme biblique de « reste ». Or, l'Église des cinquième et sixième siècles, telle que décrite ici par Newman, submergée en Occident par les barbares ariens, et mutilée en Orient par les schismes nestorien et monophysite, ressemble curieusement à l'image du Royaume du Christ esquissée dans ces mêmes sermons. En effet, l'Église de ce temps ne pouvait pas faire valoir sa catholicité sans difficulté. Newman l'exprime du moins à propos de l'Occident :

> L'hérésie n'est plus un ennemi domestique entremêlé à l'Église, mais elle occupe son propre terrain et, même si elle est sur le même territoire, elle s'étend face à l'Église, et elle est plus ou moins organisée, et ne peut pas être aussi promptement réfutée par le simple test de la catholicité[1337] (p. 281 [p. 284]).

Cette remarque sera également valable pour les grands schismes d'Orient, ainsi qu'il l'explique à propos de la communion nestorienne à l'époque des califes : « on dit que le nombre de ses membres, avec ceux des monophysites, a surpassé celui des membres des Églises grecque et latine ensemble » (p. 292 [p. 296]).

[1337] Il avait dit également : « *For a while the title of Catholic seemed a misnomer ; for not only was she buried beneath these populations of heresy, but that heresy was one, and maintained the same distinctive tenet, whether at Carthage, Seville, Toulouse, or Ravenna* » (*Dev.*, p. 272).

Ceci ne veut pas dire que le *titre* de « catholique » ne demeure pas, jusqu'à un certain point, une note de cette vaste association identifiée dès l'origine avec le christianisme. Au terme d'un survol historique de la domination arienne en Occident et en Afrique, qui s'étend plus ou moins sur les deux siècles en question, Newman l'énonce clairement :

> On supposera que la durée de cette ascendance de l'erreur n'avait pas la moindre tendance à priver l'ancienne Église d'Occident du titre de catholique ; et il est inutile de produire la preuve d'un fait qui est à la surface de l'histoire. Les ariens semblent n'avoir jamais revendiqué le nom de catholique (p. 275-276 [p. 278-279]).

Cette remarque vaut aussi de la communion nestorienne :

> Les nestoriens semblent avoir été réticents, comme les novatiens, à être appelés du nom de leur fondateur, bien qu'ils confessaient qu'il leur était attaché ; on peut spécifier un cas où ils ont pris le nom de catholiques, mais rien ne montre qu'il leur était donné par d'autres (p. 292 [p. 295]).

De même encore, pour la communion dite « monophysite ». L'hérésie d'Eutychès proprement dite n'a été adoptée qu'en Arménie ; « ailleurs, le nom comme la doctrine d'Eutychès furent abjurés ; les corps hérétiques en Egypte et Syrie prirent un titre à partir de leur point de doctrine, et formèrent la communion monophysite » (p. 309 [p. 314]).

Pour l'Orient comme pour l'Occident, Newman prend soin aussi de manifester la réalité de la séparation entre le corps appelé catholique et les autres communions. Le cas des envahisseurs barbares est assez évident. Ils étaient en effet explicitement opposés à la communion de l'Église en place, et de bien des manières se substituaient à elle[1338]. Ils étaient conscients de former une religion séparée de la communion catholique :

> Ils déclaraient s'en tenir à la foi de Rimini, administrant le baptême sous une forme de mots modifiée, et rebaptisant les catholiques qu'ils gagnaient à leur secte (p. 272 [p. 275]).

Quant à la communion nestorienne, Newman décrit le processus historique de sa séparation. L'évêque Rabula d'Edesse avait expulsé les maîtres et les savants de l'école perse, à cause de leur nestorianisme notoire ; ils trouvèrent alors refuge en Assyrie :

> Les monarques perses, qui avaient souvent interdit par édit l'intercommunion de l'Église se trouvant sous leur influence avec les nations d'Occident, étendirent promptement leur protection à des exilés, qui professaient le moyen de détruire sa catholicité [celle de l'Église perse] (…). Quand une minorité résista au processus de schisme, une persécution s'ensuivit. On dit, d'après des autorités monophysites, que la mort de sept mille sept cents catholiques a été le prix de la séparation des Églises chaldéennes hors de la chrétienté (*the severance of the Chaldaic Churches from Christendom*) (p. 289-290 [p. 293-294]).

[1338] « *Successful warriors, animated by a fanatical spirit of religion, were not likely to be content with a mere profession of their own creed; they proceeded to place their own priests in the religious establishments which they found, and to direct a bitter persecution against the vanquished Catholics* » (*Dev.*, p. 273). Il ne s'agit pas là seulement d'une persécution du peuple vaincu, mais de sa religion : « *It cannot be supposed that these northern warriors had attained to any high degree of mental cultivation; but they understood their own religion enough to hate the Catholics, and their bishops were learned enough to hold disputations for its propagation* » (*Dev.*, p. 272).

Newman exprime l'idée que le processus de schisme a eu pour effet de « détruire la catholicité » de l'Église perse : les Églises chaldéennes, dit-il, ont été séparées de la chrétienté. On retrouve ici l'importance du facteur politique dans le maintien de l'hérésie, comme Newman l'avait déjà souligné, dans *Les Ariens du quatrième siècle*, concernant la lutte contre la foi de Nicée. Ici, la protection de l'hérésie est un « moyen » en vue d'obtenir la séparation des chrétientés, en vue d'empêcher « l'intercommunion ». Ce facteur politique est aussi présenté comme déterminant dans le processus de séparation de la communion monophysite. Cette fois, l'élément populaire pèse davantage dans la balance[1339]. Pour remplacer Dioscore, patriarche d'Alexandrie déposé au concile de Chalcédoine, le gouvernement impérial désigne Protérius, son vicaire général, qui ne sera pas accepté :

> Les évêques d'Egypte ne voulurent pas se soumettre à lui ; deux membres de son propre clergé, qui par la suite lui succédèrent, Timothée et Pierre, firent sécession, et furent rejoints par quatre ou cinq évêques et par la masse de la population ; et le patriarche catholique fut laissé sans communion à Alexandrie (p. 312-313 [p. 318]).

A la mort de l'empereur Marcien, Timothée réapparaît à Alexandrie, où le peuple le porte en triomphe, et où il est ordonné patriarche par deux évêques déposés. Il ordonne une nouvelle hiérarchie et, bientôt, tout le clergé catholique est éjecté de l'Église d'Egypte. Après trois ans, le catholicisme est restauré, mais pour un temps seulement. Et cette situation d'alternance se poursuit durant trente ans :

> A la longue le gouvernement impérial, épuisé par une dispute qui était interminable, en vint à la conclusion que le seul moyen de restaurer la paix de l'Église était d'abandonner le concile de Chalcédoine. En l'an 482 fut publié le fameux *Henoticon* ou Pacification de Zénon, en lequel l'Empereur prit sur lui de déterminer une question de foi (…). Tous les évêques orientaux signèrent ce formulaire impérial. Mais cette unanimité de l'Orient fut obtenue par une rupture avec l'Occident ; les papes rompirent la communion entre les deux divisions de la chrétienté durant trente-cinq ans (p. 313-314 [p. 319]).

Newman ne mène pas plus loin l'enquête historique relative à la communion monophysite. On devine, dans les événements ici décrits, une certaine ressemblance de type avec l'histoire de l'Angleterre au seizième siècle, où alternent des changements successifs de religion, où une nouvelle hiérarchie est créée, où un formulaire de pacification est imposé avec les trente-neuf articles, où une rupture de communion se produit avec l'Église continentale.

Newman indique clairement que l'Église catholique des cinquième et sixième siècles était environnée de larges communions dotées de hiérarchies épiscopales, et que ces communions lui étaient bien extérieures. Le critère de la catholicité de l'Église énoncé par les Pères du quatrième siècle, à savoir la communion effective de toutes les parties, permet de reconnaître aussi bien la non-ecclésialité de la communion arienne d'Occident que celle de ces vastes

---

[1339] « *Nestorianism* (…) *was a cold religion, and more fitted for the schools than for the many; but the Monophysites carried the people with them* » (*Dev.*, p. 311).

schismes orientaux. Quant à ces derniers, il s'agit bien de « schismes », et donc, si ce terme doit avoir un sens, de séparations produites, non pas *au sein de* l'Église catholique, mais *vis-à-vis de* cette Église. Ainsi, le caractère d'exclusivité de l'Église catholique et apostolique, fort saillant dans l'examen du quatrième siècle, n'est pas moins présent dans l'enquête des cinquième et sixième. La théorie des branches ne peut pas être corroborée par l'aspect extérieur du christianisme des premiers siècles, durant lesquels il a pu présenter au monde son unité catholique essentielle. Le portrait historique de l'Église des cinquième et sixième siècles présente une ressemblance frappante avec celui du sermon intitulé *The Church, an Imperial Power*, et Newman en souligne la ressemblance avec la communion romaine moderne :

> Si donc il y a aujourd'hui une forme de christianisme telle qu'elle s'étend à travers le monde, bien qu'en des degrés variables d'importance ou de prospérité en divers lieux ; - qu'elle se trouve sous le pouvoir de souverains et de magistrats, de diverses manières étrangers à sa foi ; - que des nations florissantes et de grands empires, professant ou tolérant le nom chrétien, se trouvent en face d'elle comme des antagonistes ; (…) – qu'elle a perdu des Églises entières par schisme, et est depuis lors en opposition avec des communions puissantes qui faisaient auparavant partie d'elle-même ; - qu'elle a été totalement ou presque exclue de certains pays ; (…) – et que parmi ses désordres et ses craintes il n'y a qu'une seule Voix de laquelle son peuple attend avec confiance les décisions, un seul Nom et un seul Siège qu'ils regardent avec espoir, le nom de Pierre, et le siège de Rome ; - une telle religion n'est pas très dissemblable du christianisme des cinquième et sixième siècles (p. 316-317 [p. 321-322]).

En d'autres termes, la communion romaine du dix-neuvième siècle ressemble au « christianisme des cinquième et sixième siècles », en particulier par les lourdes pertes qu'elle a subies, malgré son caractère mondial. L'Église du Christ n'est sûre d'aucun séjour sur terre, disait le sermon, même si elle est sûre d'en avoir un quelque part. L'Église du quatrième siècle a donné à Newman la clef de l'Église considérée comme Royaume, et celle des cinquième et sixième siècles indique que, malgré sa coexistence avec de vastes schismes, qui ont presque eu pour effet de la submerger, elle n'en garde pas moins son unité propre. Le dernier élément de l'énumération, « le nom de Pierre, et le siège de Rome », renvoie d'abord ici à la personne de saint Léon, le champion de Chalcédoine. Si l'Église du quatrième siècle a révélé à Newman le caractère exclusif de l'Église, les cinquième et sixième siècles, en confirmant ce caractère, semblent lui avoir donné, en saint Léon, l'impulsion pour vérifier si le critère de cette communion catholique ne serait pas l'évêque de Rome.

2° L'Église catholique est romaine

A tout le moins donc, Newman ne trouve pas de confirmation dans l'Antiquité à la théorie anglo-catholique de la catholicité des diverses branches. Il s'agit par ailleurs de vérifier les titres d'une branche donnée à être la continuation de l'Église des premiers siècles. S'il semble que l'Église ne peut être divisée, existe-t-il aujourd'hui un critère permettant de reconnaître l'Église parmi les branches rivales ?

Le fait que l'une de ces communions soit désignée par le nom de « catholique », même s'il constitue une présomption, ne peut sans doute pas suffire seul à entraîner l'assentiment. Le fait que cette même communion soit la seule, d'une part, à avoir connu de façon continue des développements considérables, et, d'autre part, des développements sanctionnés par une autorité considérée comme infaillible constitue un double titre qui, on l'a vu, dispose favorablement Newman envers la communion romaine. Si l'on ajoute à cela le rôle joué par saint Léon lors du concile de Chalcédoine, et les titres en raison desquels son autorité a été alors acceptée, le pressentiment peut germer, à tout le moins, que l'évêque de Rome pourrait avoir le rôle qui lui est alors reconnu, celui d'intendant de la vigne du Seigneur et d'interprète établi de la voix de Pierre. Léon semble se voir reconnu un titre que le grand Athanase lui-même n'avait pas, celui d'être placé dans la *Cathedra Petri*.

Newman a mené une enquête pour vérifier les fondements de ce titre. Sa question semble avoir été : l'autorité papale appartient-elle à la Révélation, de sorte qu'elle soit un critère suffisant de la communion de l'Église ? En tout cas, il a recueilli les témoignages des six premiers siècles à ce sujet, mais il les a interprétés à la lumière de ses découvertes sur le développement de la doctrine chrétienne.

2.1. Probabilité antécédente d'une autorité monarchique au sein du christianisme

Nous avons mis en lumière plus haut les deux fondements de la théorie des développements, à savoir les dimensions humaine et divine du christianisme. Ces deux fondements se retrouvent ici dans l'examen de son développement proprement typologique et politique. En tant que réalité de ce monde, le christianisme, étant par vocation de nature sociale, ne pouvait pas ne pas avoir un gouvernement. D'un simple point de vue philosophique, c'est une nécessité. Newman sur ce point est entièrement d'accord avec un certain Blackstone, qui observe que, « une fois qu'une société est formée, un gouvernement en résulte de soi, en tant que nécessaire pour préserver et garder cette société en ordre » (p. 90 [p. 202]). L'historien protestant Guizot fait l'application de la même évidence aux groupes religieux en général :

> La société religieuse une fois née, quand un certain nombre d'hommes se sont réunis dans des croyances religieuses communes, sous la loi de préceptes religieux communs, dans des espérances religieuses communes, il leur faut un gouvernement. Il n'y a pas une société qui subsiste huit jours, que dis-je ! une heure, sans un gouvernement. A l'instant même où la société se forme, par le seul fait de sa formation, elle appelle un gouvernement qui proclame la vérité commune, lien de la société, qui promulgue et maintienne les préceptes que cette vérité doit enfanter. La nécessité d'un pouvoir, d'un gouvernement de la société religieuse, comme de toute autre, est impliquée dans le fait de l'existence de la société[1340] (cité p. 53-54 [p. 51]).

[1340] F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Perrin et Cie, s.d. [préface de la sixième édition, 1855], p. 131-132. L'éditeur fait savoir (p. iv), qu'une traduction anglaise, faite par M. Talboys, est parue à Oxford en 1837. C'est de celle-ci, fort probablement, que Newman cite de larges extraits dans l'*Essai*. A ce propos, il serait intéressant de vérifier

Ce que l'on peut appeler ici avec Newman un *développement moral*, donnant spontanément naissance, à partir d'une société religieuse, à une forme politique pour cette société, peut être appliqué sans restriction au christianisme en tant qu'il est une société terrestre.

Cependant, la théorie newmanienne des développements appliquée au cas particulier du christianisme considère aussi ce dernier d'après sa nature divine, à savoir qu'il a Dieu pour auteur et que, dès lors, comme dans le cas de la doctrine proprement dite, « ses développements formels, légitimes et véritables » ont été « projetés par son Auteur divin » (p. 113 [p. 74]). Il est du moins probable que les « développements naturels et vrais, en tant qu'ils sont naturels et vrais, furent bien sûr projetés par son Auteur, qui en concevant l'œuvre concevait ses résultats légitimes » (p. 114 [p. 75]), ou encore que « tous les vrais développements de doctrine et d'usage qui ont été permis (…) ont été divinement approuvés » (p. 171), c'est-à-dire font partie de la Révélation. On peut dès lors considérer à tout le moins que, dans l'intention divine, la religion révélée devait comporter une forme ou l'autre de gouvernement[1341].

Faisons un pas de plus. Newman, nous l'avons vu, a mis en lumière le fait que le christianisme était destiné à être un royaume, et même un empire universel. Or, l'expérience indique, d'après lui, que ce genre de société nécessite un pouvoir concentré, de type monarchique :

> Si l'ensemble du christianisme doit former un seul Royaume, une seule tête est essentielle. Un corps politique ne peut exister sans gouvernement, et plus ce corps est vaste, plus le gouvernement doit être concentré (…). Nous ne connaissons pas d'autre manière de préserver le *Sacramentum Unitatis*, qu'un centre d'unité. Les Nestoriens ont eu leur « catholicos » ; les Luthériens de Prusse ont eu leur surintendant général ; même les indépendants, je crois, ont eu leur surveillant dans leurs missions. L'Église anglaise fournit une illustration remarquable de cette doctrine. Tandis que ses perspectives se sont ouvertes,

---

l'influence qu'ont pu avoir ces conférences de Frédéric Guizot sur l'hypothèse du développement, non pas doctrinal, mais typologique, ou politique. Plusieurs passages de ces conférences sont cités, en effet, en des endroits névralgiques de l'*Essai*. Cependant, à en juger par les citations que Newman extrait de ses conférences, Frédéric Guizot n'a pas dû être à l'origine de la dimension proprement divine ou théologique de la théorie des développements. Il ne semble pas tirer de ces intuitions historiques la conséquence théologique qu'en tire Newman, à savoir que les développements légitimes du christianisme lui appartiennent en propre, aussi véritablement que s'ils étaient apparus dès l'origine.

[1341] Guizot ne part pas d'une évidence première selon laquelle le Christ lui-même aurait, dès la première « heure », constitué un gouvernement dans l'Église naissante. Pour l'historien, le christianisme originel était essentiellement une fraternité fondée sur des convictions communes et un même sentiment religieux. Même si Newman ne voit pas comment accorder cette opinion avec les données du Nouveau Testament, il semble prêt cependant, grâce à la thèse du développement, à la concéder *comme si* elle était vraie. Il accepte en effet de « considérer, d'après la suggestion de M. Guizot, que le christianisme, bien que représenté dans la prophétie comme un royaume, est venu dans le monde comme une idée plutôt que comme une institution, et a dû s'envelopper d'un vêtement et se constituer une armure de ses propres mains, se forger les instruments et les méthodes nécessaires à sa prospérité et à la lutte qu'il avait à soutenir » (*Dev.*, p. 116-117 [cf. p. 77-78]). Dans la mesure où l'on voit dans le christianisme l'œuvre de Dieu, et si l'idée de départ ne pouvait pas ne pas devenir une institution, ce changement appartient, *en tant que développement nécessaire*, à l'idée originelle aussi sûrement que s'il était présent dès le début. Ce raisonnement apparaît comme la pierre de touche de la théorie des développements de Newman, et ce en quoi, probablement, elle se distingue, non seulement des intuitions de Guizot, mais de certaines contrefaçons ultérieures de la pensée de Newman sur le développement.

> et que sa communion s'est étendue, le Siège de Cantorbéry est devenu le centre naturel de ses opérations (…). Il doit en être ainsi, aucune Église ne peut exister sans son pape (p. 170-171 [p. 154-155]).

