

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 13 (1905)
Heft: 52

Artikel: Le newmanisme
Autor: Michaud, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403632>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 10.01.2025

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

LE NEWMANISME.

Newman a été jugé très diversement. Vers la fin de sa période anglicane, il était devenu très suspect aux anglicans; cela se comprend. Au commencement de sa période catholique-romaine, et pendant tout le pontificat de Pie IX, il n'était pas moins suspect au parti ultramontain, malgré tous les gages qu'il lui avait donnés. Ce n'est que sous Léon XIII que des hommages lui furent rendus, lors de son élévation au cardinalat; et aujourd'hui les romanistes de la nouvelle école libérale le portent aux nues comme un nouveau Père de l'Eglise, comme un théologien génial qui a découvert la théorie du développement du dogme, théorie qui doit sauver l'Eglise romaine!

Cette intéressante situation mérite d'être examinée. Tel est l'objet de cette étude.

I.

Dans la collection de « La Pensée chrétienne » (Paris, Bloud), M. Henri Brémond a consacré un volume à Newman, ainsi qu'à l'analyse: 1° du discours de 1843, sur la théorie des développements dans la doctrine religieuse; 2° de l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne, 1^{re} édition 1845, 2^e édition 1878. Il est à regretter que M. Brémond ait consenti à se servir de la traduction de Boyeldieu d'Auvigny, tout en la déclarant insuffisante et même remplie de « contresens innombrables et tout à fait subversifs » (pp. 76 et 230). Ce volume, en outre, est incomplet, en ce sens qu'il ne donne pas le texte même de Newman là où il serait cependant très utile. Espérons qu'il sera amélioré dans une nouvelle édition.

Toutefois il suffit déjà, et même amplement, pour expliquer en quoi consiste le newmanisme théologique, et pour démontrer en quoi il est erroné. Je dis le newmanisme « théologique » pour le distinguer de ce qu'on pourrait appeler « la

piété newmanienne » : car Newman fut certainement une âme très pieuse, qui, à ce point de vue, mérite les plus grands respects. Je ne veux parler ici que de sa théologie, qui est bien inférieure à sa piété ; et même, dans sa théologie, je me bornerai à traiter de sa théorie du développement du dogme, ainsi que de quelques points annexes.

Voyons d'abord l'apologie du système telle que M. Brémond la présente.

Dans son introduction, M. Brémond n'hésite pas à avouer qu'avec Newman « nous sommes loin de la majestueuse et dédaigneuse confiance du dernier des Pères », c'est-à-dire de Bossuet (p. X). Bossuet, en effet, dans son 1^{er} Avertissement aux Protestants, dit : « La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection . . . *Variet* dans l'exposition de la foi est une *marque de fausseté et d'inconséquence* . . . L'hérésie en elle-même est toujours une nouveauté . . . L'Eglise catholique, au contraire, immuablement attachée aux décrets, une fois prononcés, *sans qu'on puisse y montrer la moindre variation, depuis l'origine du christianisme*, se fait voir une Eglise bâtie sur la pierre. » Newman, au contraire, dit : « Les grandes idées évoluent sous peine de se corrompre. Il n'en va pas ainsi dans l'autre monde, mais ici-bas *vivre c'est changer* : plus une doctrine est parfaite, *plus souvent elle a dû changer*. »

L'opposition des deux formules est manifeste. Newman, qui savait de quel crédit jouit encore Bossuet (bien qu'il soit chaque jour de plus en plus ébranlé), a dû hésiter quelque peu avant de lancer sa théorie. Effectivement, dit M. Brémond (p. XIII), « l'auteur avoue simplement lui-même que son système n'est qu'une *hypothèse*, un *expédient* ». Et en tout cas, son livre n'est qu'« une première ébauche que devront achever les théologiens de l'avenir. Personne n'ignore aujourd'hui que Newman fut longtemps suspect ».

M. Brémond, toutefois, prétend qu'entre Bossuet et Newman, entre le docteur du dogme immuable et le docteur du développement, « l'antinomie n'est qu'*apparente* » (p. XI). Mais justifie-t-il sa prétention ? Je ne le crois pas. Je n'en ai trouvé aucune preuve dans son volume. Et même, loin de prouver la conciliation, il déclare (p. XIV) qu'« un tenant de l'immuabilité absolue du dogme n'a d'autre recours que de mettre en question ou l'exactitude ou la bonne foi des savants con-

temporaires ». On ne saurait, ce semble, pousser plus loin l'irréductibilité entre le système de Bossuet et le système de Newman. Dès lors l'antinomie n'est-elle pas profonde, loin de n'être qu'apparente ?

Jusqu'à présent les théologiens catholiques avaient enseigné, à la suite de Vincent de Lérins, que le progrès dans la connaissance des dogmes, progrès incontestable et incontesté, avait été un progrès *subjectif*, propre aux individus qui les concevaient avec plus de clarté et de science, mais que ce progrès essentiellement subjectif n'altérait en rien *l'objectivité* des dogmes, lesquels restaient ainsi immuables en eux-mêmes, comme doctrine inaltérable et invariable. Mais aujourd'hui, avec Newman, on ne se contente plus de cette explication « vieux jeu », on veut que les dogmes évoluent en eux-mêmes, donc qu'ils changent, qu'ils varient, sous prétexte que vivre, c'est changer et varier, comme si Dieu, vérité parfaite, était une vérité variable et changeante, comme si le christianisme, religion vraie, n'était une religion vraie qu'à la condition de varier dans ses dogmes ! On voit la différence.

M. Brémond avoue que les théologiens catholiques ont d'abord « hésité » à accepter la doctrine de Newman, mais enfin qu'ils l'ont acceptée et qu'en cela ils ont fait preuve de « vitalité » (p. XI). Qu'ils aient hésité, on ne le comprend que trop : car admettre que le dogme est une doctrine variable, quand on a enseigné pendant dix-neuf siècles qu'il est une doctrine en soi immuable, c'est plus que grave. Que ces mêmes théologiens aient finalement accepté cette contradiction, on le comprend aussi, pour peu qu'on réfléchisse à ce fait : que la papauté romaine, depuis de longs siècles, ajoute à l'ancienne dogmatique des dogmes nouveaux, manifestement opposés aux anciennes doctrines, et que dès lors elle ne peut plus se soutenir comme institution chrétienne, étant admis que le dogme est une doctrine divine et immuable. Donc, pour sauver la papauté et ses dogmes nouveaux, il fallait enseigner que le dogme est une doctrine essentiellement variable, et cela parce qu'elle est vivante !

M. Brémond, qui abandonne manifestement « le dernier des Pères », essaie de justifier le nouveau Docteur, en affirmant que « la pierre de voûte du catholicisme est le principe de la nécessité d'une règle vivante et infaillible de la foi »

(p. XII). Selon M. Brémond, cette règle vivante serait chargée d'interpréter la révélation, donc les anciens dogmes; et son interprétation, qui ne relèverait que d'elle-même, serait *ipso facto* infaillible. Il ne dit pas que cette règle vivante et infaillible serait le pape, mais il le pense, comme si cela allait *de soi!* Il oublie que, d'après le vrai catholicisme, cette règle vivante et infaillible est le Christ toujours vivant, toujours tête de son Eglise, toujours infaillible comme Dieu. Il oublie que, pour connaître la doctrine du Christ, l'Eglise catholique a toujours recouru à la règle, historiquement infaillible, que cela est vraiment catholique, qui a été cru partout, toujours et par toutes les Eglises chrétiennes particulières. Il oublie que tel était le dogme objectif, vraiment catholique, et qu'il n'y en avait pas d'autre; que ce dogme fixe, immuable, pouvait cependant être toujours de mieux en mieux compris par les docteurs et les fidèles, et qu'ainsi il y avait progrès *dans la foi subjective*, mais non dans la foi objective ou dans le dogme même, qui restait le même, tel qu'il a été transmis par le Christ à ses disciples. M. Brémond, loin de se conformer à cette doctrine de l'Eglise universelle, met à la place du Christ l'Eglise, à la place de l'Eglise le pape, à la place du critérium catholique la décision papale, à la place du dogme catholique inaltérable les doctrines nouvelles qui agrément au pape.

