

J.H. Newman

ou la réponse au scepticisme philosophique; la doctrine de la conscience

Richard Bastien

Né en 1801, à l'aube des guerres napoléoniennes, et décédé en 1890, à l'apogée de l'époque victorienne et de la *Pax Britannica*, John Henry Newman est une des plus illustres figures du XIX^e siècle. Au cours d'une vie longue et mouvementée, il fut le témoin privilégié de l'émergence des mouvements intellectuels qui transformèrent profondément la conception que l'homme moderne a de lui-même.

Son époque est celle de Karl Marx, qui entreprit d'adapter les idées de Hegel et de les soumettre à un idéal révolutionnaire, posant ainsi les fondements d'une idéologie qui allait bientôt entraîner la destruction de dizaines de millions de vies humaines. Elle est celle de Charles Darwin, qui proposa sa théorie de l'évolution des espèces, donnant ainsi le coup d'envoi à la notion de progressisme biologique et au snobisme chronologique qui en est l'inévitable corollaire. Elle est celle d'Auguste Comte, qui proclama haut et fort que la nature de l'homme est une question de peu d'intérêt, puisque seule la science peut faire évoluer l'esprit et guider l'humanité. Elle est celle de Friedrich Nietzsche, qui déclara sans ambages que Dieu est mort, ouvrant ainsi la voie à la déification de l'homme. Pas étonnant donc que l'Europe du XIX^e siècle ait été en proie aux flammes révolutionnaires d'un nationalisme et d'un socialisme exacerbés. Le siècle de Newman est par excellence celui du doute en matière de religion et, par conséquent, celui des idéologies. Après avoir érodé la légitimité d'un ordre millénaire fondé sur le droit naturel, ces idéologies ont semé les graines du nazisme et du communisme international qui firent tant de ravages au siècle suivant et dont les effets pervers persistent encore aujourd'hui.

Parallèlement à ces bouleversements dans l'ordre de la pensée, l'Empire britannique exerçait son emprise politique et militaire un peu partout dans le monde et ouvrait la voie à la première expérience de mondialisation, caractérisée par une forte croissance du commerce international et des mouvements migratoires.

Newman a donc vécu à une époque de grands bouleversements et de profondes remises en question. Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces bouleversements furent accompagnés dans la société britannique d'un véritable regain de ferveur religieuse et de ce que certains auteurs ont appelé un *Catholic Revival* – une sorte de renaissance catholique (1). Newman occupe une place de choix dans ce mouvement et il n'est pas exagéré de dire qu'il en a été le père fondateur.

Au début du XIX^e siècle, l'Église catholique en Angleterre était complètement marginalisée et ses fidèles faisaient figure de parias. Au cours des vingt dernières années du règne d'Henri VIII, mort en 1547, jusqu'aux années 1670, beaucoup de catholiques avaient été condamnés à mort pour leur foi : d'où le fait que l'on compte plus d'une centaine de martyres anglais béatifiés ou canonisés, sans parler de centaines d'autres dont le sacrifice ultime n'a jamais été officiellement reconnu par l'Église. Dans la foulée de la soi-disant « Glorieuse » Révolution de 1688, le roi catholique Jacques II, ancien duc de York, avait été forcé de s'exiler en France, ce qui conduisit ses partisans, appelés non-jureurs ou *jacobites*, à s'opposer à son successeur Guillaume d'Orange. C'est à cette époque que John Locke publia sa célèbre *Lettre sur la tolérance* dans laquelle, tout en plaidant pour la liberté religieuse, il déclarait que deux catégories de gens – les athées et les catholiques – ne devaient bénéficier d'aucune tolérance. Quant aux anglicans, leur église était dirigée par des évêques nommés par le gouvernement; bon nombre d'entre eux, d'ailleurs, faisaient partie de la chambre des Lords en vertu même de leur fonction épiscopale.

Les jacobites tentèrent plus d'une fois de restaurer la dynastie catholique sur le trône d'Angleterre. La première tentative eut lieu en 1690 et se termina par leur défaite à la bataille de la Boyne, en Irlande. Les autres furent tout aussi malheureuses, la dernière étant celle de Culloden, en Écosse, en 1746. Cette bataille marque la fin de tout espoir d'une restauration de la lignée catholique des Stuart sur les trônes d'Écosse et d'Angleterre. Les quelques familles anglaises qui, malgré plus de deux

cents ans de vexations et de persécutions, avaient conservé la foi catholique, se résignèrent à vivre en marge de la société, privées de tout accès aux institutions publiques et aux universités. Ils avaient beau faire, ils ne pouvaient se débarrasser de la suspicion de déloyauté qu'entretenaient à leur égard non seulement la classe dirigeante, mais aussi la quasi-totalité du peuple anglais. Jusqu'en 1829, année de l'adoption par le Parlement d'une loi sur l'émancipation des catholiques, ceux-ci ne pouvaient ni siéger au Parlement, ni occuper un poste dans l'administration publique, ni même exercer une profession libérale. Bref, les catholiques anglais étaient réduits au rang de ce que l'on appelait alors des *second-class citizens*, c'est-à-dire de personnes victimes d'une discrimination systématique.