Cette considération, d'ordre historique et philosophique, comme une donnée inévitable des corps sociaux, en particulier religieux, recommande l'idée qu'un pouvoir monarchique a dû être voulu par Dieu pour son Église, ainsi que le conclut Newman :

> Si telle est la nature du cas, il est impossible, si nous pouvons parler de la sorte avec révérence, qu'une Sagesse infinie, en décrétant la naissance d'un empire universel, ne doive pas avoir décrété le développement d'un gouverneur (p. 171 [p. 155]).

Avec cette considération antécédente, qui semble avoir eu beaucoup de force chez Newman (« il est impossible », dit-il), il est naturel que son attention ait été aiguisée pour chercher dans l'Écriture et dans l'histoire de l'Église des signes relatifs à l'accomplissement de cette attente. Or, observe-t-il ensuite, « comme contrepartie de ces anticipations, nous rencontrons certaines annonces dans l'Écriture, plus ou moins obscures, et requérant un commentaire, et revendiquées par le Siège papal comme ayant leur accomplissement en lui-même » (p. 172 [p. 156]). Newman voit dans les textes pétriniens du Nouveau Testament des « prophéties qu'il faut interpréter par l'événement », lequel peut en effet ne se manifester que bien plus tard dans l'histoire, s'il faut en juger par une annonce analogue dans l'Ancien Testament :

> Il faudrait observer, de plus, qu'une promesse similaire fut faite par le patriarche Jacob à Juda : « Tu es celui dont tes frères feront l'éloge : le sceptre ne s'éloignera pas de Juda jusqu'à ce que vienne Shiloh » ; pourtant elle ne fut pas accomplie avant peut-être huit cents ans, durant le long temps desquels nous entendons peu, ou même rien, de la tribu qui procède de lui (p. 172 [p. 156]).

Rien n'empêche dès lors que l'émergence de la papauté, qui se manifeste seulement aux quatrième et cinquième siècles, soit l'accomplissement véritable des paroles adressées à Pierre par le Christ, signe supplémentaire dès lors que l'autorité papale serait un développement authentique du christianisme, et donc appartiendrait à la Révélation. Newman, dans le *Prophetical Office*, reconnaissait, on l'a vu, que les paroles du Christ pouvaient avoir une profondeur de sens que la lettre du texte ne suffisait pas à cerner. Encore faut-il quelque garantie d'une interprétation scripturaire. Il recourt en effet à l'histoire, pour vérifier si les titres reconnus à saint Léon par ses contemporains trouvent des confirmations ailleurs.

2.2. Le titre de « romain »

Alors que le test élémentaire de l'Église au quatrième siècle était son titre de catholique, voilà que le cinquième siècle témoigne, dans le cadre des invasions barbares, de l'ajout du titre de « romain ». Par exemple, saint Grégoire de Tours dit : « Ils appellent les gens de notre religion Romains ». Cette appellation avait deux sens distincts, estime Newman. Le premier, le plus évident, impliquait qu'il s'agissait de la foi de l'Empire ; « mais le mot contient certainement aussi une allusion à la foi et à la communion du Siège romain » (p. 277 [p. 280]). L'empereur Théodose met en contraste le nestorianisme, qui était alors *au sein de*

l'Empire, avec le catholicisme, en appelant ce dernier « religion romaine » (*id.*), et les nobles de Ligurie déclarent que saint Epiphane est un homme « dont la vie est vénérable pour tout catholique et romain » (*id.*). Dans sa discussion avec le Vandale Hunneric, Eugène de Carthage déclare ne pouvoir fixer un point de foi *sine universitatis assensu*, et, parlant des évêques au-delà de la Méditerranée, déclare qu'ils « peuvent nous aider à placer devant toi la vraie foi, commune à eux et à nous, et spécialement l'Église romaine, qui est la tête de toutes les Églises » (p. 278) ; et les soixante évêques africains bannis en Sardaigne déclarent qu'ils professent, « sur le point du libre arbitre et de la grâce divine, ce que l'Église romaine, c'est-à-dire catholique, suit et préserve » (p. 278). Enfin, durant les persécutions en Espagne, un vicaire du pape devait veiller à ce que l'on n'enfreigne pas les décrets apostoliques.

Ces exemples témoignent du fait que, face à la difficulté d'utiliser le test de la catholicité, un autre test apparaît, à savoir que la communion catholique serait la communion romaine. Or, Newman fait remarquer que « l'association du catholicisme avec le siège de Rome n'était pas une introduction de cette époque » (p. 279 [p. 282]). L'empereur Gratien, au quatrième siècle, demande que l'on rende les églises usurpées à « ceux qui ont choisi la communion de Damase », saint Jérôme identifie la vraie foi avec la romaine (cf. *id.*), et s'adresse à saint Damase en disant : « Moi qui ne suis personne comme chef sinon le Christ, je suis associé en communion avec ta béatitude, c'est-à-dire avec le siège de Pierre. Sur ce roc l'Église est bâtie, je le sais » ; il dit encore : « si quelqu'un est uni à la chaire de Pierre, il est mien » (p. 279-280). Enfin, Augustin lui-même utilise ce test dans la controverse donatiste :

> Saint Augustin, donc, qui fait si souvent appel à l'*orbis terrarum*, adopte parfois un critère plus rapide. Il dit à certains donatistes à qui il écrit, que l'évêque catholique de Carthage « était capable de considérer à la légère la multitude compacte de ses ennemis, lorsqu'il se voyait associé par des lettres de créance à la fois à l'Église romaine, en laquelle avait toujours fleuri la principauté du siège apostolique, et aux autres pays d'où l'évangile était venu jusqu'en Afrique elle-même » (p. 280 [p. 283-284]).

2.3. Les témoignages des quatrième et cinquième siècles

Il apparaît manifeste, par un chapitre antérieur de l'essai, que Newman s'est constitué une collection de témoignages convergents – l'un ou l'autre faisant d'ailleurs double emploi dans l'ouvrage – montrant que le siège de Rome était regardé comme la chaire de Pierre durant les quatrième et cinquième siècles. Il organise ces citations autour des personnes de six papes, trois du quatrième siècle (dont Damase), trois du cinquième (dont Léon), de manière à montrer qu'elles se confirment mutuellement. Au terme de son parcours, il écrit :

> Et de même que saint Athanase et les eusébiens, par leurs témoignages contemporains, confirment saint Jules[1342] ; et saint Jérome, saint Basile et l'Ambrosiaster, saint Damase[1343] ; et

[1342] Saint Jules se plaint que les eusébiens se soient permis de condamner Athanase de leur propre autorité et ajoute : « ce que nous avons reçu du bienheureux Apôtre Pierre, nous vous le signifions ; et je n'aurais pas dû écrire ceci, estimant que ces choses sont manifestes pour tous, si ces procédés ne nous avaient pas tant perturbés » (*Dev.*, p. 173 [p. 158]). Ces paroles sont rapportées par Athanase. L'historien Socrate explique que

> saint Optat, saint Sirice[1344] ; et saint Augustin, saint Innocent[1345] ; et saint Prosper et Vincent, saint Célestin[1346] ; ainsi saint Pierre Chrysologue et le concile de Chalcédoine confirment-ils saint Léon (p. 176 [p. 162]).

Newman ajoute ensuite que « les actes du quatrième siècle parlent aussi solidement que ses mots » (p. 176). Suit une longue citation d'un ouvrage d'un certain Barrow sur la suprématie du pape. Cet auteur est plutôt opposé à la papauté et attribue son développement à des motifs d'ambition. Newman utilise cependant les *faits* qu'il rapporte, et qui sont d'autant plus frappants qu'ils ne proviennent pas d'un défenseur mais d'un détracteur, et reçoivent par là la garantie de ne pas être volontairement présentés en faveur de la papauté. Newman fait de longues citations de Barrow, dont les suivantes :

> Le pouvoir du pape fut beaucoup amplifié par l'importunité de personnes condamnées ou exclues de leurs places, soit avec justice, soit à tort, et par faction ; car, ne trouvant pas d'endroit de refuge et de réparation plus prometteur, ils faisaient souvent appel à lui, car que ne feront pas les gens, vers qui n'iront-ils pas quand ils sont dans l'embarras ? (…)
> Nos adversaires opposent certains exemples de papes s'immisçant dans la constitution des évêques ; comme le pape Léon 1er dit qu'Anatole a « par la faveur de son assentiment obtenu l'évêché de Constantinople ». On prétend que le même pape a confirmé Maxime d'Antioche (…)
> Les papes en effet, au quatrième siècle, commencèrent à pratiquer un fin stratagème, très utile pour l'accroissement de leur pouvoir ; qui consistait à conférer à certains évêques, selon l'occasion, ou de façon continue, le titre de leur vicaire ou lieutenant ; prétendant par là leur conférer de l'autorité : par quoi ils furent rendus capables d'accomplir diverses choses, qu'autrement, par leur propre pouvoir épiscopal ou métropolitain ils ne pourraient pas

---

« le canon ecclésiastique commande que les Églises ne fassent pas de canons à côté de la volonté de l'évêque de Rome » (*id.*). Et Sozomène : « C'était une loi sacerdotale que de déclarer invalide tout ce qui était opéré à côté de la volonté de l'évêque des Romains » (*id.*). Et les eusébiens sont obligés de déclarer Rome « l'école des Apôtres et la métropole de l'orthodoxie depuis le début » (*id.*).

[1343] Saint Damase appelle les évêques orientaux ses fils, et, en parlant du « siège apostolique », il se déclare « placé en cette sainte Église, en laquelle le saint Apôtre a siégé et enseigné », et estime qu'il lui « revient de diriger le gouvernail auquel il a succédé » (*Dev.*, p. 173-174 [p. 159]). Saint Jérôme appelle saint Damase « le successeur du pêcheur et le disciple de la croix » (*Dev.*, p. 174) ; saint Basile le supplie d'envoyer des personnes pour arbitrer entre les Églises d'Asie mineure, ou du moins pour faire un rapport sur le parti avec lequel le pape devrait être en communion, en ajoutant qu'il ne demande « rien de nouveau », mais « ce qui était de coutume auprès des hommes bienheureux et religieux auparavant » (*id.*) ; l'Ambrosiaster parle de « l'Église qui est la maison de Dieu, dont le gouverneur à cette époque est Damase » (*id.*).

[1344] Saint Sirice (vers 385) dit qu'il porte les poids de tous, « plutôt le bienheureux Apôtre Pierre les porte en nous, lui qui, comme nous en avons confiance, nous protège et nous défend en toutes choses, nous les héritiers de son gouvernement » (*Dev.*, p. 174 [p. 160]) ; saint Optat rappelle au donatiste Parménien un enseignement semblable à celui d'Augustin, au sujet du siège de Rome d'abord occupé par Pierre, « afin qu'il puisse être du coup schismatique et pécheur, celui qui, contre ce siège singulier, en placerait un second », siège de Rome aujourd'hui occupé par Sirice, qui est « associé avec nous, avec lequel le monde entier est en accord avec nous, dans l'unique lien de la communion, par l'échange de lettres de paix » (*Dev.*, p. 175).

[1345] Saint Innocent explique au concile de Milève (417) que sur lui « demeure le souci de toutes les Églises » ; il en appelle à témoin la règle ancienne, préservée toujours et partout, ce qui est, signale Newman, un appel au futur canon de saint Vincent ; et Augustin, faisant allusion entre autres à cette lettre, dit que saint Innocent « nous a répondu en tous ces sujets comme il était religieux et convenable pour l'évêque du siège apostolique » (*Dev.*, p. 175 [p. 161]).

[1346] Saint Célestin déclare aux évêques d'Illyrie (425) que, « dans le saint Apôtre Pierre, le Christ a transmis la nécessité de faire de toutes les personnes notre souci, lorsqu'il lui a donné les clefs pour ouvrir et fermer » (*Dev.*, p. 175). Saint Prospère appelle Rome « le siège de Pierre », qui est « la tête de l'honneur pastoral », tandis que Vincent appelle le pape « la tête du monde entier » (*Dev.*, p. 175-176 [p. 161]).

> accomplir. Par cet artifice ils engageaient ces évêques à une telle dépendance envers eux, que par là ils promouvaient l'autorité papale dans les provinces, au détriment des anciens droits et libertés des évêques et des synodes, faisant ce qui leur plaisait sous le prétexte de ce vaste pouvoir qui leur était communiqué ; et par peur d'être déplacés, ou par affection envers leur bienfaiteur, faisant ce qui pourrait servir à avancer la papauté (p. 176-178 [p. 162-164]).

Newman cite ces passages sans commentaire, mais on devine l'interprétation différente qu'il leur donne : au quatrième siècle, le siège de Rome était regardé comme un recours naturel dans la difficulté ; les papes s'immisçaient de fait dans la constitution des évêques, même en Orient ; et ils pouvaient, de fait, conférer à certains évêques une autorité supérieure à leur simple pouvoir épiscopal ou métropolitain. Après cela, il conclut :

> Un témoignage plus ample pour la suprématie papale que ce qui est contenu dans ces passages n'est pas nécessaire : la simple question est celle de savoir si la claire lumière des quatrième et cinquième siècles peut être honnêtement prise pour illuminer les faibles notices des précédents (p. 178-179 [p. 164-165]).

En d'autres termes, Newman trouve dans l'histoire des quatrième et cinquième siècles des signes clairs que l'autorité de l'évêque de Rome au sein de l'Église catholique était un *fait*, et que ce fait était considéré alors comme un *droit* par des personnes représentatives de la pensée de l'Église de l'époque, enfin, que ce droit était fondé sur une interprétation des textes pétriniens de l'Écriture.

2.4. Témoignages anté-nicéens

Il reste une question : les trois premiers siècles ne constituent-ils pas une contradiction flagrante de ce que l'histoire des deux suivants présente comme un développement ? Newman, qui connaît bien les documents de l'Église anté-nicéenne, et qui a examiné les « faibles notices » sur l'évêque de Rome qui y sont contenues, conclut : « supposant qu'il y a d'autre part de bonnes raisons pour dire que la suprématie papale fait partie du christianisme, il n'y a rien dans l'histoire primitive de l'Église pour la contredire » (p. 170 [p. 154]). On pourrait estimer suffisant ce verdict de non-contradiction, étant donné les « bonnes raisons » produites par Newman. Cependant, il a été plus loin. Il veut proposer

> une théorie pour rendre compte des faits tels qu'ils se trouvent dans l'histoire, pour rendre compte du fait qu'autant de choses nous sont dites de l'autorité papale dans les premiers temps, et pas plus ; une théorie pour réconcilier ce qui est consigné et ce qui ne l'est pas ; et, ce qui est le point principal, une théorie pour relier les paroles et les actes de l'Église anté-nicéenne avec la probabilité antécédente d'un principe monarchique dans le schéma divin, et son illustration effective au quatrième siècle, qui constitue leur interprétation présomptive (p. 170 [p. 154]).

Il est évident que cette théorie ne peut pas être celle du *Quod semper, &c.* Newman peut produire tout au plus dix-sept témoignages anténicéens en faveur de la papauté. Mais, dans l'hypothèse, ci-dessus reconnue comme fort probable, où l'autorité papale est un vrai développement, n'est-il pas possible de voir dans ces témoignages des signes suffisants pour la confirmer, de manière analogue aux doctrines et pratiques dont on a parlé plus haut ? Dans l'introduction, Newman signalait en effet que la preuve en faveur de l'autorité romaine à

partir des trois premiers siècles était plus solide que celle de la même époque en faveur de la présence réelle[1347]. Et, après avoir énoncé sa théorie, il pourra même conclure :

> Dans l'ensemble, supposant que le pouvoir a été divinement accordé, bien que dans un premier temps nécessairement à l'état de sommeil (*necessarily dormant*), on ne pourrait pas repérer une histoire plus probable, plus adaptée à cette hypothèse, que le cours réel de la controverse qui se produisit d'âge en âge concernant la suprématie papale (p. 169 [p. 153-154]).

Newman propose donc ce que l'on pourrait appeler un modèle historique capable de rendre compte de l'ensemble des faits à la lumière de la Révélation. Ainsi, peut-on demander, pourquoi donc ce « pouvoir » sommeillait-il d'abord ? La réponse complexe de Newman est donnée sous une forme à la fois fulgurante et très dense. Plusieurs raisonnements y sont mêlés. Pour les distinguer, nous pouvons partir de la cause qui pourrait sembler à l'historien la plus évidente, à savoir l'opposition et la persécution d'un Empire païen. Il s'agit en effet d'une cause reconnue comme freinant plusieurs des données qui deviendront majeures dans l'Église après Nicée, et Newman y inclut la papauté :

> Si le pouvoir impérial empêchait le développement des conciles, il avait aussi pour effet de retenir le pouvoir de la papauté. Le credo, le canon, de la même manière, n'étaient pas encore définis. Le credo, le canon, la papauté, les conciles œcuméniques commencèrent tous à prendre forme, dès que l'empire relâcha son oppression tyrannique de l'Église (p. 167 [p. 151]).

Cette cause, purement extérieure, suffit-elle cependant à rendre compte de tous les faits historiques ? Parmi les objections de Barrow contre la papauté, se trouve en effet la suivante :

> Il est des plus prodigieux que, dans les disputes entreprises par les Pères contre les hérétiques, les gnostiques, les valentiniens, &c., ils n'aient pas, même en premier lieu, allégué et urgé la sentence du pasteur et juge universel, comme un argument très évidemment conclusif, comme la méthode la plus efficace et succincte pour les convaincre et les réduire au silence (p. 169 [p. 153]).

L'objection consiste plus généralement à trouver dans le silence de l'histoire concernant la papauté la preuve qu'elle n'est pas primitive, et, *dès lors* qu'elle n'est pas apostolique, ou révélée. Newman admet les faits allégués par Barrow contre la papauté. Il ne dresse pas la liste des témoins anté-nicéens dans l'intention de le réfuter quant aux *faits*. Il met cependant en cause l'*interprétation* que Barrow donne de ce silence. Ses découvertes sur le développement le conduisent à une autre interprétation. Ce n'est pas parce que la papauté ne se manifeste pas dans les tout premiers siècles comme elle se manifestera plus tard, qu'elle ne sera pas alors un authentique développement, c'est-à-dire que la papauté appartient de droit à la révélation primitive.

[1347] Après avoir produit les dix-sept témoins de l'autorité de l'évêque de Rome, Newman écrit, en effet : « *Whatever objections may be made to this or that particular fact, and I do not think any valid ones can be raised, still, on the whole, I consider that a cumulative argument rises from them in favour of the active and the doctrinal authority of Rome, much stronger than any argument which can be drawn from the same era for the doctrine of the Real Presence* » (*Dev.*, p. 23).

Sa discussion va se concentrer sur les lettres de saint Ignace. Bien que ce dernier « s'adresse à l'Église romaine et à elle seule parmi les Églises à qui il écrit, comme étant 'l'Église qui a le premier siège à l'endroit du pays des Romains' » (p. 22 [p. 157]), Newman reconnaît qu'il « est silencieux dans ses épîtres au sujet de l'autorité du pape » (p. 165 [p. 149]). Son explication complexe de ce silence comporte plusieurs aspects entremêlés. De façon générale, il estime que l'évêque d'Antioche « a dirigé sa doctrine selon le besoin » (p. 165), à savoir que les difficultés dont il traitait étaient du ressort de l'Église locale. Il a appliqué « le remède adéquat », à savoir « un arbitre local » (p. 165). Et Newman écrit, dans ce sens : « Parler de pape pour saint Ignace, quand c'était une affaire d'évêques, aurait été comme d'envoyer une armée pour arrêter un cambrioleur » (p. 166-167 [p. 150]).