Quelles sont les autorités sur lesquelles M. Brémond s'appuie pour sanctionner cette métamorphose? Il n'en cite aucune. Sans doute la volonté du pape : *stat pro ratione voluntas*. Selon nous, c'est une très mauvaise recommandation scientifique pour le newmanisme.

II.

Voyons donc si le newmanisme est bien réellement tel que M. Brémond le représente.

Newman part de la révélation comme fait; mais, à peine l'a-t-il affirmée qu'il l'abandonne pour s'appliquer tout entier et exclusivement, d'une part, aux *impressions* que ce fait a produites sur les apôtres, sur les disciples, sur nous-mêmes, en un mot sur tous ceux qui prennent connaissance de ce fait; et, d'autre part, aux *réflexions* que ces impressions nous suggèrent lorsque nous arrivons à les exprimer, ainsi qu'aux *formules* dites dogmatiques, qui sont le résultat de ces impressions et de ces réflexions.

Voici quelques textes de Newman, qui prouvent que telle est bien sa pensée : « Les dogmes théologiques, dit-il, sont des propositions qui expriment les jugements formés par l'âme, *ou les impressions produites sur elle par la Vérité Révélée*. La Révélation lui met sous les yeux certains faits, certaines actions, certains êtres et certains principes surnaturels, qui *opèrent sur elle une certaine impression ou image*, — et cette impression devient spontanément, et même nécessairement, un sujet de réflexion pour l'âme elle-même, qui se met à l'examiner et à l'exposer en propositions successives et distinctes. Ainsi la doctrine du Péché Originel, ou du Péché post-Baptismal, ou de l'Eucharistie, ou de la Justification, n'est que l'expression de la croyance intime des Catholiques sur ces différents points, formée sur une analyse de cette croyance. Il en est ainsi même des hautes doctrines que j'ai spécialement en vue » (p. 22).

Ainsi donc, les « grands traits » de la Révélation « commencent l'édifice » dogmatique, mais « ne l'achèvent pas » ; il est achevé par les développements ultérieurs, résultats des recherches de la raison, car « la raison une fois lancée sur le terrain de l'investigation, ne peut plus s'arrêter avant d'avoir terminé ses recherches » (p. 48). Qu'il y ait déjà dans l'Écriture de telles idées, découvertes par la raison et distinctes de la Révélation même, cela est admis clairement par Newman, lorsqu'il dit : « Les idées sont *chez celui qui écrit ou qui lit la Révélation, non dans le texte inspiré lui-même*... On ne pourrait sans extravagance prétendre trouver *dans le texte* du N. T. et de quelques autres livres un exposé de toutes les formes possibles que peut revêtir un message divin (p. 135-136)... La Bible tout entière, et non pas seulement ses parties prophétiques, est écrite *d'après le principe du développement* » (p. 139).

Newman en appelle au temps, quelquefois long, qui est nécessaire à l'esprit humain pour avoir la pleine compréhension des grandes idées qui lui ont été communiquées. Il a mille fois raison. Mais où il a tort, c'est lorsqu'il introduit dans le dépôt même des doctrines révélées les conceptions purement humaines auxquelles se livre notre esprit, dans le cours des siècles, pour arriver à un meilleur éclaircissement des vérités révélées. Newman mêle ainsi l'humain au divin. « Cela, dit-il, peut s'appeler la théorie du développement » (p. 99-100). Voir aussi pp. 112 et 113.

Il est donc évident que le dogme développé n'est plus le dogme pur, tel que le Christ l'a révélé à ses disciples et tel qu'il l'a confié à son Eglise, mais un dogme auquel les esprits, sous prétexte de le développer, ont mêlé une quantité d'éléments *étrangers* et même *contraires*. Le dogme révélé par J.-C., c'est la source; le dogme développé par l'Eglise (dans la pensée de Newman, l'Eglise ici est le pape), c'est le fleuve avec des affluents qui le creusent et l'élargissent. Or, Newman n'hésite pas à mettre la perfection du dogme, non dans la source, non en J.-C. même, mais dans le fleuve très humainement grossi. « On dit quelquefois, affirme-t-il, que le ruisseau est plus clair près de sa source. Quelle que soit la beauté de cette image, et quoiqu'on puisse en faire souvent une heureuse application, *elle ne saurait cependant convenir* à l'histoire d'une philosophie *ou d'une croyance*; car ces dernières, au contraire, deviennent plus uniformes, *plus pures, plus fortes*, à mesure que leur lit devient plus profond, plus large, plus étendu » (p. 116-117). Conclusion: les dogmes vus dans l'Evangile et dans les discours du Christ sont moins clairs, moins étendus et moins profonds que sur les lèvres du pape!

J'ai dit que Newman admet le développement du dogme par des éléments *étrangers*. En effet, voici ses propres paroles: « L'idée première originale... sera discutée et critiquée... Les multitudes d'opinions qui la concernent, seront réunies, comparées, classées, examinées, choisies ou rejetées, *et peu à peu étiquetées à cette doctrine* ou graduellement séparées d'elle... Et ce système ou ce corps de pensées théoriques et pratiques, ainsi laborieusement établi, ne sera seulement, après tout, que la propre image de l'idée originale, n'étant rien autre chose que l'explication de ce que cette même idée voulait dire dès le principe; ce sera son image exacte... Ce travail, long ou court, c'est ce que j'appelle le développement de cette idée (p. 112-113)... Une république peut succéder immédiatement à une monarchie, elle n'en est pas le développement; tandis que le tyran au sens grec du mot est inclus dans l'idée de démocratie... Le développement de l'idée alors *n'est pas une déduction* conduite sur le papier, dans laquelle chaque progrès successif est une pure évolution de ce qui précède; mais ce développement n'a lieu que par la coopération de la multitude et de ses *leaders* ou des réunions d'hommes et de l'action des

circonstances... L'idée se développe... en rejetant tous les éléments qu'elle ne peut s'assimiler. L'idée grandit à mesure qu'elle se les incorpore, et elle se montre identique à elle-même, non parce qu'elle s'est isolée, mais parce qu'elle a vaincu... Non seulement une idée modifie, mais encore elle est modifiée ou au moins influencée par l'état de choses au milieu duquel elle apparaît, et elle dépend en bien des façons des circonstances qui l'entourent » (p. 114-115). Et encore : « L'idée peut être colorée par le ton du milieu pensant qu'elle traverse, ou pervertie par l'introduction de principes étrangers, ou enfin à la longue détruite par le développement d'un défaut originel existant en elle-même (p. 116)... Toute idée qui a prouvé, en vivant, qu'elle était viable, a dû forcément emprunter quelque chose à des sources étrangères » (p. 186).

J'ai dit, de plus, que Newman admet le développement du dogme non seulement par des éléments étrangers, mais même par des éléments qui lui sont contraires. Il dit en effet : « L'enseignement des prophètes et des docteurs (interprètes de la révélation) est un vaste système qui ne peut pas être compris dans peu de phrases, ni renfermé dans un code ou un traité, mais il consiste en un certain corps de vérités pénétrant l'Eglise comme une atmosphère, irrégulier dans sa forme à cause de sa profusion et de son exubérance... quelquefois se mêlant aux légendes et aux fables... Cet enseignement est distribué... dans des sermons, dans des préjugés populaires, dans des coutumes locales. C'est ce que j'appelle Tradition prophétique » (p. 144-145). Et Newman recule si peu devant ce mélange de légendes, de fables, de préjugés populaires, de coutumes locales, qu'il s'appuie précisément sur ces éléments contraires pour exiger « qu'il y ait quelque règle pour arranger et authentifier ces différentes expressions et ces résultats de la doctrine chrétienne ». C'est sa manière de démontrer la nécessité d'un *Judex controversiarum*.

Un tel dogme est évidemment plein d'éléments humains, étrangers à la révélation divine, et même contraires; il est constitué par mille changements. Et Newman s'en félicite d'autant plus qu'il place la vie dans le changement, et la perfection de la doctrine dans la multitude de ses changements. Et lorsqu'on lui objecte qu'un tel dogme n'est pas un dogme divin, mais un système humain, qui n'offre aucune garantie d'exac-

titude et de vérité, il « fait appel en définitive à la sécurité pleinement confiante de ces impressions religieuses, à cet instinct qui nous force à croire que Dieu, en se révélant à nous, n'a pas pu nous égarer » (p. 5). Hélas! que d'*impressions* religieuses sont insensées! que de fois nous prenons pour instinct ce qui n'est que manie! que de fois nous croyons révélé par Dieu ce qui n'est de notre part que vaine imagination! On voit combien est fragile, futile même, cette première base sur laquelle Newman a fait reposer son édifice.