Voilà, à grands traits, le monde dans lequel Newman a vécu et dans lequel il fut appelé à jouer un rôle fondamental.

La conversion au catholicisme

La conversion de Newman en 1845, soit seize ans après l'adoption de la loi sur l'émancipation, fut le point de départ d'une renaissance de la foi et de la culture catholiques dans le monde anglophone. Avant sa conversion, le catholicisme était considéré dans l'espace culturel britannique, et même aux États-Unis, comme une religion étrangère, convenant surtout à des esprits simplistes sur lesquels n'avait pas encore rejailli l'esprit des *Lumières*. La culture britannique était alors caractérisée par une attitude de bienveillante supériorité à l'égard des pays de tradition catholique, et notamment de l'Italie, de l'Espagne et du Portugal. À mesure que déclinait le rayonnement international de ces pays, notamment en Amérique du Sud, et que grandissait celui de la Grande-Bretagne en Asie et en Afrique, la vision d'un ordre mondial régi par la puissance britannique, soutenue par une marine de guerre apparemment invincible, était largement partagée par l'opinion publique, elle-même convaincue que la Grande-Bretagne avait une mission providentielle, qui était de civiliser le monde. Le chant patriotique *Rule Britannia* et le poème *The White Man's Burden* de Rudyard Kipling exprimaient parfaitement ce sentiment!

Mais voilà que, dans cette conjoncture politique et culturelle à forte saveur impériale, Newman, unanimement perçu comme le plus brillant

esprit du monde universitaire anglais et de l'Église anglicane, avait décidé de passer dans le camp des catholiques romains. Sa conversion eut l'effet d'une bombe. Elle posait un problème existentiel : comment expliquer qu'un esprit aussi distingué, une intelligence aussi élevée, puisse, au sommet de sa carrière, se soumettre aux prétentions dogmatiques et doctrinales de la vulgaire tradition « papiste »?

Pour comprendre la conversion de Newman, il convient de rappeler qu'il avait longtemps conçu l'anglicanisme comme une sorte de *via media*, c'est-à-dire une position intermédiaire entre le protestantisme et le catholicisme. Newman s'opposait aux différentes formes de protestantisme luthérien, calviniste et méthodiste, les jugeant viciées par le libéralisme, lequel conduisait à un abandon de la Tradition et des Pères de l'Église. Le libéralisme que critiquait Newman correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui le *sécularisme* dans le monde anglo-saxon, le *laïcisme* dans le monde francophone, et le *scepticisme philosophique* dans les milieux universitaires. Dans son *Apologie*, il résume le libéralisme en 18 propositions, les quatre premières étant formulées comme suit :

1. Aucune croyance religieuse n'est importante, à moins que la raison ne nous prouve qu'elle l'est.
2. Personne ne peut croire ce qu'il ne comprend pas. Ainsi, il n'y a point de mystère dans la vraie religion.
3. Aucune doctrine théologique n'est autre chose qu'une opinion qui se trouve soutenue par des groupes d'hommes. Ainsi, aucun symbole, en tant que symbole, n'est nécessaire au salut.
4. Un homme commet une action déshonorante en faisant un acte de foi sur ce qui ne lui a pas été démontré par une preuve décisive. Ainsi, le commun des hommes ne doit pas croire d'une manière absolue à l'autorité divine de la Bible.

Quant au catholicisme, Newman lui reprochait ce qu'il percevait comme des innovations superstitieuses apparues au fil des siècles, notamment en ce qui concerne « la Sainte Vierge, les Saints et le purgatoire » (2). Par ailleurs, il voyait dans l'Église anglicane une branche d'une triade catholique, les deux autres branches étant l'Église orthodoxe grecque et l'Église romaine.

Mais, en 1839, en étudiant les premiers siècles de l'Église, et notamment la situation des monophysites au V^e siècle, il s'aperçoit que la position de l'anglicanisme est intenable. Il s'en trouve profondément bouleversé, comme il l'affirme dans son autobiographie :

Il était difficile d'établir que les [...] monophysites étaient hérétiques, sans que les protestants et les anglicans le fussent également; difficile de trouver des arguments contre les idées du concile de Trente, qui n'iraient pas à l'encontre des Pères du concile de Chalcédoine; difficile de condamner les papes du XVI^e siècle sans condamner ceux du V^e. Le drame religieux et le combat de la vérité et de l'erreur ont été de toute éternité les mêmes. Les principes et les procédés des hérétiques d'alors étaient ceux des protestants d'à présent. [...] il y avait une terrible similitude [...] entre les annales mortes du passé et la fiévreuse chronique du présent (3).