Cette comparaison, cependant, laissée à elle-même, pourrait donner l'impression que, pour Newman, saint Ignace et l'Église de son temps étaient conscients des privilèges propres de l'évêque de Rome : de même que nous *savons* qu'il existe une armée pour des cas plus graves qu'un vol par effraction, l'Église au temps d'Ignace *savait* que l'évêque de Rome pourrait intervenir pour une cause plus grave. Or, Newman ne dit nulle part qu'Ignace *connaissait* la grandeur (future) de l'autorité de Rome. Il peut sans difficulté admettre plutôt le contraire : « Les *regalia Petri* pouvaient dormir, (…) non pas comme un privilège périmé, car il n'avait jamais été en opération, mais comme un mystérieux privilège, qui n'était pas compris ; comme une prophétie inaccomplie »[1348]. Fort de l'idée que les développements légitimes font partie de la révélation, Newman peut admettre l'hypothèse que l'autorité romaine, tout en faisant partie de la Révélation, n'était pas clairement connue, et qu'il s'agissait d'un pouvoir « à l'état de sommeil ». Il n'est pas nécessaire de supposer qu'une doctrine explicite à ce sujet était transmise d'âge en âge depuis les Apôtres jusqu'au jour où elle devrait s'appliquer. Certaines formules le montrent. Ainsi :

> Les chrétiens savaient qu'ils devaient vivre dans l'unité, et ils étaient dans l'unité ; en quoi consistait cette unité, jusqu'où pouvaient-ils la plier, et qu'était à la longue le point auquel il se rompait, était une enquête inopportune et malvenue (p. 166 [p. 150]).

Et dans le même sens : « savoir si la communion avec le pape était nécessaire pour la catholicité ne serait pas débattu et ne le pouvait pas jusqu'à ce qu'une suspension de cette communion se fût réellement produite » (p. 167). Et encore : « La prérogative de saint Pierre resterait une simple lettre, jusqu'à ce que la complication des affaires ecclésiastiques devînt cause de sa reconnaissance » (p. 166). N'y avait-il donc pas eu des disputes au temps de saint Ignace ? Si, bien sûr, mais c'étaient des disputes locales, qui ne nécessitaient pas encore le développement d'une autorité œcuménique :

[1348] « *The* regalia Petri *might sleep,* (…)*; not as an obsolete, for it had never been operative, but as a mysterious privilege, which was not understood; as an unfulfilled prophecy* » (*Dev.*, p. 166).

> Lorsque donc l'Église dut compter sur ses propres ressources, des troubles locaux donnèrent d'abord naissance aux évêques, et ensuite des troubles œcuméniques donnèrent naissance aux papes[1349].

C'est ainsi que le remède approprié au temps d'Ignace était l'évêque local, ce qui n'implique pas qu'il savait qu'il existait dans l'Église un remède, latent, pour le jour où surviendraient des troubles œcuméniques.

Soucieux de vérifier la plausibilité de son hypothèse, Newman lui découvre des parallèles humains. Il en va dans la société de l'Église comme dans les sociétés humaines (un État, une famille, une corporation) :

> C'est une occurrence commune pour une querelle et un procès de produire l'état de la loi, et *les résultats les plus inattendus* en découlent souvent (…). Des parents vivent souvent ensemble dans une *heureuse ignorance* de leurs droits et propriétés respectifs, jusqu'à la mort d'un père ou d'un mari ; et ils se trouvent dès lors contre leur volonté dans des intérêts séparés, et sur des trajectoires différentes, et ils n'osent pas bouger sans conseillers légaux (p. 166 ; nous soulignons).

La comparaison semble claire. L'Église des premiers temps connaissait la charité fraternelle, et de même que pour la famille ainsi décrite, il a fallu des événements particuliers, à savoir des ruptures importantes de communion, d'abord locales, puis œcuméniques, pour en venir à prendre conscience, peu à peu, des garants spécifiques de l'unité[1350]. Il ajoute en effet :

> Le *Sacramentum Unitatis* était reconnu de toutes parts ; le mode de l'accomplir et le moyen de le garantir varierait avec l'occasion ; et la détermination de son essence, de son siège, et de ses lois seraient une conséquence graduelle d'une nécessité graduelle (p. 165-166 [p. 149]).

Enfin, à l'imputation d'ambition prêtée aux papes pour expliquer la croissance de leur autorité dans l'Église, Newman répond désormais que cette hypothèse n'est pas nécessaire pour expliquer les conflits qui ont accompagné l'émergence de la papauté, de même d'ailleurs que celle, à l'origine, du pouvoir apostolique. Il s'agit de conflits naturels, même sans faire intervenir des questions d'ambition :

> Dans les deux cas, un nouveau pouvoir devait être défini ; de même que saint Paul dut plaider, ou plutôt lutter pour son autorité apostolique, et qu'il ordonna à saint Timothée, comme évêque d'Ephèse, de ne laisser personne le mépriser, de même les papes n'ont pas

---

[1349] « *When the Church, then, was thrown upon her own resources, first local disturbances gave rise to Bishops, and next ecumenical disturbances gave rise to Popes* » (*Dev.*, p. 167). Dans l'édition de 1878, Newman introduira une modification qui précise la pensée de ce passage en évitant une méprise : au lieu de « *gave rise* », utilisé deux fois, expression qui pourrait donner l'impression qu'il n'existait ni pouvoir épiscopal ni pouvoir papal avant que ne surviennent des troubles, Newman écrit « *gave exercise* », qui indique le passage à l'acte d'un pouvoir « à l'état de sommeil ».

[1350] Dans le même sens d'une prise de conscience d'un droit existant, mais dont on n'a pas une connaissance claire, Newman prend aussi l'exemple des statuts d'une corporation ou d'un corps académique : « *the case is conceivable of a corporation or an Academical body, going on for centuries in the performance of the routine-business which came in its way, and preserving a good understanding between its members, with* statutes almost a dead letter *and* no precedents to explain them*, and the rights of its various classes and functions* undefined*,—then of its being suddenly thrown back by the force of circumstances upon the question of its formal character as a body politic, and in consequence developing in the relation of governors and governed* » (*Dev.*, p. 166 ; nous soulignons).

> non plus été nécessairement ambitieux parce qu'ils n'ont pas établi leur autorité sans un combat. Il était naturel que Polycrate s'oppose à saint Victor ; et naturel aussi que saint Cyprien exalte le siège de saint Pierre, tout en lui résistant en même temps quand il estimait qu'il dépassait son domaine. Et plus tard, il fut naturel que des empereurs s'élèvent contre lui avec indignation ; et naturel, d'autre part, qu'il prenne davantage de hauteur face à un pouvoir plus jeune que, auparavant, face à un pouvoir plus ancien et vénéré depuis longtemps (p. 168 [p. 152]).

C'est ainsi que Newman peut concéder à Barrow que la papauté a changé grandement d'attitude envers le pouvoir civil selon les époques et les circonstances, sans être obligé pour autant de supposer des motifs intéressés (cf. p. 168-169). Quant aux dix-sept témoins anténicéens de l'autorité papale, dans un tel contexte, ils apparaissent revêtus d'une gratuité surabondante, indiquant que, malgré tout, une perception diffuse de ce pouvoir existait bien dans la chrétienté des premiers siècles. Newman les a résumés et rassemblés en un seul paragraphe (cf. p. 22-23 [p. 157-158]). Certains de ces témoins sont des papes[1351] ; d'autres sont des autorités diverses de l'Église ancienne[1352] ; d'autres enfin attestent diversement la conscience primitive d'un rôle de recours de l'Église de Rome[1353].

Malgré l'apparente faiblesse de ces témoignages pris un par un, ils se trouvent revêtus d'une force de conviction, non seulement parce qu'ils sont éclairés par toutes les considérations précédentes, mais aussi parce qu'ils constituent, pris ensemble, un corps de preuve :

> Ils peuvent être faibles pris un par un, mais ils sont du moins variés, et sont extraits d'époques et de pays divers, et par là ils servent à s'illustrer les uns les autres, et ils forment un corps de preuve (p. 22 [p. 157]).

Le mouvement de pensée qui a conduit Newman à la conclusion ecclésiologique sous-jacente à sa conversion semble pouvoir être esquissé de la façon suivante. D'un côté, une enquête doctrinale l'a conduit à rejeter le canon de Vincent comme critère ultime de discernement du contenu de la Révélation. Cette enquête, menée d'abord sur les doctrines tenues en commun par l'anglo-catholicisme et le romanisme, l'a conduit, d'une part, à admettre l'idée d'une autorité ecclésiale de discernement doctrinal, d'autre part, à l'idée que les doctrines

---

[1351] (1) Saint Clément écrit une lettre aux Corinthiens dépourvus d'évêque ; (2) Soter envoie paternellement des aumônes à toutes les Églises de l'empire ; (3) saint Victor menace d'excommunier les Églises d'Asie ; (4) saint Etienne refuse la délégation de saint Cyprien, et (5) il se sépare de plusieurs Églises d'Asie.

[1352] (6) L'Église de Rome a « le premier rang » (saint Ignace d'Antioche) ; (7) elle est « l'Église la plus grande, la plus ancienne, la plus remarquable, et fondée et établie par Pierre et Paul », celle en laquelle « toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout doivent se rencontrer » (saint Irénée) ; (8) celle en laquelle « les Apôtres ont répandu, avec leur sang, toute leur doctrine » (Tertullien) ; et (9) celle qui est « le siège de Pierre et l'Église principale, d'où l'unité du sacerdoce a tiré son origine,… dont la foi a été louée par les Apôtres, en laquelle le manque de foi ne peut avoir accès » (saint Cyprien).

[1353] (10) Recours de saint Polycarpe concernant la date de Pâques ; (11) de l'hérétique Marcion ; (12) des montanistes de Phrygie ; (13) de Praxéas, d'Afrique ; (14) d'une délégation de prêtres d'Alexandrie se plaignant de leur évêque Denys, qui doit s'expliquer ensuite auprès de son homonyme de Rome ; (15) de Fortunat et Félix, déposés par saint Cyprien ; (16) de Basilide, déposé en Espagne. Enfin, (17) « l'empereur Aurélien laisse 'aux évêques d'Italie et de Rome' le soin de décider si Paul de Samosate sera ou non dépossédé de la maison épiscopale à Antioche ».

sanctionnées par cette autorité parviennent peu à peu à maturité dans la conscience ecclésiale. Et dès lors, rien n'empêche *a priori* d'examiner les antécédents aux doctrines tenues par la seule Église de Rome, pour voir si, dans leur cas aussi, il se trouve assez de précédents dans l'Antiquité pour les recommander. De plus, l'histoire du monophysisme atteste la conscience antique d'une autorité doctrinale liée à l'évêque de Rome.

D'autre part, une enquête typologique vient croiser l'enquête doctrinale. Les conférences sur la fonction prophétique de l'Église avaient identifié deux conceptions de la catholicité de l'Église. L'enquête sur les quatrième, cinquième et sixième siècles laisse percevoir que l'accomplissement des prophéties sur le Royaume messianique se réalise sous l'aspect d'une communion, répandue sur toute la terre, dont les liens sont rendus effectifs par des rapports visibles, dont les docteurs du quatrième siècle disent qu'elle est exclusive, et dont l'histoire aux cinquième et sixième manifeste qu'elle peut coexister avec de vastes schismes. Enfin, la communion avec l'évêque de Rome, en tant qu'héritier des *regalia Petri*, y apparaît comme la condition de l'unité catholique, de plus en plus présente à la conscience de l'Église à mesure qu'elle se trouve mise en demeure de résoudre des menaces contre son unité universelle.

Quant à la question du processus interne ayant amené Newman à la certitude, qui lui a permis de « reconnaître en lui-même » une claire « conviction de la vérité de la conclusion à laquelle conduit la discussion », il semble bien que le mode de preuve qui l'a convaincu est celui-là même dont il fera plus tard la théorie philosophique dans la *Grammaire de l'Assentiment*, à savoir, pour faire bref, celui d'une accumulation de probabilités convergentes qui, en s'additionnant, multiplient la force de la preuve. Ceci nous dispense, dans ce travail, d'un examen détaillé de toutes les parties de l'essai. Elles constituent, l'une après l'autre, aux yeux de Newman, une nouvelle probabilité à l'appui, d'une part, de la théorie des développements, d'autre part, de l'idée que la communion romaine est l'Église catholique[1354].

[1354] En particulier, il est un aspect du raisonnement général de Newman que nous n'avons pas traité dans ce chapitre, ce que l'on pourrait appeler la preuve par l'*ethos* catholique, laquelle, croyons-nous, a joué un rôle important, voire crucial, dans le processus de la conviction. Cette preuve étant d'ordre intuitif, il semble plus difficile cependant d'en dresser une forme proprement théologique. Elle a été rendue célèbre par le passage suivant : « *Did St. Athanasius or St. Ambrose come suddenly to life, it cannot be doubted what communion they would mistake for their own. All surely will agree that these Fathers, with whatever opinions of their own, whatever protests, if we will, would find themselves more at home with such men as St. Bernard or St. Ignatius Loyola, or with the lonely priest in his lodging, or the holy sisterhood of mercy, or the unlettered crowd before the altar, than with the rulers or the members of any other religious community. And may we not add, that were those same Saints, who once sojourned, in exile or on embassage, at Treves, to come more northward still, and to travel until they reached another fair city, seated among groves, green meadows, and calm streams, the holy brothers would turn from many a high aisle and solemn cloister which they found there, and ask the way to some small chapel where mass was said in the populous alley or forlorn suburb? And, on the other hand, can any one who has but heard his name, and cursorily read his history, doubt for one instant how the people of England, in turn, "we, our princes, our priests, and our prophets," Lords and Commons, Universities, Ecclesiastical Courts, marts of commerce, great towns, country parishes, would deal with Athanasius,—Athanasius, who spent his long years in fighting against kings for a theological term?* » (*Dev.*, p. 138-139 [p. 98]).

Conclusion générale

Au terme de ce parcours, qui a manifesté autant que possible les méandres de l'évolution ecclésiologique de Newman, prenons un peu de hauteur pour considérer, par les sommets, l'ensemble du chemin parcouru et en recueillir si possible des interpellations pour aujourd'hui. De ce point de vue, plusieurs aspects de cette évolution peuvent nous interroger : 1. son unité essentielle entre 1816 et 1845 ; 2. la méthode ecclésiologique utilisée par Newman à chacune des grandes étapes ; 3. la question de la certitude en matière religieuse ; 4. la pertinence des convictions ecclésiologiques de Newman anglican.

1. Fidélité de cette évolution à l'expérience originelle

De même que, dans son essai sur le développement, Newman s'interrogeait sur la continuité entre le christianisme primitif et le christianisme moderne, si différents l'un de l'autre à bien des égards, il peut être légitime de s'interroger sur la continuité éventuelle, du début à la fin, du cheminement ecclésiologique de Newman, objet de ce travail. Or, il semble que, de part en part, une tension existentielle de type eschatologique ait accompagné le processus intellectuel de cette quête ecclésiale.

1.1. La perspective du salut éternel

On peut dire que le sens d'une grave responsabilité existentielle, de comptes à rendre lors du jugement, accompagne cette évolution ecclésiologique. On peut ici relever quelques indices de la permanence de cette question. Au lendemain de sa première conversion, nous l'avons vu, le jeune homme rendait grâce à Dieu pour le salut accordé, et il demandait de pouvoir persévérer afin d'obtenir la couronne du ciel. Son professeur, Walter Mayers, l'avait averti de vivre comme un « candidat pour l'éternité ». Au terme de son parcours, nous le voyons se demander anxieusement s'il sera sauvé au cas où il devrait soudain mourir hors de l'Eglise catholique romaine, et l'*Essai* sur le développement se termine par une brève conclusion rappelant que « le temps est court, l'éternité est longue », et dont les derniers mots sont ceux du vieillard Syméon :

> *Nunc dimittis servum tuum, Domine,*
> *Secundum verbum tuum in pace :*
> *Quia viderunt oculi mei salutare tuum*[1355].

Cette question du salut personnel ne le quitte pas dans l'intervalle entre ces deux « conversions ». Elle se double même bien vite d'un souci pour le salut des autres. Peu après l'obtention de son baccalauréat, le 13 mai 1821, il écrivait : « Ma tête est pleine de Dieu

[1355] *Dev.*, p. 453.

durant le jour, et en particulier du salut des autres »[1356]. Le 14 juin 1824, lendemain de son ordination diaconale, il confiait à son journal : « 'Pour toujours', mots à ne jamais révoquer. J'ai sur moi la responsabilité des âmes jusqu'au jour de ma mort »[1357]. Cette parole symbolise désormais le rapport établi entre son salut personnel et celui des autres, ainsi que le ressort de sa vie et de sa pensée. Dès l'époque de *Saint Clement's*, la perspective du salut éternel ne sera jamais absente de sa prédication. Telle est d'ailleurs, à ses yeux, la grande finalité de toute l'économie chrétienne : conduire les âmes au ciel. Lorsque, le 21 février 1826, il mentionne sa décision de quitter la paroisse de *Saint Clement's* pour entreprendre le tutorat d'étudiants dans son collège d'Oriel, la prière qu'il rédige indique un même souci des âmes :

> Que je m'engage dans ces devoirs avec la force du Christ, me souvenant que je suis un ministre de Dieu, et que j'ai reçu mission de prêcher l'évangile, me souvenant de la valeur des âmes, et que j'aurai à répondre des occasions qui m'ont été données de faire du bien à ceux qui se trouvent sous ma responsabilité (*care*)[1358].

La conclusion du sermon qu'il prêche le 15 avril 1827, le matin de Pâques, à la chapelle d'Oriel, devant les étudiants et les autres professeurs, rappelle explicitement sa visée pastorale, au cœur même de sa fonction d'éducateur dans les sciences profanes. Or, il s'agit de l'époque où Newman estimera, en s'accusant, qu'il préférait poursuivre l'excellence intellectuelle à la perfection morale :

> Mes frères, il arrive rarement que ceux qui vous gouvernent en ce lieu aient des occasions de vous parler aussi ouvertement et publiquement comme des ministres de l'Église du Christ. Des institutions telles que les nôtres donnent (inévitablement) l'apparence de simples sièges de savoir et de science, au point que ceux qui ne nous connaissent pas bien, peuvent penser que notre fonction spirituelle est perdue dans nos occupations littéraires, et oublier que la mission, confiée autrefois aux Apôtres, d'être guides et enseignants dans les matières religieuses, demeure en nous (…). Considérez que nous pensons beaucoup et profondément à vos intérêts éternels – que nous veillons sur vos âmes comme ceux qui doivent en rendre compte – et que nous voulons vous faire du bien dans les occasions discrètes des échanges personnels[1359].