Il en appelle alors, en second lieu, à la règle infaillible d'interprétation qu'il place dans l'Eglise, c'est-à-dire selon lui dans la hiérarchie, et même exclusivement dans le pape. Il oublie que l'Eglise a pour mission de conserver le dépôt de la révélation de J.-C., de le faire connaître en le prêchant, et de le répandre ainsi dans le monde entier, et non pas de le développer par de prétendues interprétations scientifiques ou autres. Ceci est l'affaire de la théologie, qui est une science, mais qui n'est pas le dogme : le dogme est le seul enseignement de J.-C. En outre, Newman oublie que l'Eglise n'est pas la seule hiérarchie, encore moins le seul évêque de Rome.

Sa notion de la religion révélée n'est pas moins étrange lorsqu'il dit (p. 146) : « Comme l'essence de toute religion est l'autorité et l'obéissance (?), ainsi la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée repose en ceci, que l'une a une autorité subjective et l'autre une autorité objective... La suprématie de la conscience est l'essence de la religion naturelle; la suprématie des apôtres, du pape, de l'Eglise ou de l'évêque, est l'essence de la religion révélée. » Il est étrange que Newman ne mentionne pas, dans la religion *chrétienne*, la suprématie du Christ; qu'il l'oublie même entièrement, comme si les chrétiens avaient un chef autre que le Christ. Cette énormité vient de ce que le but de toute la théorie de Newman est de justifier la conduite de Rome dans le passé et d'ouvrir les voies à son arbitraire dans l'avenir. Il place la conscience dans le système de la nature, comme si la religion révélée n'avait pas besoin de la conscience! Et il remplace formellement la voix de la conscience « par la voix de l'Écriture, de l'Eglise ou du Saint-Siège ». Voilà à quoi il en voulait venir. Il aurait voulu « appliquer la théorie des développements aux écrits des Pères et à l'histoire des controverses

et des conciles, *et par là démontrer la justesse de toutes les décisions de Rome* » (p. 102). Il y a renoncé en ce qui le concerne, parce que ce serait l'ouvrage de toute une vie et que la sienne est déjà avancée; mais il espère que « beaucoup sera obtenu » par son Essai (p. 103). Son but est donc clair.

Mais on avouera qu'un Essai de développement des dogmes dans lequel la conscience est reléguée dans les questions de la religion naturelle, et remplacée par le pape, est un étrange développement, et qu'il y a lieu d'être surpris qu'un Newman se soit résigné à tomber dans un pareil cul-de-sac. Tantôt, pour se faire illusion, il appelle « divin » un tel développement (p. 162); tantôt, voyant plus clair, il l'appelle une « *aventure* » (p. 186), et le met *en antagonisme* avec le principe dogmatique (p. 247).

En somme, le système de Newman est très simple. D'une part, il y a le fait de la révélation; d'autre part, il y a tout le travail d'impressions et de réflexions qui s'opèrent dans les esprits au sujet des vérités révélées. Le propre de Newman n'est pas d'avoir découvert ces impressions, ces réflexions, cette systématisation, ces formules; car tout cela existait bien avant lui sous le nom de théologie et de spéculations théologiques. Le propre de Newman, c'est de n'avoir pas respecté la distinction entre la révélation et la spéculation humaine, entre le dogme et la science, entre l'évangile du Christ et la théologie des hommes, entre le divin et l'humain, entre l'éternel et le transitoire, entre l'immutable et le mutable; le propre de Newman, c'est de les avoir confondus, c'est d'avoir placé la vitalité du dogme non dans sa divinité, mais dans les changements des opinions humaines à son sujet, changements qui en eux-mêmes sont périssables.

III.

Préciser le système de Newman, c'est donc en même temps en montrer la contradiction et la futilité. Cette futilité apparaîtra mieux encore, si l'on réfléchit à la manière subtile et erronée dont Newman est arrivé à sa théorie.

Quiconque a étudié Newman, sait qu'il a lu une partie des ouvrages des Pères, dans le but de connaître la tradition. Malheureusement il ne les a pas étudiés suffisamment. Trop tôt il s'est laissé séduire par St. Athanase, qui n'a pas tardé

à l'absorber et qui l'a empêché de comprendre exactement les Pères et les docteurs précédents. Sa prédilection pour Athanase est reconnue par M. Brémond (p. 153 et 168); le goût du monachisme qui caractérisait Athanase ne pouvait que plaire à l'esprit rêveur de Newman; et de plus, l'acuité qu'Athanase a déployée dans toute la question arienne convenait aussi à la tournure d'esprit de Newman, qui était plus aigu, plus pointilleux que pénétrant, et qui, comme Athanase, a exagéré plusieurs détails de la question arienne. On pouvait, en effet, être consubstantialiste sans exagération, c'est-à-dire en reconnaissant les avantages, mais aussi les inconvénients du mot « consubstantiel ». Ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Mais, en deux mots, on admettra d'abord que ce terme prêtait à l'amphibologie, puisqu'il avait été rejeté au III^e siècle, et que recourir à un mot susceptible d'interprétations équivoques est une faute grave, surtout en matière de spéculation dogmatique. On avouera, en outre, que *avec* (*cum, substantialis*) ne signifie pas *identique*. Or la substance du Père et du Fils est identique. Donc le mot *avec* indique mal et même grossièrement cette identité; il insinue qu'il y a des parties là où il ne saurait y en avoir. Mais *transeat*. L'intention de la majorité des Pères de Nicée est connue; elle était correcte, et c'est grâce à cette intention que ce mot a été accepté, comme l'a fait Eusèbe, ce docteur en qui Newman a vu un semi-arien! Peut-être les newmanistes d'aujourd'hui traiteront-ils aussi de semi-ariens ceux qui enseignent l'identité de la substance dans le Père et le Fils et qui trouvent le mot « consubstantiel » trop peu clair.

Quoi qu'il en soit, il est permis de penser que Newman a mal compris les Pères et les docteurs des trois premiers siècles, lorsqu'il leur a adressé le reproche suivant: « Tout le monde est d'accord (?) à reconnaître que le témoignage des Pères anténicéens au sujet de la divinité de N. S. s'adapte, beaucoup plus facilement, à l'hypothèse arienne (?) qu'à l'enseignement orthodoxe des âges suivants » (p. 166).

Les théologiens qui, comme Newman, ont mal jugé les Pères des trois premiers siècles, les ont mal compris sur les points suivants. Lorsque ces Pères ont reproduit purement et simplement les textes des Ecritures où il est dit que le Père est plus grand que le Fils, ils étaient certes dans leur droit. Il

s'agissait manifestement du Fils comme homme. On a eu tort de les entendre du Fils comme Verbe éternel, et d'attribuer ainsi au Verbe éternel une subordination excessive et erronée par rapport au Père. On a ainsi faussé la relation du Fils au Père, donc aussi la notion des personnes divines. La personne du Verbe était ainsi tellement subordonnée à celle du Père qu'on pouvait s'imaginer qu'il était d'une autre substance que le Père. C'est pour protester contre cette erreur que les monarchistes ont insisté sur l'unité divine et que les sabelliens ont accentué davantage l'identité substantielle des personnes divines. Sans doute les monarchistes et les sabelliens ont outrepassé et il est résulté des exagérations qui ont concouru à obscurcir toute cette question du subordinatianisme. Non pas que le dogme trinitaire et le dogme de l'incarnation impliquassent en eux-mêmes des contradictions; ces contradictions n'existaient que dans les esprits qui comprenaient mal ces dogmes. Les dogmes étaient aussi clairs qu'ils pouvaient l'être; c'était la spéculation théologique qui ne l'était pas assez. Et c'est cette obscurité théologique qui a donné lieu soit au langage défectueux de plusieurs théologiens anténicéens, soit au débat arien, qu'Athanase aurait pu apaiser et élucider davantage, tandis que, de fait, en quelques circonstances, il a plutôt concouru à l'exciter.