Mais Newman n'abandonne pas pour autant l'anglicanisme. Deux ans plus tard, à titre de chef de file du Mouvement d'Oxford (*Oxford Movement*), qui défendait les doctrines de la Haute Église (*High Church*) anglicane, il rédige le fameux « Tract 90 » pour démontrer que les 39 articles de 1571, qui définissent les caractéristiques propres de la doctrine anglicane, s'accordent avec les principes catholiques. Mais ce tract est très mal accueilli par l'establishment anglican, et Newman est obligé de conclure que son désir d'intégrer à l'anglicanisme certains éléments de la tradition catholique romaine se heurte à un mur. Il résigne alors ses fonctions universitaires et se retire à Littlemore, un petit village près d'Oxford, pour y poursuivre ses recherches et, surtout, pour traduire les œuvres de saint Athanase.

Or, voilà que ces œuvres viennent confirmer ce qu'il pressentait déjà : « Je vis alors nettement, écrit-il, que, dans l'histoire de l'arianisme, les ariens purs étaient les protestants, les semi-ariens étaient les anglicans, alors que Rome était déjà ce qu'elle est aujourd'hui. La vérité n'était donc pas dans la *Via Media*, mais dans ce qui était appelé le 'parti extrémiste' (4). » À cette découverte s'en ajoute une autre : les additions faites par Rome au symbole primitif que les Anglicans reprochaient à l'Église catholique d'avoir fabriquées de toutes pièces ne sont en réalité « que les développements légitimes et nécessaires du dépôt fécond qui lui a été confié » (5). Bref, loin d'être des innovations injustifiées, elles sont le fruit d'un progrès intellectuel et spirituel parfaitement accordé à la

tradition. Et, surtout, elles n'entraient d'aucune façon la relation directe entre Dieu et sa créature, comme il l'explique dans l'Apologie : « Depuis mon enfance, j'avais été amené à considérer que mon Créateur et moi, Sa créature, étions les deux seuls êtres [...] *in rerum natura*. [...] je ne savais pas alors, ce que je sais parfaitement à présent : c'est que l'Église catholique ne permet à aucune image d'aucune sorte [...] à aucun saint, pas même à la bienheureuse Vierge elle-même, de s'interposer entre l'âme et son Créateur (6). »

C'est dans la foulée de ces découvertes que Newman a demandé à être reçu dans l'Église catholique en 1845.

Comme mentionné plus tôt, cette conversion provoqua une onde de choc dans le monde anglican, car elle ne pouvait que semer le doute sur les fondements et les préjugés de l'anglicanisme. Quelque trois cents anglicans, dont plusieurs de haut rang, choisirent de suivre Newman dans son passage à Rome. Des milliers d'autres firent de même dans les décennies subséquentes. À la même époque, des milliers d'immigrants irlandais fuyant la famine qui sévissait dans leur pays vinrent s'établir en Angleterre. C'est ainsi que, sous l'effet simultané de la conversion de personnalités anglaises de haut niveau et les migrations d'Irlandais pauvres, le catholicisme connut au Royaume-Uni un nouvel essor culturel qui allait durer plus d'un siècle. Au plan littéraire, il s'est manifesté par les écrits de grands écrivains convertis au catholicisme comme Gerard Manley Hopkins – considéré comme le plus grand poète de l'époque victorienne –, Oscar Wilde, Ronald Knox, Robert Hugh Benson, G.K. Chesterton, Evelyn Waugh, Graham Greene et J.R.R. Tolkien. Il est difficile d'imaginer que, en l'absence de la conversion de Newman, ces auteurs aient pu susciter les résonances profondes que l'on sait dans le monde anglophone du XX^e siècle. Pas étonnant donc que l'Église l'ait porté sur les autels en 2010.

Mais l'héritage de Newman ne se limite pas au monde littéraire; il convient aussi de souligner son apport à titre de théologien et de philosophe. Un de ces apports les plus précieux est sans doute son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, le dernier ouvrage qu'il ait rédigé avant sa conversion. Le cardinal Ratzinger (le futur Benoît XVI) en a souligné l'importance dans un discours prononcé lors du centenaire de sa mort. Il affirmait alors que la doctrine de Newman sur le développement du dogme avait été « une contribution décisive au

renouveau de la théologie ». Plus précisément, ajoutait-il, Newman « mit entre nos mains la clé qui nous permet d'inclure la pensée historique dans la théologie, mieux, il nous apprend à penser la théologie historiquement, nous donnant la possibilité de reconnaître l'identité de la foi à travers ses changements » (7). Ces derniers mots – *l'identité de la foi à travers ses changements* – revêtent une importance particulière car ils nous rappellent que Newman ne voyait pas de conflit entre changement et permanence, nouveauté et identité. Le changement chez lui n'a de sens que s'il s'inscrit dans la foulée d'un développement naturel ou organique. La pensée théologique ou philosophique est appelée à se développer comme l'arbuste à devenir un arbre majestueux. Rien n'est donc plus étranger à la pensée newmanienne que l'idée d'une rupture avec le passé.