On peut dire que le souci du salut des âmes est le ressort existentiel qui rend urgente la résolution de la question ecclésiologique, mais aussi en même temps son frein principal, dans la mesure où il ne faut pas mettre en péril son âme ou celle des autres par un acte inconsidéré de jugement privé.

Une chose est de voir que la question du salut éternel donne son ressort à l'enquête, autre chose de montrer comment l'évolution ecclésiologique est greffée sur cette question. Or, il semble possible de regarder l'évolution de certains grands thèmes ecclésiologiques comme

---

[1356] *AW*, pp. 165-166. De même, le 15 septembre 1822, il est joyeux de pouvoir écrire concernant le mois écoulé : « dans mes promenades solitaires, j'ai presque toujours eu l'esprit disposé à présenter des prières secrètes, et j'ai en général fait usage de cet intermède par rapport à l'étude, ou d'une bonne partie de cet intermède, à intercéder pour tous mes amis, et pour toute l'humanité » (*AW*, p. 187).

[1357] *A.W.*, p. 201.

[1358] *A.W.*, p. 209.

[1359] *A.S.*, pp. 340-341.

étant le développement des ingrédients spécifiques de la première conversion de Newman. Lors de cette conversion, il a admis l'existence de vérités qu'il faut croire pour être sauvé, il a admis que le chemin du salut consistait à croître dans une sainteté de vie, il a admis la nécessité de la grâce du Christ médiateur et il a reconnu l'importance des lettres de créance pour accepter le fait d'une révélation divine. L'évolution de certains thèmes ecclésiologiques décisifs semblent trouver dans ces convictions de départ leur origine, et dès lors, constituer autant d'indices de l'unité de cette évolution.

1.2. La règle de la foi

Dès le départ, Newman fut converti à une religion de nature dogmatique, c'est-à-dire comportant des vérités présentées comme divinement révélées. Nous avons déjà signalé qu'il n'a jamais abandonné cette conviction. Le grand tournant ecclésiologique de ce point de vue a consisté dans la reconnaissance, à la lecture du sermon de Hawkins sur la tradition, que la Bible n'a pas été écrite pour enseigner en première instance la doctrine, mais pour la confirmer, et qu'elle présuppose dès lors l'existence d'une tradition ecclésiale enseignante. Cette conviction, obtenue dès 1825, prêchée en décembre de cette même année comme étant la seconde utilité de l'institution par le Christ d'une Eglise visible, l'a orienté de manière assez conséquente vers la recherche des lieux d'expression de cet enseignement traditionnel, sans préjudice pour le caractère normatif des Ecritures. En particulier, elle a ouvert la voie à la reconnaissance de l'autorité du consensus des Pères anténicéens, ainsi que des Pères ultérieurs dans la mesure où ils règlent leur pratique et leur doctrine sur une tradition catholique antérieure. De même, à mesure qu'il découvrait que la position des théologiens anglo-catholiques avait été de régler leur doctrine sur celle du consensus de l'Eglise primitive (témoins Wall et Bull), dans cette mesure, semble-t-il, il a pu également leur faire confiance et admettre comme étant la plus fiable leur théorie ecclésiologique de la *Via Media*.

Une interprétation des promesses scripturaires de pureté doctrinale adressées à l'Eglise s'est bientôt greffée sur la thèse de Hawkins, et elle est perceptible dès l'ouvrage sur *Les Ariens* (1832), à savoir que les diverses branches de l'Eglise catholique sont indéfectibles dans la foi, une providence spéciale leur étant garantie, et y opérant de diverses manières, de sorte que l'hérésie ne puisse y prendre racine. Ces promesses scripturaires devinrent alors la problématique centrale de ses recherches sur la fonction prophétique de l'Eglise. Le souci de comprendre comment ces promesses se réalisent effectivement dans l'histoire concrète de l'Eglise et la polémique avec Rome sur ce point ont engendré les théories successives que l'on a cru pouvoir repérer. Lorsqu'il élabora systématiquement la position anglicane, en 1837, dans les *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, Newman recommanda comme règle de la foi l'adhésion à tout l'enseignement de l'Eglise présente, restant sauf le recours à l'Antiquité catholique dans les matières importantes et le droit de réserve personnelle tacite dans les matières secondaires, les matières importantes étant définies comme celles relevant

de la doctrine du symbole baptismal, aussi difficile que soit la définition des limites réelles de cette doctrine. Outre cette difficulté, le déploiement de la théorie de Palmer, reconnaissant le pouvoir de l'Eglise de sanctionner des développements nouveaux de doctrine et refusant la distinction entre doctrines importantes et secondaires, semble avoir préparé le choc du jugement doctrinal de saint Léon à Chalcédoine, et la règle utilisée par Augustin contre les donatistes, reconnaissant un pouvoir de jugement à l'Eglise universelle. Newman, dès lors, dans le *Tract XC* (janvier 1841), utilise la règle augustinienne (ou gallicane) pour interpréter les XXXIX Articles de religion, de manière à indiquer qu'il est possible de les signer tout en admettant que les sanctions doctrinales officielles de cette Eglise universelle (dont les décisions du concile de Trente font peut-être partie) soient des doctrines appartenant à la Révélation, ce qui revient en fait pour Newman à établir que l'Eglise d'Angleterre n'est pas une branche hérétique de l'Eglise.

C'est ainsi que la règle doctrinale augustinienne, outre qu'elle interprète les promesses doctrinales de l'Ecriture, devient un test ecclésiologique pour Newman. La condamnation systématique du *Tract XC* au nom du protestantisme par les autorités de l'université et, surtout, de l'Eglise d'Angleterre constitua pour Newman un indice sérieux que les promesses de pureté doctrinale ne s'appliqueraient pas à cette Eglise. Par contre, l'*Essai* sur le développement manifeste que Newman a cherché à vérifier dans quelle mesure les jugements sanctionnés par la communion romaine se recommandent par un phénomène de développement foncièrement semblable à celui qui a abouti aux doctrines sanctionnées par l'Eglise des premiers siècles, et cette communion porte en elle une explication plausible de ce phénomène, à la lumière des promesses scripturaires, à savoir la présence de la *Cathedra Petri*, attestée d'ailleurs comme garante d'orthodoxie chez certaines autorités des quatrième et cinquième siècles.

Ainsi, sans jamais remettre en question l'autorité souveraine de l'Ecriture comme preuve de la doctrine, la reconnaissance de l'insuffisance du *Scriptura sola* comme règle de détermination des *vérités qu'il faut croire pour être sauvé* a conduit Newman à l'admission d'une fonction prophétique de l'Eglise comme accomplissement des promesses doctrinales de l'Ecriture, et celle-ci, interprétée à la lumière de l'Antiquité et du débat contemporain entre Eglises, l'a conduit à l'hypothèse de l'infaillibilité romaine.

1.3. La règle de la conduite

Un aspect de l'Eglise sur lequel nous n'avons peut-être pas assez attiré l'attention, mais qui se manifeste au moment où l'on recherche la continuité reliant l'ecclésiologie de Newman à l'expérience première de conversion, est un corollaire de l'idée précédente, à savoir que, pour persévérer dans la voie du salut, Newman a dès le départ perçu aussi la nécessité d'une croissance en sainteté. Parmi les lectures qui l'ont comme subjugué durant les mois de sa conversion, certaines lui ont placé devant les yeux un idéal de sainteté qui ne s'est jamais

effacé de son cœur. On pense ici, bien sûr, à son admiration pour l'*evangelical* Thomas Scott, et pour sa « non-mondanité » (*unwordliness*). Newman reconnut qu'il « poursuivait la vérité où qu'elle le mène », et il reprit à son compte sa maxime de vie : « la sainteté plutôt que la paix ». D'autre part, son attraction première pour l'Eglise primitive s'explique par les récits édifiants qu'il lit alors dans l'ouvrage de Milner sur l'histoire de l'Eglise : il « tomba amoureux » des extraits d'Ambroise et d'Augustin qu'il y trouva. Soit dit en passant, il s'agit d'un aspect qui relie Newman, au contraire du précédent, à un idéal antérieur à sa conversion, à savoir que, d'après l'*Apologia*, il désirait déjà être vertueux.

En tout cas, c'est dans la tension vers la sainteté, et dans la prédication de sa nécessité absolue en vue de la béatitude future, que Newman se montrera de façon conséquente le digne héritier de ses maîtres *evangelical*. En voici quelques indices. Tout d'abord, c'est le caractère strict de sa piété personnelle qui frappe. Ainsi, à son retour à Oxford après les vacances de Noël 1820, il lut le *Practical Christianity* de Wilberforce, qui semble l'avoir marqué et résolu à reprendre avec sérieux les exigences de sa vie chrétienne[1360]. A partir du mois d'août de cette année, le jeune homme met par écrit le résultat de ses examens de conscience, en se basant sur les questions d'un ouvrage prisé par les *evangelicals*, un de ceux d'ailleurs que Mayers lui avait conseillés dans sa première lettre, le *Rise and progress* de Philip Doddridge. Le journal révèle, comme ses premiers textes, une âme résolue à combattre sans merci ses propres penchants mauvais, avec beaucoup de lucidité et sans complaisance. Le soir de son ordination diaconale, il priait ainsi : « Seigneur, je ne demande pas la consolation en comparaison de la sanctification ».

Ce qu'il reconnaît comme une condition du ciel pour lui-même, il le prêchera à ses paroissiens de *Saint Clement's*. Il écrivit par exemple, le 16 septembre 1824 :

> Ceux qui font de la consolation le grand sujet de leur prédication semblent se tromper sur le but de leur ministère. La *sainteté* est le grand but. Il doit y avoir un combat et une épreuve ici-bas. La consolation est un remontant (*cordial*), mais personne ne boit des remontants du matin jusqu'au soir[1361].

Le 6 août 1826, il prêche pour la première fois le sermon intitulé : « la sainteté nécessaire à la béatitude future », à la paroisse de son collègue Samuel Rickards. Il prêchera ce sermon à *Saint Mary's* en novembre de la même année, en remplacement de Hawkins qui en est toujours alors le curé. Après que lui-même eut succédé à Hawkins dans cette charge, il prêchera encore ce sermon le 3 mai 1829 et le 4 mars 1832. Ce sermon sera le premier du volume I des sermons paroissiaux, publié en mars 1834, témoin de l'importance de ce thème *evangelical* au fondement même du mouvement d'Oxford naissant.

[1360] Il écrit le 24 janvier 1821 : « *a most delightful book I found it. It seemed to settle me and fix me against going to the play* [théâtre] *again of my own accord* » (*AW*, p. 81).

[1361] *A.W.*, p. 172.

Voyons maintenant en quoi il s'agit aussi d'un thème ecclésiologique. Il y a en effet un parallèle avec la question doctrinale. Comment apprendre en effet à discerner les vertus évangéliques ? Où trouver en effet les modèles de sainteté à suivre ? Il n'est pas facile de les déduire de la Bible par soi-même. Il revient à l'Eglise d'éduquer à la sainteté, quitte à ce que, dans un second temps, les individus vérifient dans la Bible que le tempérament ainsi promu est le véritable. Ainsi, une grande partie de la prédication de Newman consista à donner en exemple les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. D'autre part, le sermon sur l'éducation (août 1827) indiquait que celle-ci devait être dans les mains des « gouverneurs » de l'Eglise, et le principe de la série sur la liturgie (début 1830) consistait à montrer comment la liturgie traditionnelle de l'Eglise contribuait efficacement à former le tempérament chrétien tel que recommandé par l'Ecriture. Et lors du mouvement d'Oxford, les esquisses patristiques auront pour but de proposer la sainteté de l'Eglise primitive à l'admiration, et par conséquent à l'imitation des fidèles de l'Eglise d'Angleterre, de même que, au début des années 1840, les vies des saints anglais. C'est ainsi que Newman propose, dans l'ordre de la sainteté nécessaire au salut, une vision du rôle éducatif de l'Eglise parallèle à son rôle dans l'ordre doctrinal, sans préjudice pour le rôle ultime de l'Ecriture quant à la vérification des canons de la pratique chrétienne.

Quant à l'argument de l'*Essai* sur le développement en faveur de la communion romaine, il se manifeste dans le fait que le type de sainteté que l'on rencontre dans l'Eglise primitive est toujours présent et offert en modèle dans cette communion, tandis que l'*ethos* promu par le mouvement tractarien ne trouve pas de sympathie officielle dans l'Eglise d'Angleterre.

1.4. Le Royaume du Christ

Le thème du royaume du Christ est celui qui semble avoir subi le plus de modifications durant les années que nous avons parcourues, et ces modifications semblent avoir eu un impact considérable sur ses changements d'opinions ecclésiologiques. Il semble difficile cependant de relier ce thème à un aspect unique des convictions de l'année 1816. Ce thème du royaume a paru en effet constituer le moyen de synthétiser l'ensemble de la doctrine chrétienne. Alors, faut-il chercher à le relier à une intuition originelle précise ?

A. Nature du Royaume médiateur

Ce thème s'est du moins révélé être au confluent de deux découvertes originaires, tirées toutes deux de l'Ecriture, à savoir les doctrines de la grâce du Christ et les prophéties concernant l'extension de l'Eglise. La première décrit une réalité invisible et la seconde une dimension visible. La première, qui concerne la grâce du Christ, évolue le plus tôt. Nous n'en avons considéré que les aspects directement pertinents pour l'évolution ecclésiologique, à savoir la question de la régénération. Dès le point de départ, Newman a interprété sa conversion en fonction des catégories calvinistes que lui avait inculquées Mayers. Positivement, sa

conversion lui a donné une expérience de la grâce du Christ qu'il n'a jamais réfutée. Désormais, et jusqu'à la fin de sa vie, la vie chrétienne se distingue essentiellement d'une vie simplement naturelle en ce que la première, au contraire de la seconde, est imprégnée de la grâce du Médiateur et Rédempteur. Tandis que cette expérience était considérée, d'une part, comme l'entrée dans l'Eglise invisible, d'autre part, comme garantissant la persévérance finale, Newman découvre, dans le thème scripturaire du Royaume du Christ, une réalité intermédiaire entre l'état de nature et la parfaite régénération, puisqu'il s'agit d'un royaume pour les pécheurs afin de les conduire au ciel. En janvier 1825, il reconnaît que le baptême admet dans ce Royaume. En décembre 1825 (sermon 121), il maintient toujours cependant l'existence d'une Eglise invisible, qui n'est pas le royaume médiateur du Christ puisqu'on y entre, non pas par le baptême d'eau, mais par le baptême de l'Esprit, mais qui n'est pas non plus le Royaume éternel (ou l'Eglise invisible au sens calviniste) puisqu'il n'y a plus pour lui de persévérance automatique à la gloire (sermon 118). Ces hésitations manifestes (et cette multiplication apparente d'Eglises invisibles), se résolvent cependant dans une direction déterminée. En novembre 1826 (sermon 157), il déclare que l'Eglise visible et l'Eglise invisible forment un tout composé comme le corps et l'âme, tandis qu'en février 1827, pour répondre à son frère, il revendique l'idée que le baptême fait entrer dans l'Eglise invisible, ce qui nous a permis dès lors d'identifier le royaume médiateur avec la dimension invisible de l'Eglise. En mai 1827 (suite au sermon 160 à la chapelle d'Oriel), nouveau rebondissement quand Hawkins lui fait percevoir qu'il doit aussi enseigner le caractère définitif du royaume du médiateur, puisque, d'après l'Ecriture, la médiation du Christ ramène réellement le pécheur à Dieu. A partir de cette période, Newman soulignera les deux aspects (l'aspect provisoire et l'aspect définitif) de l'Eglise dans sa dimension de mystère : en un sens, le don de Dieu y réside déjà dans sa plénitude, ce qui rend compte de la régénération baptismale au sens fort du terme ; en un autre sens, la finitude humaine et le péché limitent les effets de ce don, ce qui ouvre le sens d'une croissance en grâce via les « moyens de grâce », et singulièrement le sacrement de la Cène.

B. Histoire du Royaume médiateur

Parallèlement à cette évolution sur la nature du royaume médiateur, une évolution s'est produite quant à l'interprétation des prophéties de l'Ecriture sur le devenir historique de l'Eglise. Il s'agit également d'un thème central dès la conversion de 1816. En effet, si l'on s'interroge sur les causes ayant produit ce « commencement de foi divine » en lui, on ne peut manquer d'être frappé par son insistance, tout au long de sa vie, sur la nécessité d'accepter la révélation, non pas par un examen du contenu de ses doctrines, mais de ses lettres de

créance[1362]. De plus, si l'on considère la tendance au scepticisme qui l'avait alors gagné vers l'âge de quatorze ans, on est amené à penser qu'il avait particulièrement besoin de telles lettres de créance attestant l'origine divine de la révélation biblique. Or, parmi les ouvrages mentionnés par l'*Apologia* comme ayant influencé ses opinions religieuses durant la période de sa première conversion, on n'en trouve qu'un qui se propose d'offrir des lettres de créance pour la conversion de l'incroyant, à savoir les dissertations de Thomas Newton sur les prophéties[1363]. Newman reprendra l'argumentation de Newton en décembre 1824 dans des sermons d'avent, puis, juste après Noël, pour décrire l'histoire du royaume médiateur et sa croissance admirable dans les premiers siècles, avec comme corollaire le rejet apparent des annonces de perfection de l'Eglise pour un avenir de type millénariste. En 1825, Newman corrige cette vision en manifestant les avantages d'une croissance progressive de l'Eglise visible (sermon 104). Muni de la solution de Hawkins quant à la nature du Royaume médiateur (1827), il donnera une nouvelle interprétation des prophéties de perfection ecclésiale : l'Eglise, de tout temps, comporte cette perfection et la seule annonce réelle de l'Ecriture quant à la fin des temps est la proclamation de l'Evangile à tous les pays. Cette position demeure la sienne jusque 1841.

Cependant, l'évolution de Newman quant à l'extension du royaume ne reste pas statique du point de vue de l'accomplissement des prophéties dans l'histoire de l'Eglise. En février 1835, Newman renoue en effet avec une interprétation plus littérale des prophéties, peut-être parce qu'il est devenu capable de reconnaître dans le christianisme médiéval, sous l'influence de Froude, l'accomplissement de certaines prophéties concernant l'Eglise (sermons sur le Royaume des saints). Cependant, la théorie des branches, qu'il professe alors avec les théologiens de son Eglise, rend difficile la reconnaissance de l'accomplissement des

---

[1362] Rappelons simplement son insistance sur ce point dans sa correspondance avec son frère, ainsi que dans son article sur les miracles de l'Ecriture.