La position prise par Newman a été celle-ci: les Pères anténicéens qui ont rejeté le mot « consubstantiel » et qui ont insisté sur la subordination du Fils, n'ont pas été dans la vérité. Donc la tradition des trois premiers siècles a été, de fait, défectueuse au sujet de la divinité de J.-C. Donc il faut la compléter. Donc le principe de la tradition n'est complet et parfait que par le principe du développement du dogme, développement qui, on le voit, doit être un *changement*: « Vivre c'est changer, et pour qu'une doctrine devienne parfaite, elle doit avoir changé souvent » (p. 118).

Par ce moyen, on innocente Rome, accusée d'avoir changé souvent et d'avoir ajouté aux dogmes primitifs; et non seulement on innocente son passé, mais encore on lui donne le droit, le devoir même, d'ajouter indéfiniment aux dogmes anciens des dogmes nouveaux, selon les éléments étrangers et même contraires par lesquels la doctrine chrétienne est obligée de passer. L'important, pour elle, n'est pas de s'isoler

et de s'enfermer dans une inaltérabilité qui serait sa mort; l'important, c'est de vaincre, en s'assimilant les éléments assimilables, quels qu'ils soient, et de rejeter les non assimilables; et ceux-ci, du moment qu'ils ne s'assimilent pas dans l'estomac romain (décoré du nom d'organisme catholique), sont tenus pour hérétiques; l'hérésie n'est pas autre chose qu'une matière résistante, comme l'orthodoxie n'est pas autre chose que l'assimilation. Telle est la trouvaille dite « théorie du développement du dogme chrétien ».

On comprend que le romanisme nouveau chante merveille.

IV.

Examinons ce système de plus près, et voyons quelques-unes des erreurs qu'il renferme.

1° *Sa notion du dogme est fausse.* Dans ce système, en effet, « le dogme n'est que l'*explicitation* de la vie chrétienne... Il n'a de valeur que par l'expérience qu'il explicite » (p. 3 et 4). Donc, à en croire Newman, c'est l'impression religieuse, l'expérience, la vie chrétienne en un mot, qui est la source du dogme. Le dogme tire ainsi sa valeur non du Christ même, mais de nos impressions et de nos réflexions, qui sont explicitées par lui.

Or la vérité est, au contraire, que le dogme est l'enseignement même du Christ, tel que le Christ nous l'a transmis une fois pour toutes; qu'il tire donc toute sa valeur de J.-C. même et de J.-C. seul; que sans doute nous nous efforçons de le comprendre et de le pratiquer toujours de mieux en mieux; qu'ainsi nous tirons de lui une valeur morale de sainteté, si nous savons profiter de la lumière divine et de la grâce divine qui sont en lui.

Dans le newmanisme, de simples opinions humaines peuvent devenir dogmes, dès qu'elles sont assimilées par l'organisme, comme elles deviennent des hérésies, dès qu'elles sont rejetées par ce même organisme (p. 186); tandis que, dans le catholicisme, le dogme reste dogme, c'est-à-dire doctrine divine, et toute opinion humaine reste opinion humaine.

Selon Newman, la révélation chrétienne n'a pas été terminée à l'ascension du Christ: car elle a reçu des accroissements plus tard. Il dit expressément: « Si nous tournons notre attention vers les commencements de l'enseignement aposto-

lique après l'Ascension, nous nous trouvons incapables de fixer un point historique auquel la croissance de la doctrine se soit arrêtée, et où la règle de la foi ait été une fois pour toutes établie. Ce ne fut pas le jour de la Pentecôte, car saint Pierre avait encore quelque chose à apprendre; ce ne fut ni à Joppé, ni à Césarée, car saint Paul avait à écrire ses Epîtres; ni à la mort du dernier apôtre, car saint Ignace avait à établir la doctrine de l'épiscopat; ni même un grand nombre d'années après, car le canon du Nouveau Testament était encore indéterminé; ni dans le *Credo*, qui n'est pas une collection de définitions, mais un sommaire de certaines croyances, un sommaire incomplet, qui est, comme la prière du Seigneur ou le décalogue, un simple échantillon de vérités divines, particulièrement des vérités les plus élémentaires. Aucune doctrine ne paraît achevée dès sa naissance; il n'en est aucune que les recherches de la foi ou les attaques de l'hérésie ne contribuent à développer» (p. 140-141). Newman oublie que ni Pierre, ni Paul, ni aucun des apôtres n'avaient à révéler quoi que ce soit, mais simplement à prêcher ou à écrire ce que J.-C. même avait déjà enseigné à tous. Donc la révélation chrétienne était terminée lorsque les apôtres l'ont prêchée. En la prêchant, ils ne l'ont pas développée, mais seulement répandue et mise en lumière. C'est l'Eglise qui, en la répandant et en lui gagnant de nouveaux adhérents, s'est développée et est devenue un grand arbre. Mais l'Eglise n'est pas le dogme, et le dogme n'est pas l'Eglise.

2° *Sa notion de la tradition et de l'autorité est fausse.* Newman n'avait pas la notion du dépôt dont parle St. Paul: *depositum custodi*. Il n'avait pas la notion de la tradition, qui doit n'être qu'une transmission du dépôt reçu. Il croyait que l'Eglise avait reçu pleins pouvoirs pour faire des dogmes et conséquemment une nouvelle révélation. « Un dogme, dit-il, en crée un autre, par le même droit auquel il doit d'avoir été créé lui-même; le fait des propositions dogmatiques scripturaires, non seulement nous donne la connaissance des doctrines chrétiennes, mais encore en autorise le développement; ces propositions commencent l'édifice, mais elles ne l'achèvent pas» (p. 48). L'Eglise ainsi n'est plus une gardienne de la révélation, avec mission de prêcher sur les toits ce que le Christ lui a enseigné dans le secret; elle devient une fabrique

de dogmes; elle peut même aboutir ainsi à un système, non seulement de doctrine, mais *de politique*. Newman dit: « L'Écriture annonce distinctement le développement du christianisme comme système de politique et comme doctrine. Dans une des paraboles de Notre-Seigneur, le royaume du ciel est comparé à un grain de sénevé... Cette description du progrès correspond à ce qui a été observé précédemment relativement au développement, c'est-à-dire que ce n'est pas un effet de la volonté ou de la résolution, ou le résultat d'un enthousiasme forcé, ou de quelque mécanisme du raisonnement, ou d'une plus grande subtilité d'intelligence; mais qu'il vient de son propre pouvoir inné, pouvoir d'expansion qui travaille l'esprit pour se manifester en temps opportun. Sans doute la réflexion n'est pas absente, ni l'effort original de la pensée, mais ces activités sont subordonnées à la croissance morale de l'esprit, et réagissent sur elle » (p. 142-143). La parabole du grain de sénevé est ici très inexactement expliquée: d'abord c'est à l'Église qu'elle est généralement appliquée; ensuite, si l'on veut aussi l'appliquer à la doctrine, il ressort clairement que le grain de sénevé reste toujours dans son essence propre; que l'arbre qu'il devient n'est pas d'une autre essence, mais toujours de la même; et que les dimensions matérielles qu'il prend en devenant arbre, ne sont, si on les rapporte au dogme, que les explications et les applications qu'en font les hommes et qui, loin d'altérer en quoi que ce soit la force spécifique du dogme ou du grain de sénevé, disparaissent elles-mêmes un jour, en rendant à la nature ce même grain de sénevé dans la simplicité de son inaltérable essence. C'est donc toujours au grain primitif, seule force durable, qu'il faut revenir. Que tous les oiseaux du ciel s'en nourrissent, rien de mieux; mais il reste ce que Dieu l'a fait, simple grain de sénevé.

3° *Le newmanisme n'est qu'une forme du sentimentalisme.* Nous avons vu, en effet, que le développement du dogme dépend des *impressions* religieuses que nous avons reçues. Or Newman déclare expressément que « ce qui n'était qu'une *impression produite sur l'imagination* devient pour la raison un système ou une croyance » (p. 38). Donc la croyance repose sur une impression de l'imagination. Il ajoute que « de telles impressions sont évidemment *individuelles* », donc subjectives.