La doctrine newmanienne de la conscience

Un autre apport fondamental de Newman concerne sa doctrine de la conscience. Celle-ci constitue le fondement de son anthropologie et rien d'autre n'a plus contribué au rayonnement de sa pensée. On la trouve un peu partout dans son œuvre, et notamment dans ses *Sermons paroissiaux*, ses *Sermons universitaires*, la *Grammaire de l'assentiment* et la fameuse *Lettre au duc de Norfolk*. Dans le discours déjà cité, le cardinal Ratzinger déclarait que la doctrine de la conscience de Newman avait été pour lui et les séminaristes allemands de sa génération « la base du personnalisme théologique qui nous attirait tous par son charme ». Dans un autre contexte, Ratzinger estime que Newman accorde à la question de la conscience « une attention dont on avait perdu l'habitude en théologie catholique sans doute depuis saint Augustin » (8). Cette parenté spirituelle et intellectuelle de Newman avec saint Augustin a également été soulignée par un de ses plus grands exégètes britanniques, Edward Sillem, pour qui « Newman est un écrivain qui ne le cède à nul autre, sauf peut-être à saint Augustin, à qui il ressemble à bien des égards » (9).

Newman conçoit la conscience comme une sorte de point de rencontre entre Dieu et l'homme et affirme que c'est précisément cette rencontre qui constitue l'essence du chrétien. Le vrai chrétien est celui qui « a foi en Dieu au point de vivre dans la pensée de cette présence en lui – présence [...] au fond de son cœur, ou dans sa *conscience* [...]. Lui seul admet le Christ dans le sanctuaire de son cœur, tandis que d'autres

souhaitent [...] avoir un foyer, une chambre, un tribunal, un trône, un 'soi' où Dieu n'est pas » (10).

Quand il est question de Newman, beaucoup de gens aiment citer un passage de sa célèbre *Lettre au duc de Norfolk* sur le toast porté à la conscience : « Si, après un dîner, j'étais obligé de porter un toast religieux – ce qui évidemment ne se fait pas –, je boirais à la santé du pape, croyez-le bien, mais à la conscience d'abord, et ensuite au pape (11). » La lettre en question, écrite en réponse à un pamphlet de William Gladstone, chef du parti libéral et ancien Premier ministre, qui prétendait que les catholiques romains ne pouvaient pas être de loyaux sujets de la Couronne, est souvent interprétée pour justifier la conception purement subjectiviste de la conscience qu'affectionnent les défenseurs du relativisme moral.

Pourtant, comme l'a souligné le cardinal Ratzinger, la doctrine newmanienne de la conscience s'inscrit « dans la ligne augustinienne, et non dans celle de la philosophie subjectiviste des temps modernes » (12). Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le chapitre V de la *Lettre au duc de Norfolk* où Newman, après avoir rappelé la définition que donne saint Thomas d'Aquin de la loi naturelle, ajoute : « Cette loi, en tant qu'elle est appréhendée par des esprits humains individuels, nous l'appelons la conscience ». Et comme il s'agit d'une loi, « elle possède encore comme telle un droit à être obéie ». Par conséquent, « il n'est jamais permis d'agir contre notre conscience » (13). Selon Newman, ce caractère impératif de la conscience est commun aux protestants et aux catholiques puisque les uns et les autres la conçoivent :

comme la voix de Dieu, qui vient du fond de l'homme et parle à son cœur, et qui est distincte en cela de la Voix de la Révélation. Ils voient dans la conscience un principe enraciné en nous, antérieur à toute forme d'éducation, bien que l'éducation et l'expérience soient nécessaires à son développement [...]. Ils la regardent comme un élément constitutif de l'esprit, un peu au même titre que la perception des idées ou que le pouvoir de raisonner [...]. Ils la considèrent [...] comme un témoin intérieur à nous-mêmes de l'existence de Dieu et de sa loi. Ils croient qu'elle vient de Dieu et non pas de l'homme. Pour eux comme pour nous, la conscience n'est pas qu'un ensemble de principes naturels plus primitifs que la nature elle-même. Elle est une loi de notre esprit, mais qui dépasse à quelque titre notre esprit [...] et

qui est douée d'une spontanéité qui la distingue du reste de la nature. [...] Elle est la messagère de Celui qui, dans le monde de la nature comme dans celui de la grâce, nous instruit et nous gouverne, par ses représentants. La conscience est le premier de tous les vicaires du Christ. Elle est le prophète qui nous révèle la vérité, le roi qui nous impose ses ordres, le prêtre qui nous anathématise et nous bénit. Même si le sacerdoce éternel de l'Église venait à disparaître, le principe sacerdotal survivrait à cette ruine et se poursuivrait, incarné dans la conscience (14).