[1363] T. NEWTON, *Dissertations on the Prophecies, which have Remarkably been Fulfilled, and at this Time are Fulfilling in the World*, 2 vol., Londres, Baynes, 1820 [édition originale : vol. I, 1754 ; vol. II, 1758]. Dans sa dédicace de l'ouvrage, Newton fait allusion à une conversation avec un général de l'armée anglaise se moquant des prophéties d'après l'idée qu'elles furent écrites après les événements qu'elles rapportent. L'auteur poursuit : « *It was immediately replied, that though such a thing might, with less scruple and more confidence, be affirmed of some prophecies fulfilled long ago, yet it could never be proved of any, the contrary might be proved almost to a demonstration: but it could not be so much as affirmed of several prophecies, without manifest absurdity: for there were several prophecies in Scripture, which were not fulfilled till these later ages, and were fulfilling even now, and consequently could not be framed after the events, but undeniably were written and published many ages before. He was startled at this, and said he must acknowledge, that if this point could be proved to satisfaction, there would be no arguing against such plain matter of fact; it would certainly convince him, and he believed would be the readiest way to convince every reasonable man, of the truth of revelation* » (*id.*, pp. iv-v). Une table des matières détaillée indique le propos apologétique évident des dissertations de Newton. Par exemple, on trouve, parmi les titres de l'introduction : « *Prophecies one of the strongest proofs of revelation* » ; « *The consequence plain from the believing of prophecies, to the believing of revelation* » ; « *Miracles the great proofs of revelation to the first ages. Prophecies to the last* » ; etc. (cf. *id.*, p. vii). Tout le premier volume traite de l'accomplissement des prophéties aux temps bibliques. Le second volume traite de l'accomplissement des prophéties dans l'histoire de l'Eglise. La force avec laquelle le jeune Newman fut marqué par la croyance que le pape était l'antéchrist prédit par Daniel semble montrer combien les parties antérieures de ces dissertations ont dû se révéler convaincantes pour lui.

prophéties à l'époque moderne. Les interprétations patristique et moderne (romaine, gallicane, et, dans une moindre mesure, de Palmer) quant à la nécessité de la communion active (« intercommunion ») pour être dans l'unité de l'Eglise, l'amènent à reconnaître dans cette communion un caractère essentiel de l'unité catholique (sermons de novembre et décembre 1842). Ce dont il fait, dans l'*Essai*, l'examen historique pour l'Eglise des quatrième et cinquième siècles, constatant la ressemblance de type entre la communion romaine moderne et cette Eglise ancienne de ce point de vue. Ainsi, on peut dire qu'après avoir évité l'interprétation littérale des prophéties relatives à l'Eglise, Newman renoue avec elle en donnant une lecture originale des descriptions glorieuses de cette Eglise, qui deviennent dès lors des tests de la véritable Eglise.

Ainsi, il semble que l'évolution du concept de royaume dans la pensée de Newman apparaît comme la tentative d'ajuster adéquatement ce qui, d'après l'Ecriture, concerne la dimension visible et la dimension invisible de l'Eglise du Christ, telle que celle-ci se manifeste dans l'histoire. Du point de vue du discernement de l'Eglise dans l'histoire, ce sont bien sûr les éléments visibles qui importent le plus. Newman semble ne pas avoir pu les évacuer sans éliminer un ingrédient essentiel de sa première conversion, en vertu duquel il a pu surmonter alors sa tentation d'incroyance.

1.5. Le devoir d'unité et l'antiérastianisme

Dans la mesure où Newman découvrait le rapport intime qu'entretient l'Eglise visible instituée par le Christ et les Apôtres avec les fins essentielles de l'économie évangélique, lui apparut la gravité du péché de schisme et le devoir de soumission aux successeurs des Apôtres, gouverneurs légitimes de l'Eglise catholique et apostolique. Ce devoir ne semble pas originel dans son expérience spirituelle. Par contre, certaines des fins en vue desquelles l'Eglise est le moyen divinement institué sont originelles : en particulier, attester de la révélation dans un monde pécheur, comme on vient de le dire, préserver une doctrine pure et promouvoir l'édification des fidèles, comme on l'a dit plus haut. Newman a reconnu un rapport intime entre ces fins et le salut des âmes, conformément à l'héritage *evangelical*. Or, une fois admis que l'Eglise visible a été instituée par Dieu pour la réalisation de ces diverses fins, n'est-il pas naturel et conséquent pour un *evangelical* convaincu de devenir un partisan zélé de cette Eglise visible, et d'autant plus zélé qu'il demeure fidèle à ses convictions de départ ? Ainsi peut se comprendre la force et la sévérité du langage contre le schisme dès novembre 1826 (sermon 157). Cet attachement à l'Eglise va chez lui de pair avec le refus de la soumettre au magistrat civil, qui poursuit d'autres fins. Si des motifs pastoraux (après la prédication de Hampstead, en août 1827) furent apparemment pour un temps la cause d'une prédication moins insistante sur ce point, il faut dire que ce devoir d'unité envers l'Eglise apostolique n'a pas cessé de l'habiter, comme en témoigne l'histoire de son rapport problématique aux grandes associations *evangelical* (*Bible Society* et *Church Missionary*

Society), ainsi que certains passages des premiers sermons de *Saint Mary's* (sermon sur la confirmation, juillet 1828). Par ailleurs, la perception, en février 1829, à l'occasion de l'affaire Peel, du fait que le gouvernement veut instrumentaliser l'université pour imposer à l'Eglise d'Angleterre une politique de tendance libérale, conduit Newman, de manière apparemment fort conséquente avec ses convictions antérieures, à la résolution de faire front, avec d'autres, pour la défense de la liberté de l'Eglise et de l'université. Une prédication plus décidée et systématique sur l'attachement à l'Eglise d'Angleterre en est le résultat assez naturel. L'étude de l'histoire de l'arianisme a manifestement eu pour effet d'affermir et de galvaniser son anti-érastianisme, à l'exemple du farouche défenseur de la vraie foi qu'était saint Athanase. Le mouvement d'Oxford, dans sa première phase du moins, procède directement de cette ligne de pensée : il faut défendre la liberté de l'Eglise face aux empiétements d'un gouvernement libéral et rappeler à l'Eglise en vue de quelles fins sacrées elle a été fondée. Lorsque la véritable Eglise lui paraîtra être la communion romaine, le même zèle à appeler à l'unité catholique et à défendre sa foi et ses membres de manière inflexible traversera toute sa vie de catholique, comme c'est bien connu. Ce ne serait donc un paradoxe qu'en apparence qu'un *evangelical* convaincu soit devenu peut-être le plus grand défenseur de l'Eglise catholique au dix-neuvième siècle. La cause de cette Eglise est liée pour lui au salut éternel de l'âme et à la promotion des grandes vérités que sa première conversion lui a appris à chérir comme nécessaires au salut.

Ainsi, il semblerait que son évolution ecclésiologique, dans les grandes lignes, n'ait rien sacrifié des ingrédients essentiels de sa première conversion, mais se soit présentée à ses yeux comme la suite nécessaire pour la préservation et la promotion de ces ingrédients.

Jusqu'ici, nous avons constaté qu'il est possible de regarder l'évolution des grands thèmes ecclésiologiques de la période anglicane comme procédant des grands acquis, jamais remis en question, de la première conversion de Newman. On peut, semble-t-il, parler à l'égard de ces thèmes de « développements » à partir de ces acquis de départ. Dès lors, la question de la validité ou de la légitimité de ces premiers acquis pour eux-mêmes a son importance. L'inquiétude existentielle quant au salut des âmes est-elle un ressort légitime dans une enquête théologique ? De même, est-il légitime, ensuite, de considérer qu'il y a des vérités qu'il faut croire pour être sauvé, de penser que la sainteté est nécessaire pour connaître la béatitude future, de regarder les sacrements du baptême et de l'eucharistie comme généralement nécessaires au salut, enfin de penser que l'appartenance à la communion visible de l'Eglise est nécessaire (*extra Ecclesiam nulla salus*) ? Il semble que, humainement parlant, sans le problème du salut éternel, l'évolution ecclésiologique de Newman n'aurait jamais vu le jour. En fait, il semble que Newman considère la question du salut comme un premier principe à l'ensemble de son évolution.

Une question posée dès lors à nos efforts contemporains en matière d'ecclésiologie serait la suivante : manifestent-ils assez la dimension sotériologique des divers aspects de l'Eglise ?

Nos contemporains perçoivent-ils dans le langage de l'Eglise l'importance de son message, de ses rites, etc. pour ce qui touche l'inquiétude existentielle qui les habite, s'il est vrai que, aujourd'hui encore, le cœur de l'homme est inquiet tant qu'il ne trouve le repos en Dieu (saint Augustin). La désaffection envers l'institution ecclésiale ne provient-elle pas dans une certaine mesure du fait que nous ne percevons pas le rapport entre l'Eglise et le salut du monde et que, dès lors, nous ne pouvons pas le transmettre ? Si Newman insiste fort, peut-être trop, sur la distinction entre les fins de l'Eglise et de l'Etat, notre ecclésiologie ne doit-elle pas cependant apprendre de lui à mettre en valeur le caractère inouï des fins de l'Eglise, ainsi que le rapport intime qui relie les aspects les plus institutionnels de l'Eglise à ce qui concerne le plus intimement le cœur de l'homme ?

2. Une méthode scientifique ?

Dans une réflexion sur l'ensemble de ce parcours, il s'avère important de s'interroger sur la nature et la validité de la méthode utilisée par Newman. Or, il semble possible de découvrir de part en part l'application, dans sa réflexion ecclésiologique, d'une méthode foncièrement identique. On y a fait allusion en traitant de l'histoire de l'arianisme. Depuis sa conversion de jeunesse, Newman cherche la cohérence intellectuelle des divers aspects de son expérience, et dans ce but, il fait un va-et-vient entre l'Ecriture et la réalité. Par exemple, l'accomplissement des prophéties dans l'histoire de l'Eglise l'a convaincu de l'inspiration divine des Ecritures, c'est-à-dire que cet accomplissement établit un lien entre ces Ecritures et le fait chrétien pris dans son ensemble. De même, le jeune homme a mis en rapport une interprétation du message de l'Ecriture avec une expérience personnelle de grand changement intérieur.

Plus précisément, dès sa jeunesse, Newman semble avoir été attentif à vérifier la cohérence totale d'une hypothèse interprétative à la fois concernant l'Ecriture et le fait chrétien global. La première de ces hypothèses a été le calvinisme, ou l'*evangelicalism*, dont nous avons eu un échantillon dans la lettre de Walter Mayers (1817). Il a admis cette hypothèse parce qu'il y a perçu une cohérence rendant raison de son expérience. Newman fera plus tard allusion à ce phénomène, dans le troisième chapitre du *Mémoire autobiographique* (1874). Il reconnaîtra toujours qu'il y avait une vérité substantielle dans la religion héritée de Mayers : « Il avait en effet été converti par [le système *evangelical*], et dans cette mesure son expérience rendait témoignage à sa vérité ». Plus généralement, il confesse que « cet enseignement avait été une grande bénédiction pour l'Angleterre ; il avait transmis au cœur de milliers de personnes les vérités cardinales et vitales de la révélation, et à lui-même [Newman] parmi d'autres ». Il déclare cependant avoir constaté que le calvinisme « n'était pas une clef des phénomènes de la nature humaine, tels qu'ils se produisent dans le monde »[1364].

[1364] *A.W.*, p. 79.

Cette expression de « clef » désigne, nous semble-t-il, la méthode qu'il a appliquée par la suite de manière assez conséquente. Il a tout au long, dans sa réflexion ecclésiologique, cherché à vérifier des clefs d'interprétation susceptibles d'harmoniser la totalité de l'Ecriture et du phénomène chrétien. Or, cette vérification a consisté à appliquer ces clefs, à les utiliser de manière conséquente, pour interpréter non seulement l'ensemble de l'Ecriture, mais aussi l'ensemble des faits, ceux de l'expérience intérieure, ceux de l'expérience pastorale, ceux de l'histoire du christianisme et de l'Eglise et ceux de la culture humaine. Il s'agit pour le moins d'une théologie que l'on appellerait aujourd'hui « interdisciplinaire », mais le point sur lequel on voudrait attirer l'attention est celui de la vérification de clefs, ou de théories, au moyen de leur application.

Avant de voir comment Newman en a fait usage, dressons le parallèle suivant. On peut dire que sa méthode s'apparente à la méthode des sciences expérimentales positives. Le progrès de la science procède, d'ordinaire, non par l'absence de modèles interprétatifs, mais par une application conséquente des modèles antérieurs. On ne s'est mis à chercher de nouveaux modèles théoriques que lorsque les faits ont clairement révélé que les modèles antérieurs étaient insuffisants pour en rendre raison[1365]. Bien sûr, d'autre part, avant d'abandonner un modèle qui a fait ses preuves jusqu'ici, il s'agit d'établir que ce modèle est réellement devenu insuffisant, et non pas simplement en apparence.

Si l'on se demande pour quelle raison penser qu'il doit y avoir des hypothèses explicatives du phénomène chrétien pris dans son ensemble, le parallèle avec la science semble pouvoir aussi s'appliquer. On dit que la science moderne n'a pu prendre son essor que dans le monde judéo-chrétien, car la recherche systématique des lois de la nature supposait la reconnaissance d'un créateur intelligent. De même, la conviction que le christianisme est l'œuvre du créateur de la nature – et une œuvre plus merveilleuse encore – conduit à la recherche des lois de l'économie chrétienne résidant dans l'œuvre divine qu'est l'Eglise. Et puisque ces lois ne se trouvent pas à la surface de l'Ecriture, mais sont laissées en grande partie à la découverte des théologiens, il n'est que légitime de formuler de nouvelles hypothèses explicatives capables de rendre compte des difficultés soulevées par l'application des hypothèses précédentes. La faute n'est pas de formuler des hypothèses herméneutiques, surtout si, comme Newman, on en a les capacités. La faute consisterait à refuser que les contradictions manifestes quant à cette théorie ne la remettent en cause.

Ceci dit, notre analyse a consisté en grande partie à chercher pourquoi Newman ne se satisfait pas des théories qu'il adopte un certain temps : les théories calviniste et protestante de l'Eglise invisible, la théorie libérale de la supériorité de la raison sur la tradition, la théorie

[1365] Par exemple, la loi de la relativité universelle est un modèle théorique proposé par Einstein afin de pallier aux insuffisances de la théorie newtonienne. Mais ce nouveau modèle n'a pu être conçu que, précisément, parce que, auparavant, on a cherché à appliquer la théorie de Newton à l'ensemble des phénomènes.

anglo-catholique de la fonction prophétique de l'Eglise, la théorie gallicane selon laquelle le rôle de l'évêque de Rome n'est pas essentiel à l'unité de l'Eglise, enfin la théorie de la légitimité, dans certains cas, de demeurer consciemment hors de la communion visible de l'Eglise (comme le prophète Elie vis-à-vis de la communion de Moïse). Or, il semble difficile de contester le fait que Newman a toujours cherché à appliquer de manière conséquente à la réalité historique, pastorale, spirituelle, les clefs qui lui semblaient vraies ; difficile de contester le fait qu'il a accepté de se laisser remettre en question par les données de la réalité et de l'histoire quand elles contredisaient ses attentes ; difficile de contester qu'il a pourtant résisté de manière déterminée aux apparentes remises en question de sa théorie ; difficile enfin de contester le fait que ses théories successives ont prouvé par leur application qu'elles comportaient chacune beaucoup de vérité, bien que, selon la confession de Newman du moins, pas toute la vérité.

Le cas de la théorie de la *Via Media* est significatif. Newman l'avait appliquée à l'histoire de l'arianisme (1832), et cette histoire n'offrait aucune contradiction flagrante de cette théorie. Newman l'a mise ensuite à l'épreuve du terreau chrétien de l'Eglise d'Angleterre, et la vérité de cette théorie s'est avérée à ses yeux dans l'élan considérable qu'elle a promu chez beaucoup dans cette Eglise. Il confessait cependant, après l'avoir systématiquement exposée, en 1837, que c'était une religion sur papier, qui devait encore être vérifiée davantage par les faits. Bien qu'elle eût un sens et une cohérence propres, il fallait vérifier qu'elle fonctionne dans sa mise en œuvre durable. Quant à la contradiction éprouvée à l'étude de la querelle monophysite durant les grandes vacances 1839, il a résisté à l'impression qui en était résultée jusqu'à ce qu'il reçoive des confirmations de cette remise en question. L'article *Catholicity* est à cet égard un chef-d'œuvre, dans la capacité de son auteur à traiter comme « compossibles » diverses théories anglo-catholiques, puis à les utiliser successivement comme une armée qui recule peu à peu jusque dans ses derniers retranchements. Il a ainsi d'abord cherché à éprouver la clef de Palmer en janvier 1841, dans le *Tract XC* (malgré l'impression, mais pas encore la conviction, du fait que saint Léon l'avait par avance réfutée)[1366] ; puis cherché à éprouver l'idée, dans les sermons de décembre 1841, que la grâce soit toujours accordée aux prophètes de Dieu qui ne ressentent pas le devoir de se joindre à la communion héritière de l'Eglise de Moïse, étant donné les signes de la grâce attachés aux

[1366] Nous n'avons pas mentionné à ce propos que, après avoir rédigé l'article *Private Judgment*, c'est-à-dire durant les grandes vacances 1841, Newman s'était remis à l'étude de l'arianisme et y avait trouvé une confirmation de ce qu'il avait vu dans l'histoire de saint Léon. Il en parle ainsi dans l'*Apologia* : « *The ghost had come a second time. In the* Arian History *I found the very same phenomenon, in a far bolder shape, which I had found in the Monophysite. I had not observed it in 1832. Wonderful that this should come upon me! I had not sought it out; I was reading and writing in my own line of study, far from the controversies of the day, on what is called a 'metaphysical' subject; but I saw clearly, that in the history of Arianism, the pure Arians were the Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and that Rome now was what it was then. The truth lay, not with the* Via Media, *but with what was called 'the extreme party.'* » (*Ap.*, p. 139). Nous avons mentionné cependant que, dans l'*Essai* sur le développement, Newman y voit une loi de toute l'histoire des hérésies.

ordonnances de leur propre communion. Tout cela manifeste, à tout le moins, un esprit conscient de ses responsabilités face à la vérité, et qui adopte de manière conséquente et exigeante une méthode pour y parvenir.

La question peut alors être posée à l'ecclésiologie contemporaine : avons-nous le courage de proposer des hypothèses interprétatives du phénomène chrétien pris dans son ensemble ? Osons-nous formuler clairement les clefs qui sous-tendent notre lecture de l'Eglise, de manière à ce qu'elles puissent être vérifiées par leur application et que nous ne demeurions pas dans l'illusion les concernant ? A l'inverse, n'avons-nous pas eu tendance à liquider certains modèles ecclésiologiques pour le simple motif qu'ils semblaient périmés, sans avoir assez vérifié qu'ils soient réellement contredits par les faits ?