Donc, dans ce système, nos croyances n'ont pas d'autre valeur que celle qu'elles peuvent puiser dans notre propre valeur individuelle. C'est dire qu'elles sont humaines et bien fragiles. Newman a beau prétendre que c'est Dieu qui nous les donne. Il ne le prouve pas. Hélas! elles sont trop souvent contradictoires, et dès lors il n'est que trop clair que ce que nous croyions provenir de Dieu même ne provenait que de notre imagination abusée. Newman s'illusionne manifestement lorsqu'il prend sa supposition toute d'imagination pour une réalité divine. « Tout, dit-il, inspire de la confiance et de l'espoir, *si nous croyons franchement* que nous sommes sous sa main, et que tout ce qui nous arrive nous vient de lui... Qu'avons-nous à nous inquiéter de la grandeur ou de la faiblesse de la connaissance qu'il nous donne, *si c'est lui qui nous la donne?* » (p. 70). Effectivement, si c'est Dieu qui nous la donne, nous n'avons rien à craindre; mais là précisément est la question. Il est écrit que l'on ne doit pas tenter Dieu; or n'est-ce pas le tenter que de lui imputer nos propres sentiments et nos propres illusions? Suffit-il vraiment qu'une impression soit religieuse pour qu'elle soit fondée sur la réalité? C'est peut-être ici le point où la futilité du système de Newman apparaît davantage.

4° Newman va même jusqu'à admettre *l'inaperçu et l'inconscient* comme matière transformable en dogme. Voici ses propres paroles: « Il y a une bonne raison pour dire que *l'impression produite sur l'âme n'a même pas besoin d'être reconnue par les individus qui la reçoivent. Que des personnes n'aient pas conscience d'une idée, ce n'est pas une preuve qu'elles n'ont pas cette idée*¹⁾. Il n'y a rien de plus fréquent dans les choses sensibles ou intellectuelles que l'existence de telles impressions inconscientes²⁾ » (p. 23). Et encore: « La connaissance intime peut être réelle et permanente, même indépendamment de toute confession explicite. *L'absence totale ou partielle, ou l'imperfection des propositions dogmatiques n'est point une preuve qu'il n'y avait pas d'impressions ou de juge-*

¹⁾ Il est important — pour bien entendre ce qui va suivre — de remarquer dans quel sens Newman prend ici le mot « idée ».

²⁾ Le traducteur risquait ici le mot « inaperception » montrant bien par là qu'il saisissait la pensée de Newman. On ne rencontrera jamais une de ces hardiesses intelligentes chez l'infortuné traducteur de l'*Essai* de 1845.

ments implicites dans l'âme de l'Eglise. Des siècles ont même pu s'écouler, sans qu'une *vérité, qui avait été longtemps la vie secrète de plusieurs millions d'âmes fidèles, ait été exprimée formellement* » (p. 30). Il cite comme exemple la doctrine de la double procession qu'il considère certainement comme un dogme, et qu'il suppose « avoir été *réellement admise partout, depuis le commencement, et admise par conséquent, en quelque sorte, à l'état de simple impression religieuse, dont peut-être on n'avait pas conscience* » (p. 31). Ceci, en vérité, n'est-il pas le comble de la fantaisie? D'une part, comment l'Eglise entière aurait-elle cru pendant des siècles à une doctrine divine *sans en avoir conscience?* Et, d'autre part, si l'on admet une telle possibilité pour la doctrine susdite, ne peut-on pas l'admettre aussi pour toutes les doctrines imaginables? Il n'y a plus alors de limite aux hypothèses les plus imaginaires, et c'est la porte ouverte à toutes les folies dites religieuses.

5° Newman n'est donc plus sur le terrain objectif. Il perd de vue la révélation qu'il a admise comme un fait; il est tout aux subjectivités personnelles, aux impressions individuelles, à ce que l'imagination peut se figurer. Et c'est avec ces éléments de toute provenance qu'il prétend développer les dogmes, arriver aux formules dogmatiques et légitimer les définitions de foi. Il est manifestement dévoyé: car il prend l'humain et l'humain d'un ordre souvent très inférieur, pour du divin. Ne dirait-on pas qu'il en a quelque soupçon et qu'il en est quelque peu ébranlé, lorsqu'il dit: « Qu'on admette, *si l'on veut, que le dogme catholique, comme tel, ne nous communique pas de véritables idées du Dieu tout-puissant, mais seulement une idée terrestre acquise au moyen de figures terrestres, pourvu qu'on accorde, d'un autre côté, que les sens ne nous donnent aucune idée proportionnée aux impressions sensibles que nous en recevons* » (p. 56). Comment aussi peut-il comparer la foi et les raisonnements de la raison sur les données de la foi, avec les impressions des *sens?*

Bref, dans toute cette question, Newman paraît au-dessous du médiocre.

V.

Ce n'est pas tout. D'autres erreurs sont encore à signaler, qui se rapportent plus ou moins à son système tel que nous venons de l'analyser, mais qui, en tout cas, font partie de sa théologie.

1° Newman semble parfois faire assez bon marché de l'orthodoxie des Pères, lui qui passe pour un défenseur de la tradition. « St. Denis d'Alexandrie, dit-il, est accusé par St. Basile d'avoir répandu les premiers germes de l'arianisme. St. Grégoire le Thaumaturge l'est aussi par le même savant Père d'avoir employé touchant N. S. un langage qu'on ne peut défendre sans recourir à des expédients. St. Hippolyte parle comme s'il ignorait que N. S. eût été éternellement le Fils du Père. St. Méthodius traite l'incarnation d'une manière au moins peu correcte et St. Cyprien ne s'occupe pas de théologie du tout. Voilà l'enseignement incomplet qui nous reste de ces grands saints qui furent de leur temps les témoins les plus fidèles du Fils éternel. De plus, Athénagore, St. Clément, Tertullien et les deux saints Denis semblent être les seuls écrivains dont le langage soit par moments assez exact et assez systématique pour nous rappeler le symbole de St. Athanase . . . St. Ignace pourra être considéré comme un patripassien, St. Justin comme un arien . . . Tertullien est hétérodoxe sur la doctrine de la divinité de N. S., et même à la fin il tomba tout à fait dans l'hérésie ou le schisme. Origène est au moins soupçonné, et il faut qu'il soit défendu et expliqué, plutôt que cité comme un témoin de l'orthodoxie; quant à Eusèbe, il était semi-arien. Outre cela, il peut être mis en question si avant Nicée il se trouve un Père qui affirme d'une manière distincte soit le nombre trois dans l'unité, soit l'égalité souveraine des trois personnes; excepté peut-être l'hétérodoxe Tertullien, et cela encore dans un ouvrage qu'il écrivit après être devenu montaniste » (p. 93-95).

Voilà à quels griefs on arrive contre ceux qui furent nos ancêtres dans la foi et nos premiers docteurs, lorsqu'on prend pour norme de l'orthodoxie le prétendu développement des dogmes d'après les explications romanistes actuelles. Newman se complaît dans son point d'arrivée, la papauté, qu'il considère comme un Thabor, et il dédaigne son point de départ, le Christ, qui n'est qu'un grain de sénevé, et tous ces Pères qui lui paraissent des hétérodoxes! C'est un pygmée mesurant des géants avec son aune. La vérité est que l'orthodoxie dans l'ancienne Eglise était large, haute, profonde, et que l'esprit pouvait s'y mouvoir à l'aise. Sans doute des théologiens s'aventurèrent dans des explications plus saugrenues que savan-

tes, mais du moins on pouvait penser et parler. Tandis qu'aujourd'hui, dans l'Eglise romaine, tout ce qui ne cadre pas avec les méticulosités d'un pape ignorant ou d'une curie scolastique qui n'est souvent pointilleuse que pour essayer de mieux cacher sa propre hétérodoxie, tout cela est déclaré hérétique. Certes, la théologie de quelques Pères fait quelquefois sourire, mais celle de Rome, avec ses « développements », ne fait-elle pas pitié, pour ne pas dire horreur? Lorsque les Pères parlent comme témoins de la foi universelle, ils ont du moins la loyauté d'être sobres et de ne pas affirmer ce qu'ils ne connaissent pas; tandis que les docteurs « développés » du romanisme actuel savent tout et imposent tout, n'oubliant qu'une chose: c'est que ce sont d'ordinaire les pires ignorants qui ne doutent de rien.