Si Newman croit que la conscience est « douée d'une spontanéité qui la distingue du reste de la nature », cela signifie qu'il réclame pour elle un statut aussi élevé que celui de la raison ou de l'imagination. Ainsi, la conscience devient un aspect fondamental de sa conception de la nature humaine. Dans la *Grammaire de l'assentiment*, Newman reprend ces mêmes idées avec plus de force encore. D'une part, il y affirme que « la conscience ne se repose pas sur elle-même, mais [...] discerne une sanction plus haute qu'elle-même pour ses décisions », ce qui explique « que nous avons coutume de parler de la conscience comme d'une voix [...] ou l'écho d'une voix impérative et contraignante comme ne l'est aucun autre commandement dans toute notre expérience » (15). D'autre part, il met en évidence le caractère proprement universel de cette voix intérieure. Ayant souligné que les phénomènes de la conscience « contribuent à imprimer dans l'imagination l'image d'un Gouverneur Suprême, et d'un Juge, saint, juste, puissant, qui voit tout, qui rend à chacun selon son dû », il précise que l'image en question n'est pas réductible à une donnée culturelle, mais qu'elle est enracinée au plus profond de la nature humaine :

Ce dogme solennel [c'est-à-dire l'affirmation de la conscience comme voix de Dieu en nous] est reconnu comme tel par la grande masse, aussi bien des jeunes que des gens sans culture, par le petit nombre des gens religieux et par le grand nombre des gens irréligieux. Il est proclamé dans l'histoire et dans la littérature des nations; il a eu ses défenseurs à toutes les époques, dans tous les lieux, dans toutes les croyances [...]. Même des philosophes qui ont été des antagonistes sur d'autres points, sont d'accord pour reconnaître la voix intérieure de ce 'Moniteur' solennel, personnel, péremptoire, qui ne discute pas (16).

Mais la conscience n'est pas uniquement la voix de Dieu en nous, puisque cette voix a pour objet de guider notre conduite dans la vie quotidienne. C'est pourquoi « elle vise directement l'agir humain, elle concerne quelque chose qui est à faire ou à ne pas faire ». À ce sujet, Newman cite le passage de la *Somme théologique* où saint Thomas définit la conscience comme « le jugement pratique ou le précepte de la raison, par lequel nous jugeons ce qu'il est convenable de faire *hic et nunc* pour accomplir le bien et éviter le mal » (17). Newman se trouve ainsi à reprendre à son compte la distinction thomiste entre syndérèse et conscience, la première désignant une disposition inhérente à la nature humaine qui la fait naturellement tendre au bien et s'écarter du mal et qui présuppose donc l'existence de normes morales universelles, la seconde un jugement de la raison pratique qui applique ces normes à une situation particulière. La première nous fait découvrir Dieu comme mesure du bien et du mal, la seconde comme juge des actions bonnes ou mauvaises. C'est ce qui conduit Newman à voir dans les notions de péché et d'expiation le principe de toutes les religions.

Newman démontre ensuite que, malgré son caractère en quelque sorte inné, la conscience a besoin d'être éduquée et que cette éducation est la mission propre de l'Église. En effet, « le sens du bien et du mal, qui est le principe même de la religion, est si subtil, si capricieux, si facilement détourné, obscurci, perverti [...] que, dans la lutte pour l'existence [...], il devient le plus ardu et le plus obscur des guides. » Le rôle de la hiérarchie ecclésiale consiste donc à pallier cette faiblesse inhérente de la conscience. La religion naturelle « ne peut influencer véritablement l'humanité et vaincre le monde qu'avec le soutien et le complément de la Révélation 18 » dont l'Église est la gardienne.

Mais éduquer la conscience ne suffit pas. Encore faut-il la soutenir par la prière privée, à défaut de quoi elle cesse d'être un guide pour la conduite humaine. Dans ses *Sermons paroissiaux*, Newman insiste sur la nécessité de prier en montrant que, à défaut de le faire, on est conduit inéluctablement à « faire des choses que la conscience condamne », de sorte que celle-ci « en arrive à refuser de nous conduire », ce qui entraîne une sorte d'apostasie tacite :

Abandonné ainsi par notre vrai guide spirituel, on est obligé d'en prendre un autre, la raison cette fois, qui par elle-même, ne sait que peu ou rien de la religion. Alors cette aveugle raison se forge un

système du juste et de l'injuste tant bien que mal, flattant nos désirs et se montrant présomptueuse, si elle n'est déjà corrompue. Rien d'étonnant qu'une telle conception en vienne à contredire l'Écriture, ce dont on s'aperçoit bientôt. Non pas qu'on s'en rende toujours compte soi-même; on ne le sait souvent pas, et on s'imagine croire toujours à l'Évangile, alors qu'on soutient des doctrines qu'il condamne. Parfois, cependant, on voit bien que ce système ne cadre pas avec l'Écriture. Alors, au lieu d'y renoncer, on fait bon marché de cette dernière, et on professe qu'on n'y croit plus. Tel est le cours de la désobéissance : elle commence par de légères omissions et finit par une incrédulité déclarée (19).