3. La certitude

De tout ce qui précède, peut naître le sentiment que le cheminement ecclésiologique de Newman a résulté d'une sorte de *fides quaerens intellectum*. Il y a un point de départ, de l'ordre de l'acte de foi (*fides*), à savoir la première conversion, qui lui communique des convictions jamais remises en question, comme il l'exprime dans l'*Apologia* :

> Quand j'eus quinze ans (en automne 1816), un grand changement se fit dans mes pensées. Je subis les influences d'un credo défini, et je reçus en mon intelligence des impressions de dogme, et ces impressions, grâce à Dieu, ne se sont jamais effacées ou obscurcies[1367].

Il y a, ensuite, un effort considérable de l'intelligence pour parvenir à appréhender la cohérence totale de ces impressions, en une quête trouvant des repos passagers, d'abord dans une hypothèse ecclésiologique, puis dans une autre, et ainsi de suite, jusqu'à parvenir à un terme, qu'il appelle, dans l'*Essai* sur le développement, une « bienheureuse vision de paix »[1368]. L'*Apologia* décrit en effet l'aboutissement de cette quête ecclésiologique en termes de satisfaction durable et continue :

> Depuis le moment où je suis devenu catholique, je n'ai bien sûr plus de récit à faire sur l'histoire de mes opinions religieuses. Je ne veux pas dire par là que mon esprit soit resté oisif, ou que j'aie abandonné l'étude des sujets théologiques, mais que je n'ai pas eu à constater de variations, et mon cœur n'a été troublé par aucune sorte d'inquiétude. J'ai été dans un état de paix et de satisfaction parfaites, je n'ai jamais eu un seul doute[1369].

L'absence de doute dont il s'agit ici désigne sûrement la « conclusion » à laquelle il est parvenu[1370], dans la mesure du moins où elle signifie la spécificité de sa nouvelle conviction[1371]. Elle semble donc lui avoir donné un état de satisfaction intellectuelle durable,

---

[1367] *Ap.*, p. 4.
[1368] *Dev.*, p. 453.
[1369] *Ap.*, p. 238.
[1370] C'est en effet un peu plus loin à la suite de ce passage qu'il fait allusion à sa conviction selon laquelle « l'Eglise catholique romaine était l'oracle de Dieu » (*Ap.*, p. 239).
[1371] Par « spécificité », on veut dire ici que sa conviction englobe un champ immense d'opinions et de convictions, qu'il tenait déjà pour la plus grande part avant sa conversion à la communion romaine, mais que la

en tant que l'aboutissement de sa quête ecclésiologique. En un sens, cette satisfaction durable est un indice du fait qu'il en était réellement certain. La foi de départ a trouvé, semble-t-il, une cohérence satisfaisante pour l'intelligence dans la conclusion du terme.

Or, cette conclusion soulève un problème épistémologique : est-il possible de parvenir à une authentique certitude dans ce genre de sujet ? Nous avons vu que Newman était conscient de la difficulté de résoudre cette question. Il l'a cependant tranchée par l'affirmative pour lui-même dans ce cas précis. A en croire les affirmations de son article *Private Judgment*, il semble même avoir fait dépendre le salut de son âme de cette conviction. La question épistémologique de la certitude dans les matières religieuses n'a pas cessé de l'habiter, même ensuite, et la solution qu'il en donnera est contenue dans la *Grammar of Assent* (1870). Cette question touche, plus généralement que le cas de Newman, le statut épistémologique de la théologie. L'évolution des opinions théologiques à travers les siècles n'est-elle après tout qu'une succession d'opinions plus ou moins fiables qui peuvent sans cesse être remises en question aux siècles ultérieurs au point d'être formellement rejetées ? Le théologien, par conséquent, ne peut-il apporter quoi que ce soit de solide à ses contemporains et à la postérité ?

Newman défend quant à lui l'idée que, dans certains cas, il est possible de parvenir à la certitude dans les sujets religieux, même en l'absence d'une sanction formelle de l'Eglise. Ce qui implique l'idée que rien, aucune découverte ultérieure, ne pourra remettre en question cette certitude, ni dans sa propre vie, ni plus tard. Or, la méthode par laquelle Newman semble être parvenu à la certitude quant à sa théorie des développements (qui inclut la conclusion romaine) est la même que celle par laquelle il fut convaincu de l'insuffisance des théories antérieures, à savoir la vérification par l'application conséquente de cette théorie au phénomène total de l'histoire du christianisme. La question se pose alors : la découverte de nouvelles informations relatives à cette histoire ne peut-elle pas venir remettre en question cette certitude, fondée sur la documentation et l'état des connaissances de son époque ? La réponse à cette question semble être la suivante : Newman a estimé avoir assez de preuves pour être certain qu'aucune découverte ultérieure ne pourrait changer sa conclusion.

Le parallèle avec les sciences exactes peut encore s'appliquer. On trouve d'ailleurs dans l'*Essai* un passage dans ce sens concernant les lois du mouvement en science physique. Il trouve chez un certain Wood l'affirmation suivante :

> Ces lois sont les principes les plus simples auxquels le mouvement peut être réduit, et toute la théorie dépend d'elles. Elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes il est vrai, et elles n'admettent pas de preuve précise par l'expérience, du fait de la grande précision requise

---

différence spécifique entre ses convictions antérieures et les suivantes réside dans cette conclusion. Par contre, l'affirmation de l'*Apologia* n'exclut pas du tout l'idée qu'il ait continué son effort de *fides quaerens intellectum* sur de nombreux sujets. L'absence de doute signifie que la conclusion de la conversion n'a jamais été remise en question.

> dans l'ajustement des instruments et dans la mise en œuvre des expériences ; et du fait des effets de friction, et de la résistance de l'air, qui ne peuvent être entièrement éliminés. Elles sont, cependant, constamment et invariablement suggérées à nos sens, et elles s'accordent à l'expérience dans la mesure où l'expérience est possible ; et plus les expériences sont faites avec précision, et plus nous prenons soin d'éliminer tous les obstacles qui ont pour effet de rendre fausses les conclusions, plus les expériences coïncident avec ces lois[1372].

C'est ainsi que l'esprit humain parvient peu à peu à la certitude proprement scientifique. C'est ainsi que les diverses vérifications faites par Newman l'ont conduit, semble-t-il, à la certitude théologique. Contrairement aux théories précédentes, il n'a plus rencontré d'objections dans les faits, mais seulement des confirmations. Et ces confirmations furent à ses yeux d'une nature telle qu'il a ressenti en lui-même une conviction limpide concernant la conclusion. Aucune de ces confirmations sans doute, laissée à elle-même, n'aurait suffi à produire la certitude, mais combinées les unes avec les autres, elles l'ont produite, de même que les lois du mouvement reçoivent de telles confirmations de leur application systématique aux faits de la nature que ces confirmations peuvent engendrer chez le scientifique la certitude qu'aucune nouvelle découverte ne pourra remettre en cause ces lois. S'il est vrai que certaines théories ont montré, peut-être, que les précédentes étaient fausses – et que dès lors il n'était pas légitime d'être certain si on le fut –, d'autres théories, par contre, ont plutôt confirmé la vérité des précédentes tout en les précisant ou en les élargissant[1373]. Ce qui impliquerait l'idée que leurs inventeurs avaient eu raison de se croire certains de leur découverte, s'ils l'étaient.

Ces dernières remarques peuvent avoir leur importance pour l'évolution de la théologie en général. En ce qui concerne l'évolution ecclésiologique de Newman, elles impliquent la *possibilité* que sa conclusion ecclésiologique ait été adoptée avec une réelle certitude, et, par conséquent, avec la conscience que rien ne pourra la remettre en question. Elles permettent aussi de penser que chacune des convictions antérieures pouvaient également être autant de certitudes, et que, dès lors, elles ne devaient pas être rejetées, mais assumées dans les modèles adoptés ultérieurement. Malgré l'adoption de modèles ecclésiologiques censés mieux rendre compte de l'ensemble des faits, les modèles utilisés précédemment peuvent garder leur valeur pour toute une série d'applications.

Après les considérations précédentes sur la possibilité que Newman ait tenu sa conclusion avec une authentique certitude, une question évidente se profile : cette conclusion n'est-elle pas évidemment contredite par le fait que le concile Vatican II ait évité l'identification entre la communion catholique romaine et l'Eglise du Christ ? S'il en est ainsi, il ne sert à rien de parler de certitude dans un cas où l'évolution ultérieure de la théologie et des relations entre communions chrétiennes a donné tort à Newman.

[1372] *Dev.*, p. 142 [p. 123].
[1373] Ainsi, la théorie d'Einstein a confirmé la validité de la théorie de Newton dans son domaine propre.

La difficulté nous paraît réelle et difficile à résoudre. Le fait que la conclusion de Newman nous parvienne recommandée par l'ensemble argumentatif de la théorie des développements exige du moins que l'on y regarde de près avant de déclarer contradictoires les deux affirmations. Tenter une solution à ce problème dépasse le cadre de notre conclusion et nous nous contenterons de le mentionner sans le trancher. En particulier, il comporte la question de savoir si une telle conviction est incompatible avec un authentique dialogue œcuménique d'après les principes posés par Vatican II.

4. Actualité des convictions de Newman anglican

Affirmer que, en théologie comme en toute science, le progrès se réalise davantage par additions, ou précisions, que par négations des acquis précédents, a des implications, semble-t-il, quant au regard que l'on pose sur ces acquis antérieurs. Nous voulons dire qu'il y a une grande fécondité à visiter à nouveaux frais ces acquis, ainsi que les efforts par lesquels ils ont été obtenus. Sur le plan ecclésial, il suffit de penser à l'intérêt de l'étude des anciennes controverses pour comprendre le sens des expressions que la Tradition a sanctionnées et qui nous sont transmises comme des évidences. Concernant un théologien comme Newman, la manière dont il a peu à peu acquis ses convictions ecclésiologiques majeures demeure instructive. Chaque nouvelle étape de son évolution, si elle s'accompagne d'une négation, apparaît pourtant aussi comme une assomption réelle des découvertes antérieures. Il a apporté à l'Eglise qu'il a rejointe une histoire ecclésiologique instructive à plusieurs égards.

Pour prendre un cas singulier auquel on a fait allusion : avec la théorie sur les développements, Newman a offert à cette Eglise une découverte qu'elle-même ignorait et qui semble cruciale comme base de sa doctrine aujourd'hui encore s'il est vrai que les variations historiques du christianisme sont pour beaucoup de nos contemporains cause non seulement d'une saine relativisation, mais aussi d'un véritable relativisme (car la frontière entre les deux n'est pas facile à percevoir pour le commun des mortels) et, par conséquent, cause chez beaucoup d'une désaffection envers l'Eglise.

Ce qui vaut de la théorie des développements pourrait être dit de beaucoup des découvertes de Newman. L'insistance *evangelical* sur la religion vitale, par exemple, sera toujours utile pour éviter le formalisme qui guette les « piliers d'Eglise » que nous sommes. De même, l'exigence de vérification par l'Ecriture et par l'expérience, que Newman hérite de cette tradition protestante, reste importante pour l'ecclésiologie d'aujourd'hui. Ensuite, la référence aux Pères de l'Eglise, caractéristique de la tradition anglaise, sera toujours un critère nécessaire de fidélité ecclésiologique. La manière dont Newman et ses amis d'Oxford ont été capables de faire revivre l'idéal de l'Eglise des Pères dans une époque partagée entre le christianisme émotif de la tradition *evangelical* et le libéralisme naissant dans les classes cultivées, est source d'instruction pour notre ecclésiologie : quel est l'idéal ecclésial que nous promouvons ? Quel regard portons-nous sur le christianisme patristique tel que les documents

historiques nous le présentent ? Newman y a trouvé la source principale de ses découvertes ecclésiologiques. Les Pères ont forgé son christianisme et déterminé ses options ecclésiologiques les plus existentielles. Il a trouvé dans leurs écrits le « type » de ce que doit être l'Eglise de tous les temps et auquel toute réforme authentique doit revenir. Il y a puisé ses principes doctrinaux et affermi ses convictions doctrinales majeures.

Enfin, sur cette base patristique, Newman nous rappelle avec force, à travers toute la période anglicane, que l'Eglise existe pour transmettre l'unique révélation, comme étant le signe de Dieu dressé comme un étendard parmi les nations, pour conduire les élus à la sainteté nécessaire au salut, en contradiction avec l'esprit du monde, pour garder la doctrine chrétienne dans sa pureté, en menant un combat contre l'hérésie sous toutes ses formes. Newman souligne le caractère à la fois humain et divin du christianisme. Notre époque semble particulièrement consciente de la dimension humaine, et donc fragile, de l'Eglise. Il revient sans doute à l'ecclésiologie de manifester aussi l'élément divin, inébranlable, que porte l'Eglise, et qui semble passer inaperçu de nos contemporains. Le milieu ecclésial n'est pas seulement une société humaine, mais le sanctuaire de la gloire de Dieu, et cette gloire n'est pas adéquatement séparable de son réceptacle humain.

Bibliographie sélective

La bibliographie suivante est limitée aux ouvrages utilisés dans l'élaboration de ce travail.

1. Ecrits de Newman

Une difficulté bibliographique de l'œuvre anglicane de Newman, du point de vue diachronique utilisé dans ce travail, est qu'il faut presque toujours distinguer entre l'écrit original (manuscrit ou publié pour la première fois) et les éditions ultérieures de ces écrits, par Newman (édition dite standard, chez Longmans, Green, and Co.) ou de façon posthume. Pour pouvoir mettre de l'ordre dans ce chantier difficile des éditions successives, nous sommes grandement redevable à l'étude indispensable de V.F. BLEHL, *John Henry Newman. A Bibliographical Catalogue of His Writings*, Etats-Unis, The University Press of Virginia, 1978. On peut dire, sans grand danger de se tromper, qu'il n'existe aucun classement parfait. Nous avons choisi de proposer deux listes des écrits utilisés dans ce travail : 1° une liste chronologique, à la fin de l'introduction, donnant, les références de la première édition ou le titre du manuscrit, sans distinction de genre d'écrit ; 2° la liste ci-dessous, donnant les références des éditions ou des manuscrits utilisés, que l'on classe alphabétiquement en trois catégories (A. Editions des œuvres publiées par Newman ; B. Editions posthumes ; C. Manuscrits), auxquelles on ajoute les traductions françaises utilisées (D. Traductions).

A. Editions des œuvres anglicanes publiées par Newman

Bien que certaines éditions ici mentionnées soient de fait posthumes, elles ne présentent pas de modification par rapport à l'édition standard définitive achevée du vivant de Newman.

Apologia pro Vita Sua being a History of his Religious Opinions, Londres, Longmans, Green, and Co., 1893, xxviii-395 p.

The Arians of the Fourth Century, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xix-474 p.

Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching considered : 1. In Twelve Lectures Addressed in 1850 to the Party of the Religious Movement of 1833, vol. 1, Burns and Oates, 1879, xvi-400 p.

Discussions and Arguments on Various Subjects, Londres, Longmans, Green, and Co., 1890, viii-404 p.

An Essay on the Development of Christian Doctrine, Londres, Toovey, 1845, xv-453 p.

An Essay on the Development of Christian Doctrine, Londres, Pickering, 1878, xvi-443 p.

Essays Critical and Historical, vol. 1, Londres, Longmans, Green, and Co., 1890, xii-425 p.

Essays Critical and Historical, vol. 2, Londres, Longmans, Green, and Co., 1890, 463 p.

Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843, Londres, Longmans, Green, and Co., 1892, xxiii-351 p.

Historical Sketches, vol. 1, *The Turks in their relation to Europe. Marcus Tullius Cicero. Apollonius of Tyana. Primitive Christianity*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xii-446 p.

Historical Sketches, vol. 2, *The Church of the Fathers. St. Chrysostom. Theodoret. Mission of St. Benedict. Benedictine Schools*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1890, xiii-487 p.

Historical Sketches, vol. 3, *Rise and Progress of Universities. Northmen and Normans in England and Ireland. Medieval Oxford. Convocation of Canterbury*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1899, 421 p.

Lectures on the Doctrine of Justification, Londres, Longmans, Green, and Co., 1892, xiv-404 p.

Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 1, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, ix-349 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 2, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xv-402 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 3, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xiii-387 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 4, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xi-343 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 5, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xii-356 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 6, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xi-371 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 7, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, ix-257 p.
Parochial and Plain Sermon. In Eight Volumes, vol. 8, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, viii-268 p.
Sermons bearing on Subjects of the Day, Londres, Oxford et Cambridge, Rivingtons, 1869, xxi-424 p.
Tracts for the Times[1374]*. By Members of the University of Oxford. Vol. I. For 1833-4*, Londres – Oxford, Rivington – Parker, 1838.
Tracts for the Times. By Members of the University of Oxford. Vol. II. For 1834-5, Londres – Oxford, Rivington – Parker, 1836.
Tracts for the Times. By Members of the University of Oxford. Vol. III. For 1835-6, Londres – Oxford, Rivington – Parker, 1837.
Tracts for the Times. By Members of the University of Oxford. Vol. IV. For 1836-7, Londres – Oxford, Rivington – Parker, 1838.
Tracts for the Times. By Members of the University of Oxford. Vol. V. For 1838-40, Londres – Oxford, Rivington – Parker, 1840.
Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles, Londres, Longmans, Green, and Co., 1892.
The Via Media of the Anglican Church. Illustrated in Lectures, Letters, and Tracts written between 1830 and 1841, vol. 1, *Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, 433 p.
The Via Media of the Anglican Church. Illustrated in Lectures, Letters, and Tracts written between 1830 and 1841, vol. 2, *Occasional Letters and Tracts*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1891, xcv-355 p.

B. Editions posthumes. Anthologies

Par éditions posthumes, nous désignons ici les éditions posthumes d'écrits que Newman n'a jamais publiés lui-même.

Autobiographical Writings, éd. H. Tristram, Londres et New York, Sheed and Ward, 1956, xi-338 p.

[1374] Les *Tracts* sont des écrits anonymes. Pour la liste des *Tracts* écrits par Newman et leur localisation dans les volumes reliés, voir la liste chronologique à la fin de l'introduction de ce travail. La pagination redémarre avec chaque nouveau *Tract*.