2° Newman n'ose pas attaquer en face le critérium de l'ancienne Eglise: « Cela est catholique qui a été cru partout, toujours et par tous. » Mais il attaque ceux qui en font usage contre Rome et qu'il appelle pour cela intransigeants (p. 95 à 96). Il est clair que Rome ne peut pas sauver ses prétendus dogmes, encore moins sa prétendue infailibilité, si on lui applique ce critérium. De là les arguties de Newman contre ce phare lumineux, qui met à jour les subtilités de sa propre théorie (p. 87-96). Il a dû sentir la fausseté de sa position, lorsqu'il a écrit: « Sans doute la théorie des développements est *un expédient*, et le dictum de Vincent l'est aussi, ainsi que l'art de la grammaire ou l'usage du cadran; c'est un moyen qui nous rend capables de résoudre ce qui est maintenant devenu un problème nécessaire et angoissant » (p. 100).

Le problème « nécessaire et angoissant », c'est de sauver Rome, que Newman confond avec l'Eglise et avec le christianisme. Mais il s'abuse fort, lorsqu'il croit résoudre le problème et dissiper les angoisses avec son « expédient » mensonger. Le cadran qui montre vraiment l'heure, la règle qui indique exactement ce qui a été cru dès l'origine de l'Eglise et par conséquent ce que le Christ a réellement enseigné à ses disciples, c'est bien le « dictum » de Vincent de Lérins, « dictum » qui a été formulé par lui, mais dont la substance lui est bien antérieure. Ce « dictum » est le procédé que l'Eglise a employé dès le commencement pour transmettre le dépôt doctrinal et moral de génération en génération; il est la plus solide garantie his-

torique que l'Eglise universelle ait à sa disposition pour dissiper les erreurs et les mensonges; et voilà pourquoi il est si attaqué par les romanistes et si défendu par les catholiques.

3° Newman connaît si peu les Pères qu'il ose écrire ceci: « *Quelque rares* que soient les preuves données avant le concile de Nicée en faveur de la suprématie du pape, elles sont encore *plus nombreuses* et plus certaines que les témoignages allégués en faveur de la présence réelle » (p. 98). Quel paradoxe! d'une part, ces preuves sont rares; d'autre part, elles sont nombreuses! A dire vrai, il n'y en a *aucune*. Rome étant la capitale de l'empire, l'Eglise de Rome était plus en vue que les autres; de là une certaine primauté. Mais de suprématie, il n'était nulle part question. Les évêques de Rome les plus ambitieux, avant Nicée, n'ont certainement pas songé à revendiquer pour eux le mot « suprématie », surtout si on l'entend dans le sens de la papauté actuelle. Voir nos études sur l'ecclésiologie de Tertullien et de St. Cyprien.

4° Newman connaît si peu l'histoire de l'Eglise qu'il voit dans l'Eglise du moyen âge l'Eglise même de Nicée, et que de tous les systèmes actuels c'est celui de Rome qui lui paraît « se rapprocher le plus de l'Eglise des Pères, bien que d'autres puissent revendiquer cette marque pour leur Eglise à eux qui n'existe que sur le papier » (p. 152). Le fait est que, pour peu qu'on ait étudié l'ecclésiologie des Pères, on constate qu'elle est la réfutation même de celle de Rome; nous l'avons démontré, en particulier, pour St. Grégoire de Nazianze, St. Jean Chrysostome, St. Augustin. On pourrait ajouter que, parmi les évêques de Rome les plus autoritaires et les plus ambitieux du IV^e et du V^e siècle, il n'en est *aucun* qui enseigne la papauté omnipotente et infallible d'aujourd'hui. Newman répliquera qu'il faut tenir compte du *développement*; mais ce développement n'est qu'une échappatoire, un *expédient*; c'est sa propre expression. Quels sont ces « autres » dont il a voulu parler « et dont l'Eglise n'existe que sur le papier »? Il aurait pu être plus précis. S'il a voulu désigner notre petite Eglise ancienne-catholique, il s'est mépris: car notre orthodoxie existe ailleurs que sur le papier; on peut la contrôler par les faits, et si nous ne sommes qu'un *pusillus grex*, du moins ce que nous sommes et ce que nous avons, n'est pas fondé sur le mensonge.

Newman prétend que, si St. Athanase et St. Ambroise revenaient parmi nous, c'est dans sa « petite église où l'on dit la messe » qu'ils iraient, et non dans les « hautes églises » anglicanes (p. 153). Ceci n'est qu'une présomption de sa part et non une preuve.

5° S'il est un fait évident, c'est que l'Eglise primitive était une communauté, soit une *respublica christiana*. Newman veut, au contraire, qu'elle ait été une monarchie, du moins prophétiquement, et cela, afin de faire une place au pape-monarque ! Voici comment il fait de l'histoire et de la théologie sous le titre : *La suprématie du pape* :

« St. Ignace ne parle pas de l'autorité du pape et cela s'explique. Du temps des apôtres, ni papes, ni évêques. Le pouvoir des évêques germe alors, puis celui du pape. L'autorité locale suffisait à pacifier les querelles intestines. Ignace reconnaît le *sacramentum unitatis*. De nouvelles nécessités amèneront graduellement la détermination de l'essence, des lois et du siège de cette autorité. Les *regalia* de saint Pierre ont pu dormir, comme a dormi la puissance des chanceliers... comme un privilège mystérieux, encore incompris, comme une prophétie non réalisée... Saint Ignace n'a pas invoqué le pape, pas plus qu'aujourd'hui nous n'envoyons une armée à la poursuite d'un cambrioleur » (p. 171-172). — Et encore : « Tout cela est théorie. Mais, bien certainement, oui, théorie pour trouver une connexion entre l'attitude de la primitive Eglise et d'une part les probabilités antécédentes du plan monarchique de l'Eglise — d'autre part la réalisation de cette monarchie au iv^e siècle... S'il y a par ailleurs de bonnes raisons pour dire que la papauté est de l'essence du christianisme, il n'y a rien dans l'histoire des premiers siècles qui contredise nécessairement cette vérité. Il est *a priori* probable que, dans le plan divin, l'Eglise sera une monarchie — indications prophétiques dans l'Ecriture » (p. 173).

Newman joue au prophète. Comment réfuter un prophète qui lit dans le plan divin, et qui donne ses visions « probables » pour des certitudes ? C'est aussi difficile qu'inutile.

6° Le critère que Newman indique pour distinguer la véritable Eglise des sectes hérétiques est double : 1° l'Eglise est un royaume, une hérésie n'est qu'une famille ; 2° l'Eglise est le corps dont toutes les sectes parlent mal. Voici ses propres

expressions: « En regardant autour de l'*orbis terrarum*, on ne pouvait se méprendre sur le corps qui était seul en possession de la terre. L'Eglise est un royaume; une hérésie est une famille plutôt qu'un royaume, et, comme une famille se divise constamment en dispersant ses branches, en fondant de nouvelles maisons, en se propageant dans des colonies, qui deviennent indépendantes comme la souche principale, ainsi faisaient les hérésies. Sur un seul point les hérésies semblaient généralement s'accorder, c'était dans leur haine pour l'Eglise. Cela pouvait dans ce temps être regardé comme un de leurs signes les plus sûrs et les plus évidents. L'Eglise était le corps dont parlaient mal toutes les sectes, quoique divisées entre elles sous tous les autres points » (p. 224-225). En vérité, nous voilà bien renseignés! La famille est-elle donc chose si mauvaise que l'Eglise ne puisse pas être comparée à une famille? Le Christ s'est-il donc trompé en se permettant cette comparaison? Le pape tient-il donc tant au titre de roi qu'il ne veuille pas celui de père? Suffit-il, d'autre part, d'être détesté à l'unanimité pour être le représentant de la vérité? Est-ce là recommander dignement l'Eglise de Celui qui a dit: Aimez-vous les uns les autres? Autant vaudrait dire aujourd'hui: la société des jésuites est détestée de toutes les autres; donc elle est la véritable Eglise!