La conception moderne de la conscience

Selon Newman, la conscience conçue comme disposition naturelle à faire le bien et à éviter le mal et comme jugement corrélatif de la raison pratique est largement contestée par les penseurs et les élites du XIX^e siècle. Alors que dans les temps anciens, on recourait à la force des armes pour s'opposer à l'autorité de la conscience, on tente maintenant de le faire au moyen de l'intelligence, par exemple en affirmant que la voix de la conscience n'est rien de plus qu'une déformation propre aux esprits simples ou le produit d'une imagination délirante. C'est pourquoi le mot *conscience* a perdu sa véritable signification. Si on continue de l'employer, ce n'est plus pour nous rappeler nos devoirs, mais bien pour nous en dispenser:

Si la conscience a des droits, c'est parce qu'elle implique des devoirs. Mais, de nos jours, dans l'esprit du grand nombre, les droits et la liberté de conscience ne servent qu'à dispenser de la conscience. On voudrait ignorer le Législateur et Juge, on voudrait se libérer de toute obligation intérieure; on voudrait pouvoir embrasser n'importe quelle religion ou n'en pas avoir; [...] on se targue d'être au-dessus de toutes les religions, afin de pouvoir se présenter comme un critique impartial. La conscience était autrefois une conseillère sévère. À notre siècle, elle a fait place à un faux-semblant dont pendant dix-huit siècles on n'avait jamais entendu parler, et dont on n'aurait pas été dupe si on en avait eu connaissance : le droit d'en faire à son gré (20).

Ce que Newman reprend ici, c'est la distinction préalablement établie par les papes Grégoire XVI et Pie IX entre liberté *de* conscience et liberté *des* consciences, celle-ci correspondant à la conception dite subjectiviste ou autonomiste de la conscience, celle-là à la conception classique ou traditionnelle. Dans un ouvrage intitulé *L'Idée d'université*, il tente de démontrer ce qui advient lorsque la conscience véritable est remplacée par un « faux-semblant ». Plus précisément, il soutient que le danger qui guette les esprits cultivés est une certaine déformation de la conscience morale, celle-ci cessant de se laisser guider par la crainte de Dieu et se fiant plutôt à un certain sens de la honte sociale :

Le péché ordinaire de l'intelligence [est] de substituer le sens moral (ainsi qu'on l'appelle) à la conscience; à faire de l'obligation au devoir une espèce de goût. Après quoi, le péché n'est plus une offense à Dieu, mais une offense à la nature humaine [...]. On trouve chez nous des hommes doués de nombreuses vertus, et pourtant arrogants, timides, dédaigneux, compassés. Pourquoi cela? Voilà : ils pensent et agissent comme si, dans la religion, il n'y avait rien d'objectif. La conscience ne représente pas pour eux, comme elle devrait, la voix d'un Législateur, mais seulement l'impératif de leur propre intelligence, et rien d'autre [...]. Ils sont imbus de la considération de ce qui leur revient, de leur propre dignité, de leur conformité avec eux-mêmes. La conscience, en eux, n'est qu'une forme du respect qu'ils se doivent à eux-mêmes [...]. S'il leur arrive de mal faire, ils n'éprouvent pas la contrition, qui a Dieu pour objet, mais le remords, accompagné du sentiment qu'ils ont été inférieurs à eux-mêmes. Ils disent qu'ils ont été insensés; ils ne disent pas qu'ils ont été pécheurs (21).

Le produit de cette attitude égocentrique est le *gentleman*, dont le principal souci est de ne jamais offenser personne. Sa pensée se fonde sur le libéralisme philosophique. Bien que réfractaire à toute croyance au mystère, il se garde bien de s'y opposer et prétend que personne ne le dépasse au chapitre de la tolérance religieuse. Mais cette tolérance n'est en réalité qu'une forme d'indifférence entretenue par « cette douceur et mollesse de la pensée qui sont l'apanage de la civilisation » (22). Le portrait du gentleman esquissé par Newman nous est aujourd'hui familier, puisqu'il est devenu une sorte d'archétype de nos élites universitaires, médiatiques et politiques. Quiconque aspire à des

fonctions de haut rang, de nos jours, a tout intérêt à confesser la foi séculariste ou libérale du gentleman newmanien.