Correspondance of John Henry Newman with John Keble and Others…1839-1845, éd. Birmingham Oratory, Londres, Longmans, Green, and Co., 1917, ix-413 p.
John Henry Newman and the Abbé Jager. A Controversy on Scripture and Tradition (1834-1836), éd. L. ALLEN, Londres, Oxford University Press, 1975, x-202 p.
Die Kirche, éd. O. Karrer, vol. 1, Cologne, Benzinger & Co., 1945, 424 p.
Die Kirche, éd. O. Karrer, vol. 2, Cologne, Benzinger & Co., 1946, 428 p.
Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the English Church, with a Brief Autobiography, éd. Anne Mozley, vol. 1, Londres, Longmans, Green and Co., 1891, 496 p.
Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the English Church, with a Brief Autobiography, éd. Anne Mozley, vol. 2, Londres, Longmans, Green and Co., 1891, 513 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume I. Ealing, Trinity, Oriel, Feb. 1801 to dec. 1826, éd. I. KER et Th. GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1978, xviii-346 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume II. Tutor of Oriel. January 1827 to December 1831, éd. I. KER et Th. GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1979.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume III. New Bearings, January 1832 to june 1833, éd. I. KER et Th. GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1980, xix-344 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume IV. The Oxford movement, July 1833 to december 1834, éd. I. KER et Th. GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1980, xv-412 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume V. Liberalism in Oxford, January 1835 to december 1836, éd. Th. GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1981, xv-423 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume VI. The Via Media and Froude's Remains, January 1837 to december 1838, éd. G. TRACEY, Oxford, Clarendon Press, 1984, xxi-417 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume VII. Editing the British Critic*, January 1839 to december 1840*, éd. G. TRACEY, Oxford, Clarendon Press, 1995, xxvi-550 p.
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume VIII. Tract 90 and the Jerusalem Bishopric. January 1841 – April 1842, éd. G. TRACEY, Oxford, Clarendon Press, 1999, xxviii-644 p.
Sermons 1824-1843. Volume I. Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator, éd. P. MURRAY, Oxford, Clarendon Press, 1991, xx-384 p.
Sermons 1824-1843. Volume II. Sermons on Biblical History, Sin and Justification, the Christian Way of Life, and Biblical Theology, éd. V. F. BLEHL, Oxford, Clarendon Press, 1993, xx-472 p.

C. Manuscrits

Sermons

Sermon 1 *The work of Man*, 27.6.1824 (BOA, A. 17. 1)
Sermon 2 *Waiting on God*, 23.6.1824 (BOA, A. 17. 1)
Sermon 6 *Self-righteousness*, 18.7.1824 (BOA, A. 17. 1)
Sermon 14 *Illumination* (BOA, A. 17. 1)
Sermon 50, *Preparation for Death* (BOA, A.17.1)
Sermon 57, *Nature and Object of Faith*, 20.2.1825 (BOA, A.17.1)
Sermon 85, *Conscience, its use etc.*, 19.6.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 90, *Poverty will not Save a Man*, 17.7.1825 (BOA, B.3.4)

Sermon 92, *God does not Govern us by Judgements*, 24.7.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 93, *Exceptions to the Foregoing*, 31.7.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 97, *Future Reward not Merited by us*, 7.8.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 99, *The Christian Promise not Temporal*, 14.8.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 102, *On the Nature of the Future Promise*, 4.9.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 114, *The World a Discipline of Moral Character*, 6.11.1825 (BOA, B.3.4)
Sermon 120, *On the Communion of Saints*, 27.11.1825 (BOA, A.50.2)
Sermon 121, *On the Use of the Visible Church*, 4.12.1825 (BOA, A.50.2)
Sermon 128, *On some Popular Mistakes as to the Object of Education*, 8.1.1826 (BOA, B.3.4)
Sermon 155, *On the Creed*, 27.8.1826 (BOA, A.50.1)
Sermon 157, *On the One Catholic and Apostolic Church*, 19.11.1826 (BOA, A.50.2)
Sermon 159, *Almsgiving on Christian principles*, 21.1.1827 (BOA, B.3.4)
Sermon 162, *On General Education as Connected with the Church and Religion*, 19.8.1827 (BOA, B.3.4)
Sermon 270, *The Church a Guide and Refuge to those who are Perplexed with Doubt*, 28.11.1830 (BOA, A.50.2)
Sermon 317, *In behalf of the Society for the Propagation of the Gospel. (in consequence of the King's letter)*, 13.11.1831 (BOA, A.50.2)
Sermon 323, *On the Ministerial Order, as an Existing Divine Institution. Ordination Sermon*, 18.12.1831 (BOA, A.50.2)
Sermon 328, *On the Epiphany, as the Commemoration of our Baptism*, 6.1.1834 (BOA, A.50.1)
Sermon 388, *On the Sanctity of Churches*, 31.5.1835 (BOA, A.50.2)
Sermon 389, *On the Kingdom of Heaven or the Church as Mysterious*, 7.6.1835 (BOA, A.50.2)

Divers

« *Abstracts of Sermons* »[1375] (BOA, A.7.1.).
« *Remarks on Infant Baptism* », 13.2.1827 (BOA).
« *Sermons preached at St Mary the Virgin's Oxford* »[1376] (BOA).

D. Traductions

Apologia pro vita sua, trad. L. MICHELIN-DELIMOGES [revue et corrigée par M. DURAND et P. VEYRIRAS], Genève, Ad Solem, 2003.
Les ariens du quatrième siècle, trad. P. VEYRIRAS et M. DURAND, Paris, Téqui, 1988.
Ecrits autobiographiques, trad. Isabelle GINOT (Coll. *Textes newmaniens*, 2), s.l., Desclée De Brouwer, 1956.
Esquisses patristiques. Le siècle d'or, trad. D. GORCE (Coll. *Textes newmaniens*, 3), s.l., Desclée De Brouwer, 1962.
Essai sur le développement de la doctrine chrétienne, trad. L. GERARD (Coll. *L'Eglise en son temps*), Paris, Centurion, 1964.

[1375] Carnet comportant un plan de la plupart des 135 premiers sermons de *Saint Clement's*.
[1376] Carnet contenant les dates, les numéros, les références scripturaires, les titres de sermons et de séries, pour la prédication à *Saint Mary's* courant du 9 mars 1828 au 25 décembre 1831. De même, les références des sermons composés pour les fêtes des saints sont donnés pour les années 1830 et 1831. Ensuite, on trouve une page où Newman identifie ses séries de sermons d'après certains genres (*strict course*, *lax course*, *textual course*, *logical course*, *inculcation course*).

Pensées sur l'Eglise, trad. A. ROUCOU-BARTHELEMY (Coll. *Unam Sanctam*, 30), Paris, Cerf, 1956.

2. Ouvrages utiles pour comprendre le contexte historique

G.R. BALLEINE, *A History of the Evangelical Party in the Church of England*, Londres, Church Book Room Press, 1951.

E.J. BICKNELL, *A Theological Introduction to the Thirty-nine Articles of the Church of England*, Londres, Longmans, Green and Co, 1959[3].

J. BOUSSARD, A. BOURDES, art. *Grande-Bretagne. 3. Histoire de la Grande Bretagne*, dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 7, Paris, 1968, p. 882-912.

I. BRADLEY, *The Call to Seriousness. The Evangelical Impact on the Victorians*, Londres, Jonathan Cape.

Y. BRILIOTH, *The Anglican Revival. Studies in the Oxford Movement*, Londres – New York – Toronto, Longmans, Green and Co., 1933.

S.J. BROWN, *The National Churches of England, Ireland, and Scotland. 1801 – 1846*, Oxford University Press, 2001.

G. CARTER, *Anglican Evangelicals. Protestant Secessions from the Via Media, c. 1800-1850*, Oxford University Press, s.d. [2001].

O. CHADWICK, *The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian Essays*, Cambridge University Press, 1992.

O. CHADWICK, *The Victorian Church. Part I*, Londres, Adam & Charles Black, 1971[3].

R.W. CHURCH, *The Oxford Movement. Twelve Years. 1833-1845*, Londres – New York, Macmillan and Co., 1892.

G. CONSTANT, art. *Angleterre*, dans *D.H.G.E.*, 1924, col. 145-228.

Ch. DAWSON, *The Spirit of the Oxford Movement – Newman's Place in History*, Londres, Saint Austin Press, 2001.

L.E. ELLIOTT-BINNS, *The Early Evangelicals*, Londres, 1953.

Sh. GILLEY, art. *The Ecclesiology of the Oxford Movement: a Reconsideration*, dans *From Oxford to the People. Reconsidering Newman & the Oxford Movement*, Herefordshire, Gracewing Fowler Wright Books, 1996.

S. MARTINEAU, *Les Anglicans* (Coll. *Fils d'Abraham*), s.l., Brepols, 1996.

A. MAUROIS, *Histoire d'Angleterre* (Coll. *Les grandes études historiques*), Paris, Fayard, [1937].

S. NEILL, *L'Anglicanisme et la communion anglicane*, trad. Jeanne Marrou, Paris, Seuil, [1960].

P.B. NOCKLES, *The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship, 1670-1857*, Cambridge University Press, 1994.

S.L. OLLARD, *A Short History of the Oxford Movement*, Londres, Mowbray & Co., 1932[2].

A. POLLARD et M. HENNELL (éd.), *Charles Simeon (1759-1836). Essays written in Commemoration of his Bi-Centenary by Members of the Evangelical Fellowship for Theological Literature*, Londres, S.P.C.K., 1959.

L.-J. RATABOUL, *L'anglicanisme* (Coll. *Que sais-je ?*, 2027), Paris, P.U.F., 1982.

J.S. REYNOLDS, *The Evangelicals at Oxford. 1735-1871*, Oxford, ? ? ?, 1953.

Ch. SMYTH, *Simeon and Church Order. A Study of the Origins of the Evangelical Revival in Cambridge in the Eighteenth century. The Birbeck Lectures for 1937-8*, Cambridge University Press, 1940.

P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle. Première partie. Newman et le mouvement d'Oxford*, Paris, Plon, s.d. [1899].

A.D. TOLEDANO, *L'anglicanisme* (Coll. *Je sais – je crois*, 138), Paris, Fayard, 1957.

P. TOON, *Evangelical Theology. 1833-1856. A Response to Tractarianism*, Londres, Marshall, Morgan et Scott, s.d.
P. VAISS (éd.), *From Oxford to the People. Reconsidering Newman and the Oxford Movement*, Herefordshire, Gracewing Fowler Wright Books, 1996.
E. A. VARLEY, *The Last of the Prince Bishops. William Van Mildert and the High Church Movement of the Early Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1992
J. WALSH, *Origins of the Evangelical Revival*, dans G.V. BENNETT et J.D. WALSH (éd.), *Essays in Modern English Church History. In Memory of Norman Sykes*, New York, Oxford University Press, 1966, p. 132-162.

3. Ouvrages biographiques

R. BOUDENS, *Two Cardinals. John Henry Newman. Désiré Joseph Mercier*, L. GEVERS (éd.), (Coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 123), Leuven University Press, 1995.
L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Paris, Cerf, 1952.
Sh. GILLEY, *Newman and his Age*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1990.
J. HONORE, *Newman. Un homme de Dieu* (Coll. *Cerf-Histoire*), Paris, Cerf, 2003.
I. KER, *John Henry Newman. A biography*, Oxford University Press, 1990.
Meriol TREVOR, *Newman. The Pillar of the Cloud*, Londres, Macmillan, 1962.
Maisie WARD, *Young Mr. Newman*, Londres, Sheed & Ward, 1948.

4. Ouvrages ayant influencé Newman

Sauf exception, cette liste donne les éditions que nous avons eu l'occasion de consulter, non pas celles utilisées par Newman lui-même.

W. BEVERIDGE, *Private Thoughts in Two Parts Complete. Part I. Upon Religion, Digested into Twelve Articles; with Practical Resolutions Formed Thereupon. Part II. Upon a Christian Life; or, Necessary Directions for its Beginning and Progress upon Earth, in Order to its Final Perfection in the Beatific Vision*, Londres, Baynes, 1812.
J.-B. BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, Louvain, Ed. de la société catholique de la Belgique, 1822.
J. BUTLER, *The Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature*, J. Angus, Londres, s.d.
W.B. CADOGAN, *The Life of the Rev. William Romaine, a.m.*, dans *The Whole Works of the Late Reverend William Romaine, A.M.,* Londres, Tegg and Son, 1837.
Ph. DODDRIDGE, *The Rise and Progress of Religion in the Soul: Illustrated in a Course of Serious and Practical Addresses*, Glasgow, Collins, 1832.
F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, Perrin et Cie, s.d. [préface de la sixième édition, 1855].
A. HÄRDELIN, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, Uppsala, 1965.
E. HAWKINS, *A Dissertation upon the Use and Importance of Unauthoritative Tradition, as an Introduction to the Christian Doctrine ; Including the Substance of a Sermon, Preached before the University of Oxford, May 31, 1818, Upon 2 Thess. ii. 15*, Oxford, Parker and Rivington, 1819, 88 p.
J. KEBLE, *The Christian Year* (Coll. *Theology & Philosophy*), Londres – New York, Dent – Dutton, 1914.
W. LAW, *A Serious Call to a Devout and Holy Life, Adapted to the State and Condition of all Orders of Christians*, 1824.

J. MILNER, *The History of the Church of Christ. Volume the First: Containing the Three First Centuries*, Londres, Cadell and Davies, 1819.
Th. NEWTON, *Dissertations on the Prophecies which have Remarkably been Fulfilled and at this Time are Fulfilling in the World. In Two Volumes.*, vol. 1, Londres, Baynes and Co., 1820; vol. 2, 1820.
W. ROMAINE, *Twelve Discourses on the Law and the Gospel*, dans *The Whole Works of the Late Reverend William Romaine, A.M.,* Londres, Tegg and Son, 1837.
Th. SCOTT, *The Doctrines of Election and Final Perseverance, Stated from Scripture, and Shewn Consistent with Exhortatory and Practical Preaching, and Conducive to Holiness of Life. A Sermon Preached at the Lock Chapel, November 26, 1786*, Londres, Seeley, 1822[5].
Th. SCOTT, *Essays on the Most Important Subjects in Religion*, Londres, Seeley, 1822[9].
Th. SCOTT, *The Force of Truth. An Authentick Narrative*, Londres, Seeley, 1817[10].
J.B. SUMNER, *Apostolical Preaching Considered, in an Examination of St. Paul's Epistles*, Londres, Hatchard and Son, 1820[3], vii-316 p.
WALL, *The History of Infant Baptism*, Londres, 1705.
R. WHATELY, *Elements of Logic. Comprising the Substance of the Article in the Encyclopaedia Metropolitana : with additions, etc.*, Londres, Fellowes, 1844[8].
[R. WHATELY], *Letters on the Church by an Episcopalian*, Londres, Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, 1826, 192 p.

5. Commentaires

Th. S. BOKENKOTTER, *Cardinal Newman as an historian*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1959.
O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge University Press, 1957.
S. DESSAIN, art. *Newman's First Conversion. 'A Great Change of Thought', August 1st. till December 21st. 1816*, dans *Newman Studien* t. 3, p. 37-53.
A. DULLES, *Newman, conversion, and ecumenism*, dans *Theological Studies*, t. 51, 1990, p. 717-731.
P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris, Cerf, 1988.
D. GORCE, *Newman et les Pères (Sources de sa conversion et de sa vie intérieure)*, Bruges, Beyaert, [1947].
J. GUITTON, *La notion de développement et son application à la religion chez J. H. Newman*, Paris, Boivin, 1933.
J. HONORE, *Fais paraître ton jour. Newman poète et prophète de l'au-delà*, Paris, Cerf, 2000.
J. HONORE, *La pensée christologique de Newman* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 68), Paris, Desclée, 1996.
J.E. LINNAN, *The Evangelical Background of John Henry Newman*, 2 vol. (thèse de doctorat non publiée), Louvain, 1965.
F. MCGRATH, *John Henry Newman : Universal Revelation*, Wellwood, Burns and Oates, 1997.
E.J. MILLER, *John Henry Newman. On the Idea of Church*, Shepherdstown, The Patmos Press, 1987.
D.J. PHIPPS, *John Henry Newman's Anglican Ecclesiology: its Origins, Development and Culmination* (thèse non publiée), Exeter University, 1994.
Th. L. SHERIDAN, *Newman et la justification*, Paris, Desclée, 1968.
Th. L. SHERIDAN, *Newman on Justification*, New York, Alba House, 1967.
J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement* (Coll. *Théologie*, 72), s.l., Aubier-Montaigne, 1967.

S. THOMAS, *Newman and Heresy. The Anglican Years*, Cambridge University Press, 1991.
J. TOLHURST, *The Church…a Communion – in the Preaching and Thought of John Henry Newman*, Leominster, Fowler Wright Books Limited, 1988.
J. TOLHURST, art. *The Church of the Multitudes. An Aspect of the Ecclesiology of John Henry Newman*, dans *The Downside Review*, 1993, p. 273-283.
H. TRISTRAM, F. BACCHUS, art. *Newman (John-Henry)*, dans *D.T.C.*, t. 11, 1931, col. 327-398.
P. VAISS, *Newman. Sa vie, sa pensée et sa spiritualité. Première période (1801-1832)* (Coll. *Chemins de la Mémoire*), s.l., L'Harmattan, 1991.
W.H. VAN DE POL, *De Kerk in het leven en denken van Newman*, Nijkerk – Antwerpen, Callenbach – Standaard-Boekhandel, [1936].
J.-H. WALGRAVE, *Newman. Le développement du dogme*, Tournai – Paris, Casterman, 1957.
J.-H. WALGRAVE, art. *Le sens ecclésial de Newman*, dans *D.S.*, t. 4, 1960, col. 433-436.