7° Newman dit: « Le principe sacramentel *fraie la voie...* à l'unité de l'Eglise représentée et centralisée dans le saint-siège, à l'autorité des conciles... La doctrine des sacrements *engendre* la doctrine de la justification, *d'où vient* la doctrine du péché originel, qui à son tour *met en valeur* le mérite de la virginité » (p. 150). Quelle étrange association d'idées! Et d'abord, qu'est-ce que le *principe sacramentel*? Puis, comment l'unité de l'Eglise en dérive-t-elle? Comment et de quel droit cette unité est-elle centralisée dans le saint-siège? Comment la doctrine du péché originel vient-elle de celle de la justification? Comment la virginité tire-t-elle sa valeur du péché originel? Autant d'assertions bizarres, que Newman ne songe même pas à prouver. Et de telles choses sont données comme de la théologie!

8° Le fameux développement du dogme, loin d'être la connaissance plus approfondie que l'humanité doit en avoir toujours davantage, n'est, selon Newman, que des *additions*

qui lui surviennent (p. 148). Ces additions lui apparaissent « autour de l'idée chrétienne venue du ciel » comme « un grand nombre *d'excroissances* et de *bourgeoisements* » (p. 149). Et il déclare que « notre première impression est *naturellement* de reconnaître en elles et en eux le vrai développement qu'ils prétendent être ». Le prouve-t-il? Non. Le mot *naturellement*, mis très gratuitement dans sa phrase, l'en dispense, et dès lors c'est du « vrai développement »! Et ceci encore est de la théologie!

9° On se demande si Newman n'a pas voulu se moquer de la théologie, lorsqu'il a ainsi parlé de la foi et de l'hérésie, de la foi qui se contente de conjectures, et de l'hérésie qui préfère la raison. Voici ce qu'il dit au sujet de la suprématie de la foi: « Les raisons de croire consistent plutôt en présomptions et en conjectures courant après la vérité, qu'en preuves réelles; et ces arguments probables sont suffisants pour des conclusions que nous embrassons même comme certaines, et que nous appliquons aux usages les plus importants. D'un autre côté, le principe hérétique a toujours été de préférer la raison à la foi, et de maintenir que les choses ne peuvent être considérées comme vraies qu'autant qu'elles sont prouvées » (p. 234).

Nous protestons énergiquement contre une telle théologie.

VI.

Après les erreurs précédentes, il importe de mentionner les amphibologies auxquelles il ne déplaît pas à Newman de recourir pour insinuer plus facilement ses pensées erronées. Au lieu de les énoncer clairement, il préfère les entortiller dans des phrases spécieuses qui renferment une certaine vérité; il espère que cette petite dose de vérité fera passer la dose plus grande d'erreur qu'il y ajoute. Si ce procédé est inconscient de sa part, ce n'est pas une raison pour ne pas le dévoiler.

1. Newman remarque avec beaucoup de raison que, d'après la nature de l'esprit humain, le temps est nécessaire pour la pleine compréhension des grandes idées et leur entière perfection (p. 99). Mais il donne à entendre par là que, le christianisme étant une grande idée, ses dogmes ne recevront « leur entière perfection » que des additions que l'esprit humain devra

leur faire. Il se trompe. Les dogmes du Christ sont parfaits en eux-mêmes, et ils n'ont besoin d'aucune addition humaine. C'est l'esprit humain qui a besoin de temps pour les considérer sous tous leurs aspects, pour les comprendre dans toute leur étendue et dans toute leur profondeur, pour découvrir en eux tous les trésors de vérité qui y sont renfermés. Il n'y a pas d'autre développement que le développement même de nos esprits; ce n'est donc pas le dogme qui *se* développe, mais *nous* qu'il développe. Et n'est-ce pas là le vrai développement de lumière et de sanctification voulu par le Christ?

2. Newman dit: « Si le christianisme est une religion universelle, appropriée non à une localité et à une époque, mais à tous les temps et à tous les lieux, *il ne peut que varier* dans ses rapports avec le monde, c'est-à-dire se développer » (p. 137). Pardon. Ce n'est pas la doctrine enseignée par le Christ qui varie; c'est le monde qui doit varier, se perfectionner, se développer, en la comprenant davantage et en la pratiquant mieux.

3. Newman dit encore: « Sur ces seuls mots: *Le Verbe s'est fait chair*, trois grandes questions se présentent à nous: qu'est-ce que l'on entend par le *Verbe*? qu'est-ce que la *chair*? qu'est-ce que devenir? Les réponses à ces questions amènent une suite d'investigations et sont elles-mêmes des développements. De plus, quand elles ont été faites, elles suggèrent une série de questions secondaires; et ainsi, peu à peu, une multitude de propositions en sont le résultat, entourent la phrase inspirée d'où elles dérivent, et lui donnent extérieurement la forme d'une doctrine... » (p. 137-138). — Très bien. Mais toutes les questions et toutes les réponses des théologiens ne constituent que des spéculations théologiques, et non des dogmes. Le dogme reste dans sa simplicité divine, voulue certainement par le Christ: « Le Verbe s'est fait chair. » Le dogme suffit; les explications théologiques varient suivant les esprits; les introduire dans le dogme même, serait faire un alliage compromettant pour le dogme, car l'explication d'un siècle paraît souvent pitoyable et inacceptable au siècle suivant. Newman a le tort de confondre le dogme et l'explication théologique du dogme, le divin et l'humain.

4. Newman ne s'est pas dissimulé qu'il y a développement et développement, développement logique et développement

illogique, développement sain et développement maladif; et qu'on lui demanderait si le développement qu'il préconise est un développement authentique, rationnel, sain, vrai, ou un développement de corruption. En conséquence il a indiqué sept notes auxquelles on reconnaît, selon lui, le développement vrai. Ces sept notes renferment certainement de la vérité; quelques-unes sont même excellentes. Mais le malheur est, pour Newman, que, lorsqu'il veut en faire l'application à Rome, il est en pleine opposition avec l'histoire. Que le lecteur en juge.

Première note: préservation du type; tout développement qui altère le type est une destruction et non un développement; un oiseau ne se développe pas en poisson. — Très bien. Mais si l'on compare St. Pierre se donnant aux fidèles comme un simple *consenior*, etc., avec le pape infallible et omnipotent d'aujourd'hui, n'est-on pas forcé d'admettre qu'il y a plus de différence entre celui-là, homme faillible auquel Paul résiste, et celui-ci, homme infallible, qu'entre un oiseau et un poisson?

Seconde note: continuité de principes. — Très bien. Mais Rome n'a-t-elle pas changé de principes? n'a-t-elle pas enseigné le oui et le non? Ses palinodies sont trop évidentes pour qu'il soit nécessaire d'insister.

Troisième note: puissance d'assimilation. — Ici il y a amphibologie. Si Newman veut dire que Rome doit avoir la puissance d'avaler des couleuvres et de nous en faire avaler, il se trompe. S'il veut dire simplement que l'Eglise doit, en prêchant la doctrine que le Christ lui a confiée, savoir s'assimiler, c'est-à-dire gagner au Christ et à Dieu, les nations qui entendent cette doctrine, il est dans le vrai. Mais qui ne voit que la papauté repousse, au contraire, chaque jour davantage, les nations qu'elle ne trompe plus? Le *Los von Rom* ne devient-il pas général?

Quatrième note: conséquence logique. — Il est clair qu'il faut être logique dans les explications qu'on donne des dogmes et dans les conséquences qu'on en tire; mais cela veut-il dire que ces explications et ces conséquences deviennent *divines* par cela seul qu'elles sont logiques, et qu'il faille en faire des dogmes? Nullement. Newman a commis cette confusion.

Cinquième note: anticipation de l'avenir. Je pense que Newman a voulu dire que l'avenir, c'est-à-dire le développement du dogme, doit déjà apparaître dans la révélation même.

— S'il en est ainsi, tant pis de nouveau pour la papauté: car il est manifeste qu'il est impossible de découvrir dans l'évangile la papauté romaine actuelle, encore moins sa dogmatique.