Les relations entre foi et raison

On pourrait résumer ce qui précède en disant qu'à la conception classique de la conscience proclamée par Newman s'oppose la conception moderne qui, n'admettant pas l'autorité de Dieu, lui substitue celle du moi, lequel s'érige en tribunal suprême de ce qui est bien et de ce qui est mal. L'opposition entre ces deux conceptions existait à l'époque de Newman, mais seules les classes supérieures de la société en connaissaient l'existence. Aujourd'hui, on peut l'observer à peu près partout dans le monde occidental. Pour parodier un mot célèbre d'un non moins célèbre écrivain français de l'après-guerre, le subjectivisme est devenu « l'horizon indépassable de notre temps ». La conséquence en est que la notion de péché n'a plus de sens. Dans une conférence donnée à l'Université de Toronto en 1952, Étienne Gilson déclarait que « le problème aujourd'hui n'est pas la multiplication des pécheurs mais la disparition du péché » (23). Tous les papes depuis Pie XII ont repris cette idée. L'homme moderne ou postmoderne ne croit plus au péché et ne ressent donc aucunement la nécessité d'être justifié, c'est-à-dire rendu juste par un Dieu sauveur. Bien au contraire, il estime que c'est Dieu lui-même qui a besoin de se justifier en raison des malheurs inhérents à la condition humaine. C'est ce qui faisait dire au pape Benoît XVI dans son message de Noël 2006 : « L'homme du XXI^e siècle se présente comme l'artisan de son destin, sûr de lui et autosuffisant. » Et lors de son voyage de 2007 en Autriche, il ajoutait : « Le relativisme relativise tout et, à la fin, on n'arrive plus à distinguer le bien du mal (24). »

Newman s'est longtemps interrogé sur les origines de ce subjectivisme, qu'il considérait comme la plus grande menace pour le siècle à venir. Dans un sermon intitulé *L'infidélité de l'avenir*, il va jusqu'à affirmer que « les épreuves qui nous attendent sont telles qu'elles consterneront et donneront le vertige même à des hommes aussi courageux que saint Athanase, saint Grégoire I^{er} ou saint Grégoire VII ». En effet, lorsque l'Église des premiers siècles est entrée en contact avec les peuples barbares du Nord de l'Europe, elle découvrit que, « malgré toutes leurs superstitions, ils croyaient à une Providence invisible et à la loi morale. Mais nous arrivons maintenant à une époque où le monde ne reconnaît

pas nos principes premiers ». Newman décrit ainsi la menace qui pèse sur le christianisme de l'époque moderne :

Le principe fondamental de cette nouvelle philosophie maintenant si menaçante, c'est que nous devons nous guider par la raison en toutes choses, et en rien par la foi; les réalités ne sont connues et ne doivent être acceptées que dans la mesure où elles peuvent être prouvées. Ses défenseurs observent que toutes les autres connaissances reposent sur des preuves; pourquoi alors la religion devrait-elle faire exception à cette règle? [...] Pourquoi cette méthode qui a produit de si bons résultats en physique n'en produirait-elle pas en ces connaissances plus élevées que le monde a cru obtenir par révélation? Il n'y a pas de révélation provenant d'en haut. Il n'y a pas d'exercice de la foi. Voir et prouver est le seul fondement pour croire. Ils prétendent que, comme l'on reconnaît différents degrés de preuve, il n'y a de preuve qu'en mathématique; [...] les vérités ne sont que des probabilités. Par conséquent, la foi est une erreur à double titre. Premièrement, parce qu'elle usurpe la place de la raison et, deuxièmement, parce qu'elle implique un assentiment absolu à des doctrines et qu'elle est dogmatique, l'assentiment absolu étant irrationnel. Par conséquent, vous trouverez sûrement dans le futur, et même aujourd'hui, que les écrivains et penseurs ne croient même pas qu'il y ait un Dieu (25).

Newman expose ici les fondements philosophiques de ce qu'il appelait le *libéralisme* et de ce que nous appelons le *sécularisme* – l'idée qu'il ne saurait y avoir de vérité autre que scientifique et que tout ce qui n'est pas empiriquement mesurable doit être tenu comme dépouillé de toute valeur épistémologique. Ce scepticisme est devenu triomphant avec la révolution sexuelle des années 1960. Certains auteurs estiment que l'Europe est aujourd'hui plus sécularisée qu'à toute autre époque depuis la conversion de Constantin au IV^e siècle. Quant à l'Amérique du Nord, elle est sur la même pente, mais avec un certain décalage. Benoît XVI a plus d'une fois comparé notre monde à celui du déclin de l'Empire romain. Newman aura donc été un véritable prophète.