Table des matières détaillée

INTRODUCTION **2**

Table des sigles employés **14**

Liste chronologique des écrits de Newman anglican **15**

1ÈRE PARTIE. MATURATION (1816-1830) **20**

CONTEXTE HISTORIQUE **21**

1. Le Parlement et le Roi **21**

2. Les guerres avec la France. L'Empire britannique. Le Royaume-Uni **22**

3. La révolution industrielle **23**

4. La situation religieuse **24**

CHAP. 1. LES ANNÉES 1816-1820. ADOPTION PROVISOIRE DE L'ECCLÉSIOLOGIE *EVANGELICAL* **28**

I. La première conversion de Newman **29**

II. Les premiers textes après la conversion **30**

III. La correspondance entre Mayers et Newman **35**

1. La première lettre de Mayers 35
2. La réponse de Newman 36
3. La deuxième lettre de Mayers 37
   a. Une défense de la régénération séparée du baptême 38
   b. La distinction entre une Église visible et une Église invisible 42

IV. Les années 1817-1820 ..... **43**

CHAP. 2. LES ANNEES 1821-1824. MISES A L'EPREUVE DE L'ECCLESIOLOGIE *EVANGELICAL* **48**

I. Du baccalauréat à la cure de Saint Clement's **48**

II. Les premiers mois à Saint Clement's 53
1. Remarques méthodologiques sur les sermons de *Saint Clement's* 54
2. Les séries de 1824 55
a. Les sermons inauguraux 55
b. Sermons sur les paraboles 56
c. Série sur la doctrine 56
d. Série sur les prophéties messianiques 57
e. Série sur les moyens de résister au monde 57
3. Crise intellectuelle concernant la régénération et la grâce 57
4. L'Église visible 64

III. Noël 1824 : Le Royaume médiateur du Christ 66
1. Les règnes divin et médiateur du Christ (Sermon 46) 67
a. Le règne absolu du Christ comme Dieu 68
b. Le Règne médiateur du Christ comme homme 68
c. Contraste entre les deux Règnes du Christ 70
d. Exhortations finales 70
e. Conclusion ecclésiologique 71
2. Nature et histoire du règne Médiateur (Sermon 51) 71
a. Nature du règne médiateur 72
1° La nature du Médiateur 72
2° Le caractère progressif de l'extension du règne 73
b. Histoire du règne médiateur 74
1° La merveilleuse croissance de l'Église primitive 74
2° Les corruptions au sein du Royaume du Médiateur 75
3° Avenir du royaume médiateur 76
c. Prophéties sur la nature du Royaume médiateur 76

CHAP. 3. LES ANNEES 1825-1826. DECOUVERTE PROGRESSIVE DE L'ÉGLISE VISIBLE COMME INSTITUTION DIVINE 80

I. Changement d'opinion concernant le baptême 80
1. Un changement de caractère durable 80
2. Une conviction nouvelle sous-jacente à ce changement 81
3. Les raisons de ce changement 83
a. Le Royaume médiateur 83
b. La liturgie anglaise 85
c. L'observation du phénomène humain 85
d. L'analogie des œuvres de Dieu et le précepte de la charité 89

e. La bénédiction des enfants 90

II. De janvier à septembre 1825 91

III. De septembre à décembre 1825 93
1. Raisons probables à l'extension partielle du christianisme (n. 104) 95
2. L'Église en ses divers âges 97
3. Doctrines de religion naturelle et de l'Évangile (sermon 119) 98
4. Le baptême (sermon 118) 100
5. Hésitations ecclésiologiques 105
6. L'utilité de l'Église visible (sermon 121) 107
   a. L'Église visible et l'Église invisible 108
   b. Préserver la foi 110
   c. Le moyen désigné pour l'instruction 111

IV. De janvier à avril 1826 116
1. Le baptême des enfants (sermon 144) 117
2. L'Église juive et l'Église chrétienne 123
   a. L'Église juive, signe pour les nations 124
   b. Le système juif 125
      1° Sur les moyens employés pour séparer les Juifs du monde. Gradation des objectifs 125
      2° Ruptures dans le plan 126
      3° Sur les rites juifs en tant que dirigés contre l'idolâtrie (n. 138) 127
      4° Sur la théocratie juive (n. 139) 128
      5° Sur les lois protégeant la théocratie (n. 142) 129
      6° Sur les sanctions temporelles de la loi juive (n. 143) 130
      7° Sur le sabbat, comme signe de la création pour les païens (n. 145) 131
      8° Sur la fidélité etc. de Dieu montrée aux païens dans ses rapports avec Israël (n. 149) 133
      Transition 134
   c. Les comparaisons avec la nouvelle alliance 134
      1° L'élection chrétienne et le baptême 134
      2° Le rite chrétien de la Cène 136
      3° Le Royaume du Christ n'est pas de ce monde 137
      4° Le dimanche et le chrétien, signes de la résurrection 140
3. L'article sur les miracles pour l'*Encyclopaedia Metropolitana* 141
   a. Circonstances de la rédaction 141
   b. Propos de l'article 142
   c. Implications ecclésiologiques 144

V. De mai à novembre 1826 148
Les conférences à Ulcombe sur le catéchisme (30 juillet – 10 septembre 1826) 149
a. La prière du Seigneur (sermon 152) 149
b. Les dix commandements (sermon 154) 150
c. Le credo (sermon 155) 153
d. Considérations ecclésiologiques 154
e. Les moyens de grâce et les sacrements (sermon 156) 156
L'Église une, catholique et apostolique (sermon 157) 161
a. L'institution d'une Église visible aux temps apostoliques 162
1. Une Église visible dans l'unité de la foi et du culte 162
2. Un système de gouvernement ecclésial aux temps apostoliques 163
a. Les Apôtres et leur commission 163
b. Les sous-officiers, ministres des Apôtres. Leur désignation. Leur autorité 164
3. Un droit apostolique 164
4. Les fins de ce gouvernement ecclésial 165
« (1) Préserver la religion chrétienne elle-même » 165
« (2) Préserver la pureté de la doctrine » 166
« (3) Préserver la piété et la sainteté chrétiennes » 166
« (4) Promouvoir l'ordre » 166
b. La continuation de l'Église après les temps apostoliques 167
Probabilités antécédentes 167
Confirmations scripturaires 168
Donnée historique 169
Actualité de cette Église et théorie des branches 170
c. Evaluation 171
1. Pas d'Église invisible réellement séparée de l'Église visible 171
2. Les fins de l'Église et le devoir de soumission à ses pasteurs 173
3. La preuve de la continuité de l'Église visible 174

Conclusion 176

CHAP. 4. LES ANNEES 1827-1830. LA MÉDIATION DE L'ÉGLISE. LINEAMENTS D'UNE ECCLESIOLOGIE TRACTARIENNE 178

I. L'Église, à la fois visible et invisible 179
1. L'Église invisible, c'est-à-dire le Royaume médiateur 179
a. Description du thème 181
1° Nécessité de la médiation du Fils 181
2° Caractéristiques scripturaires du Royaume médiateur 183

b. Portée ecclésiologique de ce thème 185
2. Premières articulations. Les sermons occasionnels de 1827 186
a. Sermon 159. L'aumône d'après les principes chrétiens (21 janvier 1827) 186
1° Circonstances du sermon 186
2° L'Église du Christ est autonome 187
3° La communion des saints en un seul corps visible 187
b. Sermon 162. Sur l'éducation générale en tant que reliée à l'Église et à la religion (19 août 1827) 190
1°Une synthèse ecclésiologique 190
2° L'objectif de la sainteté 191
3° Rôle de l'Église dans l'instruction et dans la grâce 192
4° Rôle des pasteurs de l'Église 193

II. Pères de l'Église ou libéralisme ? 196
1. L'article sur les miracles de l'Écriture 198
a. L'influence de Middleton 198
b. Reproche doctrinal 200
c. Manque de droiture 201
2. Dérive libérale ? 202
a. Dimension morale 203
b. Dimension doctrinale 203
c. Influence libérale des noétiques 205
d. Application 205
3. Projet d'écrire sur les Pères des second et troisième siècles 207
a. Un projet paradoxal 207
b. Un projet libéral 207
c. L'influence de Lloyd 208
d. La question de l'autorité doctrinale des Pères 211
4. Remarques sur le baptême des enfants (février 1827) 213
a. La position de Francis Newman 213
b. La réponse de John Henry 214
1° Les témoins de l'histoire 215
1.1. L'époque moderne 215
1.2. L'époque patristique 215
1.3. L'époque médiévale 218
2° Réfutation des objections scripturaires 219
2.1. Distinction entre les époques apostolique et post-apostolique 219
2.2. Réfutation des autres objections 220
c. La portée des Remarques 221

1° Présomption en faveur de la pratique traditionnelle 221
2° Une authentique preuve non scripturaire ? 223
2.1. Distinction entre doctrine et pratique 224
2.2. Raison d'être de cette distinction 225
3° Autorité doctrinale des Pères ? 226
3.1. Fidélité des Pères à la tradition doctrinale 227
3.2. Esquisse d'une idée du développement de la doctrine chrétienne 228
3.3. Maternité baptismale de l'Église 229
5. Le sermon 160 (Pâques 1827) 231
a. Libéralisme de ce sermon 232
1° Opposition christologique 232
2° Un principe libéral 233
2.1. Influence des noétiques 234
2.2. Contraste entre les symboles de Nicée et d'Athanase 234
b. Autorité doctrinale de l'Antiquité 237
Les Pères considérés comme base de l'Église d'Angleterre (août 1827) 239

III. La gloire de l'Église chrétienne. Les premières séries de Saint Mary's 241
1. La nature du Royaume médiateur mise en question (Pâques 1827) 241
2. La série sur le renouvellement de toutes choses (20 avril – 25 mai 1828) 244
a. Raisons en faveur d'une future extension universelle de l'Église 245
b. Raisons en faveur de la persistance des corruptions 246
1° L'Église primitive 247
2° Excellence de l'économie chrétienne 247
3° Piètre résultat ? 249
3. La série sur les deux sacrements (8 juin – 13 juillet 1828) 250
a. Raison d'être et principe de la série 250
b. Une définition scripturaire de l'Église 251
1° La nature de l'Église 252
2° Les membres de l'Église 253
c. Les moyens de grâce 256
1° La confirmation 257
2° La Cène 258
d. L'Église catholique et apostolique 262
1° Séparation de l'Église et de l'État 263
2° Deux définitions superposées de l'Église ? 263
3° Le rôle de l'évêque 263
4° L'Église enseignante 264

IV. Implications pastorales et politiques d'une ecclésiologie High Church 268
1. Le creuset de l'affaire Peel (février 1829) 268
a. Keble, Froude et Wilberforce 268
b. L'affaire Peel 269
c. Enjeu ecclésial ? 270
d. Premiers éléments du parti tractarien 272
2. Le test des associations *evangelical* (1823-1830) 274
a. Doutes croissants concernant la *Bible Society* et la *Church Missionary Society* (jusque septembre 1828) 275
b. Les Suggestions en faveur de la Church Missionary Society (1er février 1830) 281

V. Prédications tractariennes (octobre 1829 – avril 1830) 287
1. La série sur l'Église et le culte public (25 octobre – 29 novembre 1829) 287
a. État du texte 288
b. Le contexte 289
c. L'unité en tant que devoir 291
d. Preuves du devoir d'unité 294
1° Arguments généraux 294
2° L'institution du baptême 295
3° Le ministère 296
e. L'Église comme Royaume médiateur 298
1° La médiation ecclésiale 298
2° Caractère exclusif de la médiation ecclésiale 300
3° Dimensions royale, doctrinale et sacerdotale de la médiation ecclésiale 302
3.1. Médiation de type royal 303
3.2. Médiation de grâce 305
3.3. Médiation doctrinale 307
4° Dignité de l'Église 311
2. La série sur la liturgie (31 janvier – 4 avril 1830) 313
a. État du texte 313
b. L'influence de Keble 314
c. Principe de la série 315
d. Remarques ecclésiologiques 319
1° Le titre de prêtre appliqué au ministre chrétien 319
2° La maternité de l'Église 320
3° Se concevoir comme membre du corps 321

Conclusion 322

2E PARTIE. L'ÉGLISE, COLONNE ET FONDEMENT DE LA VERITE (1831-1845) 325

CHAP. 1. LES ANNÉES 1831-1840. LA *VIA MEDIA* 327

I. Un portrait de l'Église. The Arians of the Fourth Century (1832) 328
1. La problématique et la méthode 333
2. Les instruments de l'hérésie 337
a. L'Église et l'État 337
1° Les persécutions contre la foi de Nicée 338
2° La persécution contre les hérétiques, un désavantage pour la vraie foi 340
3° La tolérance religieuse est plutôt favorable à l'orthodoxie 342
4° Vérité et paix. Tension entre les finalités propres à l'Église et à l'État 344
5° Rapport normal entre l'Église et l'État 347
b. Le libéralisme doctrinal 352
3. Résistance de l'Église à l'hérésie 358
a. Limite de l'hérésie au plus fort de son influence 359
b. Confiance envers les théologiens anglo-catholiques et apostasie papale 361
c. Eloges envers l'Église antique de Rome 367
d. Sainteté et vérité 369
e. Raison fondamentale du lien entre sainteté et vérité 375
f. L'orthodoxie, principe de sainteté 376
g. L'action de la providence dans l'histoire 377
4. La communion ecclésiastique 381
a. La situation avant Nicée 383
b. La situation à partir du concile de Nicée 386
1° Les termes de la communion légitimement définis au concile de Nicée 386
2° Rôle des professions de foi pour la communion 388
3° Echec de la mise en œuvre de Nicée 388
4° Le nécessaire rétablissement du droit et le scandale des divisions 389
5° La théorie des branches dans l'histoire de l'arianisme 391
5.1. Les eusébiens entre Nicée et Sardique 391
5.2. Le schisme de Sardique 392
5.3. Les semi-ariens et les macédoniens 394
5.4. Les anoméens 395
5.5. Le schisme d'Antioche 396
5.6. Raisons en faveur de l'ecclésialité des Orientaux après Sardique : sainteté et orthodoxie 399

II. La fonction prophétique de l'Église (24 février 1837)..... 403
Introduction 403
1. Réfutation du principe protestant de *Scriptura Sola* 406
a. Incapacité du *Scriptura Sola* à satisfaire les fins de l'économie chrétienne, et sa tendance de fait au latitudinarisme 407
b. Légitimité d'autres moyens d'information sur la vérité révélée..... 411
2. Théorie de la *Via Media* anglaise 413
a. Adhésion à sa propre tradition religieuse 414
b. Problème du discernement de la doctrine anglaise..... 414
c. Le *Prayer Book* et les Articles de religion..... 416
d. Les théologiens anglo-catholiques..... 419
e. La règle conjointe de l'Écriture et de la Tradition catholique 424
f. Difficultés liées à la preuve par l'Écriture et la Tradition..... 428
g. Le credo, limite formelle des doctrines nécessaires au salut..... 430
1° La Tradition épiscopale..... 430
2° La Tradition prophétique 433
3° Difficultés de la distinction..... 433
h. L'autorité doctrinale de l'Église..... 437
1° L'Église, témoin compétent..... 437
2° L'Église, témoin indéfectible..... 440
3° La théorie des branches de l'Église 446
4° La branche romaine de l'Église 450
3. Réfutation des prétentions de l'Église de Rome..... 451
a. L'Église de Rome et l'Antiquité patristique..... 452
b. L'infaillibilité de l'Église de Rome..... 455
c. Le caractère antichrétien de Rome..... 460
Conclusion..... 464

III. Le traité de Palmer sur l'Église du Christ (octobre 1838) 465
1. Un état de la question 465
2. La clef du rapport entre l'Église et la doctrine 467
3. L'Église, colonne et fondement de la vérité..... 467
4. La question de l'unité 468
5. La question doctrinale 468
6. Evaluation..... 469

IV. L'étude des hérésies du cinquième siècle (grandes vacances 1839)..... 471
1. Saint Léon « pulvérise » la *Via Media* 473
2. Le témoignage rendu à l'autorité du pape 476

V. Catholicity of the English Church (janvier 1840) 478
1. La vision anglicane de l'Église 478
2. Mise en question de la théorie anglaise 480
3. L'Église et l'État 481
4. Une théorie peu défendue 482
5. La position romaine 483
6. La théorie de saint Augustin 483
7. Avantages de la clef romaine 484
8. Concessions à l'idée d'un pouvoir ecclésial de développer la foi 485
9. La théorie anglaise des branches n'est pas intenable 487
10. De nouvelles difficultés concernant la règle de la foi 488
11. Newman envisage sérieusement une solution de remplacement à la théorie des branches 490
12. La note de vie 491
13. La vision « gallicane » de l'Église 494

CHAP. 2. LES ANNEES 1840-1841. LES JUGEMENTS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE 498

I. Le Tract XC (25 janvier 1841) 498
1. Le propos du *Tract* 499
2. La foi catholique 499
a. Doctrines compatibles avec la lettre des Articles 499
b. Doctrines catholiques 502
c. Déplacement du critère de la foi catholique 503
3. L'Église catholique et son autorité 503
a. Les conciles généraux 506
b. Autorité de l'Église sur le sens de l'Écriture 507
4. Complétude de chaque Église particulière 508
5. La doctrine tridentine 509
6. Fonctions ecclésiales de sanctification et de discipline 511

II. Private Judgment (juillet 1841) 513
1. Enquête scripturaire : qui est le prophète ? 514
2. Les sectes protestantes 515
3. Les Églises d'Angleterre et de Rome 515
4. Nouvelle théorie sur la foi et l'unité 516
5. Théorie de la foi 517
6. Urgence de la communion 518

CHAP. 3. DE FIN 1841 À FIN 1842. L'ÉGLISE COMME EMPIRE.....524

I. Les sermons d'Avent 1841.....524
1. Le poids des événements. Un jugement divin.....524
2. L'éclipse des notes externes de l'Église.....526
3. Des signes éventuels du départ du Christ.....527
4. Les notes internes.....529
5. La grâce est-elle donnée via ou par-delà les ordonnances de l'Église d'Angleterre ?.....531
6. Les communions orientales non chalcédoniennes.....533
7. Le parallèle de Samarie au temps d'Elie.....535

II. Nouveaux sermons sur le Royaume des saints (novembre – décembre 1842).....540
1. Le Royaume des saints (janvier – février 1835).....540
a. Un signe adressé aux incroyants.....540
b. L'Église médiévale.....542
c. L'époque moderne.....542
d. Les échecs apparents de la prophétie.....543
2. Les sermons de novembre – décembre 1842.....544
a. Interprétation littérale de l'Écriture.....544
b. Continuité entre l'Église juive et l'Église chrétienne.....546
c. Principe de cette continuité.....547
d. Implications ecclésiologiques des deux premiers sermons.....549
e. L'Église comme Royaume du Médiateur.....549
f. Dimension impériale du royaume du Christ.....551
g. Le Royaume du Christ n'est pas de ce monde. La sainteté comme note de l'Église.....552
h. La grandeur temporelle comme note de l'Église.....553
i. La question de l'époque moderne.....554

CHAP. 4. LES ANNEES 1843-1845. LA THEORIE DES DEVELOPPEMENTS....558

L'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne (1845).....558
1. Le problème de la conclusion de l'essai.....558
2. Rapport entre le développement doctrinal et la conclusion ecclésiale.....562
3. Le principe du développement.....567
a. L'intuition.....567
b. Les deux aspects de la théorie du développement.....572
4. Reconnaissance de l'Église catholique.....573
a. L'enquête doctrinale.....574
1° Nouvel examen des doctrines dites romaines.....574
2° La convenance de l'idée d'infaillibilité.....575

3° Le rôle doctrinal de l'évêque de Rome 577
b. L'enquête typologique 582
1° L'Église catholique est un Royaume 582
1.1. L'Église du quatrième siècle 583
1.2. L'Église des cinquième et sixième siècles 588
2° L'Église catholique est romaine 591
2.1. Probabilité antécédente d'une autorité monarchique au sein du christianisme 592
2.2. Le titre de « romain » 594
2.3. Les témoignages des quatrième et cinquième siècles 595
2.4. Témoignages anté-nicéens 597

CONCLUSION GÉNÉRALE 603

1. Fidélité de cette évolution à l'expérience originelle 603
1.1. La perspective du salut éternel 603
1.2. La règle de la foi 605
1.3. La règle de la conduite 606
1.4. Le Royaume du Christ 608
A. Nature du Royaume médiateur 608
B. Histoire du Royaume médiateur 609
1.5. Le devoir d'unité et l'antiérastianisme 611

2. Une méthode scientifique ? 613

3. La certitude 616

4. Actualité des convictions de Newman anglican 619

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE 621

1. Ecrits de Newman 621
A. Editions des œuvres anglicanes publiées par Newman 621
B. Editions posthumes. Anthologies 622
C. Manuscrits 623
Sermons 623
Divers 624
D. Traductions 624

2. Ouvrages utiles pour comprendre le contexte historique 625

3. Ouvrages biographiques 626

4. Ouvrages ayant influencé Newman 626

5. Commentaires 627