Sixième note: action conservatrice sur le passé, en ce sens que tout développement qui pervertit ou contredit le cours de doctrine suivi jusque là, est corruption. — Très bien. Mais Rome a faussé l'évangile et la tradition universelle; donc ses dogmes particuliers sont la corruption du dogme catholique.

Septième note: vigueur chronique. Donc, dit Newman, tout ce qui dure est vrai. On peut lui répondre que l'antipapisme ne dure pas moins que le papisme, qu'il gagne même du terrain sur le papisme, et que par conséquent il est aussi vrai que le papisme, pour ne pas dire davantage.

VII.

Enfin, pour terminer, notons quelques aveux dont nous n'endossons pas la responsabilité, mais que nous pouvons employer comme arguments *ad hominem* contre l'Eglise romainiste.

1. « Les conciles et les papes sont les gardiens et les instruments du principe dogmatique; ils ne sont pas eux-mêmes ce principe; ils font croire à son existence; ils sont soumis dans leur action à ce principe, et avant même qu'ils aient leur place légitime, et qu'ils exercent un pouvoir reconnu, le principe peut agir sur les mouvements du corps chrétien » (p. 244).

2. « Parfois on reproche à l'Eglise de Rome de manquer de scrupule et de négliger les principes. Non, mais *tout simplement, elle se passe des formes traditionnelles* » (p. 188).

3. « Plus librement que d'autres corps, l'Eglise de Rome peut consulter les « expédiences » du moment » (p. 187).

4. « Trois papes, Libère, Vigile, Honorius, ont laissé à la postérité le *fardeau* de leur défense » (p. 264).

5. « Si on m'objecte que cette Eglise-là même (Rome) s'est contredite, je répondrai que *ce fait suffirait à ruiner tout mon édifice*. Mais pour accepter une si grande improbabilité, j'attends qu'on me donne des preuves positives et convaincantes » (p. 163). — Elles sont données.

6. « Dans le cours du IV^e siècle, deux mouvements, deux développements s'étendirent dans toute la chrétienté avec la

rapidité caractéristique de l'Eglise ; l'un, mouvement ascétique ; l'autre, rituel ou cérémoniel. Eusèbe nous a dit en différents endroits que Constantin, afin de recommander la nouvelle religion aux païens, la couvrit des ornements extérieurs auxquels les idolâtres étaient habitués dans leur propre religion. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans un sujet que les écrivains protestants nous ont rendu familier. L'usage des temples, celui de les dédier à des saints particuliers, de les orner, à l'occasion, de branches d'arbres, viennent des anciens usages païens ; il en est de même de l'encens, des lampes, des flambeaux, des offrandes votives après la guérison de quelque maladie ; de l'eau bénite, du droit d'asile, de la consécration des jours, des saisons. L'usage des calendriers, les processions, la bénédiction des champs, les habillements sacerdotaux, la tonsure, la bague de mariage, l'habitude de se tourner vers l'Orient, les images, peut-être le chant ecclésiastique, sont tous d'origine païenne et sanctifiés par leur adoption dans l'Eglise. Comme l'influence des philosophes a parfois corrompu l'œuvre des théologiens, de même le paganisme a vicié parfois la prière chrétienne. Les intellectuels donnent contre l'écueil de l'hérésie, les ignorants contre celui de la superstition » (p. 252 à 253).

7. En expliquant sa cinquième note (l'anticipation de l'avenir), Newman a cité quelques exemples que l'occasion n'a « fait jaillir » que plus tard, mais « dont l'atmosphère de l'Eglise était, en quelque sorte, chargée dès le commencement. » M. Brémond fait, à ce propos, la judicieuse remarque suivante : « Il est *remarquable* que Newman ne traite pas explicitement de la confession sacramentelle, ni dans ce chapitre ni dans le précédent, où il est amené à parler des sacrements. »

8. « De ces *confessions* qui servent de trêve aux guerres de religion, généralement il ne faut rien attendre de bon (p. 123) . . . Formules de foi, serments et articles de croyance sont indispensables à une religion anémique » (p. 187).

9. « Vous (tractariens), vous vous réclamez des Pères des quatre premiers siècles et vous tenez pour corruption ou addition parasitaire toute doctrine qu'ils n'ont pas formellement et unanimement enseignée. Fort bien et je vous concède à ce compte que plusieurs doctrines romaines sont convaincues de nouveauté et par conséquent d'erreur. Mais, prenez garde,

si vous appliquez dans le même esprit de rigueur le canon de Vincent de Lérins, vous devrez me concéder que plusieurs des dogmes que vous tenez pour essentiels — la Trinité — l'Eucharistie — la succession apostolique — n'ont pas été enseignés *semper, ubique, ab omnibus*. A tout prendre, l'unanimité serait plus facile à constater pour ce qui concerne les doctrines romaines (!?) » (p. 78).

10. Dans l'*Essai* (édition de 1845), Newman s'est élevé contre la manière dont Bellarmin a expliqué le témoignage des Pères au sujet du purgatoire, et il a dit: « Est-ce que j'accuse un si sérieux et si honnête personnage d'avoir volontairement manqué de sincérité? Non. Et pourtant il est difficile de réaliser l'état d'esprit qui l'a poussé à prendre cette attitude. En tous cas, une chose est claire. Aux yeux des *Romanistes*, les Pères ne sont bons à quelque chose que lorsqu'ils défendent les doctrines romaines. Ils n'ont rien à dire contre les conclusions que cette Eglise a faites siennes. Valable quand ils ont l'air d'accord avec Rome, leur autorité s'évanouit quand ils diffèrent d'elle... Là-dessus qu'on me pardonne de raffiner à mon tour.

« Je dirai donc qu'un romaniste, en réalité, ne saurait argumenter pour défendre les doctrines romaines. S'il est sincère dans sa croyance, il a dans la vérité une confiance trop assurée pour être capable de peser exactement le poids de telle ou telle évidence dans les balances de la critique. Pour lui d'abord les conclusions de son Eglise sont véritables. Les faits et les témoins sont ensuite introduits, non pour apporter leur preuve, mais pour apprendre la leçon qu'ils doivent dire. Ce qu'il veut en définitive, c'est montrer la parfaite cohérence de son système et comment il peut s'adapter aux témoignages des temps primitifs. Je ne veux pas étudier ici la noblesse des sentiments qui se fourvoient en cette aventure. Certes chaque progrès que nous faisons dans la possession de la vérité nous rend moins aptes à la controverse.

« Ainsi, quand il amène les Pères à déposer en faveur du *Purgatoire*, que fait-il? En réalité, il les interprète, il leur apprend ce qu'ils ont dû penser — ce que, charitablement, nous devons supposer qu'ils ont pensé — ce qu'après tout, à ne les juger que sur leurs paroles, ils ont peut-être pensé — ce que probablement ils ont pensé, puisque l'Eglise pensait de la sorte

— ce qu'enfin, même s'ils ne l'ont pas pensé, on peut dire qu'ils ont pensé. Car ils parlaient dans le vague et comme des enfants qui pensent quelquefois tout différemment de ce qu'ils disent. Et puis, après tout, ils n'étaient que les porte-parole de l'Eglise et celle-ci, puisqu'elle était l'Eglise, acceptait déjà assurément, dans son silence, la doctrine que Rome devait un jour définir.

« Et puis la scène change. Il rencontre chez les Pères ce qu'il appelle des opinions erronées. Alors ils ne sont plus les organes de l'Eglise infallible, mais de simples individus. Leur paroles sont interprétées dans leur sens littéral ou dans leur contexte et en conséquence condamnées.

« Les Pères, semble-t-il dire, admettaient réellement ce qu'admet aujourd'hui l'Eglise romaine. Autrement ils se seraient séparés de l'Eglise de leur temps, puisque celle-ci admettait ce qu'admet la Rome d'aujourd'hui. Et l'Eglise d'alors admettait ce qu'admet la Rome d'aujourd'hui, parce que Rome est l'Eglise et que l'Eglise ne change pas. C'est donc peine perdue de discuter avec les romanistes. Ils ne sont pas d'accord avec nous sur les fondations de la foi... Ils enseignent, ils ne discutent ni ne prouvent » (p. 159-160). — Très-bien. C'est ainsi que Newman se condamne lui-même.

E. MICHAUD.