La stratégie utilisée par Newman pour contrer ce sécularisme militant a été d'établir une distinction entre foi et *fidéisme* et de démontrer qu'il ne pouvait y avoir de foi véritable en l'absence de rapports étroits entre celle-ci et la raison. Ses plus importantes réflexions à ce sujet se trouvent dans ses sermons universitaires et dans un ouvrage difficile et

relativement peu connu : *La Grammaire de l'assentiment*. Paru lorsque Newman avait presque 70 ans, il est le produit d'un long mûrissement intellectuel et jette sur le monde contemporain un éclairage à la fois cru et éblouissant. Un auteur français du début du XX^e siècle l'a décrit comme « une réaction du génie religieux anglo-saxon contre la sèche logique des Latins » 26.

Pour Newman, comme pour l'Église catholique, la foi en tant qu'acte humain fait intervenir aussi bien la raison que la volonté. Dans une lettre à une amie écrite en 1846, il affirme que la foi « n'est pas une conclusion tirée de prémisses, mais le résultat d'un acte de la volonté *consécutif* à la conviction que croire est un devoir ». Cela signifie que la volonté intervient, non dans la démarche intellectuelle qui aboutit à la conviction, mais dans l'action que cette conviction commande ou exige. Et pour mettre les choses bien au clair, il ajoute : « Car, dès que vous avez la conviction que vous devez croire, *la raison a fait sa partie*, et ce qu'il faut alors pour la foi, c'est, non de la preuve, mais de la *volonté* (27). »

L'originalité de Newman est de fonder la connaissance de Dieu que nous procure la religion naturelle sur l'expérience de la conscience, plutôt que sur l'argument des causes finales (« *argument from intelligent design* ») élaboré par William Paley au XVIII^e siècle. Newman ne nie pas la valeur de l'argument des causes finales, mais il ne croit pas à son pouvoir de persuasion au sein de la communauté universitaire. Il s'emploie à démontrer que la foi, loin d'être une croyance irrationnelle ou a-rationnelle, c'est-à-dire une sorte de *fidéisme*, est un assentiment qui, sans être purement rationnel, ne peut être accordé sans l'intervention de la raison. Autrement dit, la foi a beau ne pas être le simple produit d'une série de syllogismes, elle n'en demeure pas moins éminemment raisonnable. Newman veut ainsi donner la réplique à la tradition empiriste anglaise, et notamment aux écrits de John Locke, de David Hume et de John Stuart Mill, pour qui la foi est dépourvue de toute rationalité. Selon cette tradition, toute connaissance véritable repose sur l'expérience sensible, c'est-à-dire sur l'accumulation d'observations et de données mesurables dont on peut tirer des lois générales. Pour l'empirisme, tout ce qui ne relève pas de l'expérience sensible échappe donc au champ de la connaissance rationnelle. Et comme les croyances religieuses ne sont pas fondées sur l'expérience sensible, elles ne sauraient être considérées comme une connaissance véritable. Elles ne sont que des hypothèses ou des mythes.

Dans la *Grammaire de l'assentiment*, Newman prend le contrepied de cette position en démontrant que la foi est le produit d'un acte de la volonté mise en présence de raisons de croire, lesquelles, considérées une à une, n'ont pas la force d'une preuve, mais, *prises comme un tout*, emportent la conviction avec autant de force qu'une preuve rigoureuse. Autrement dit, l'acte de foi est le couronnement d'une démarche où interviennent successivement la raison, puis la conviction, et enfin l'adhésion de la volonté. (Newman utilise le mot assentiment – en anglais *assent* – pour désigner l'adhésion de la volonté).

Newman reconnaît que les raisons qu'un chrétien invoque pour rendre compte de sa foi peuvent n'être pas parfaitement certaines, autrement dit qu'elles peuvent laisser subsister une marge de doute. Mais, contrairement aux sceptiques qui affirment que l'esprit saisi d'une proposition comportant une marge de doute doit donner à cette proposition un assentiment tempéré par un coefficient d'incertitude proportionné à ce doute, Newman soutient que l'assentiment ne peut être que total ou nul. En d'autres termes, l'esprit qui donne son assentiment à une proposition, par exemple que Jésus-Christ est Dieu, est certain de la véracité de cette proposition à 100 % ou il ne l'est pas du tout. Les sceptiques disent qu'à une proposition que la raison juge probable ne peut correspondre qu'une adhésion probable de l'esprit. Newman n'admet pas cette équation de proportionnalité et affirme au contraire qu'à une telle proposition ne peut correspondre qu'une adhésion totale ou un rejet total de l'esprit. Bref, « la certitude est le fait de l'esprit, aussi bien que l'acte d'inférence qui y conduit » (28). Elle n'est pas le fait de la proposition elle-même. Ici encore, Newman est en parfaite harmonie avec saint Thomas d'Aquin, pour qui « l'assentiment appartient en propre à l'intelligence parce qu'il implique l'adhésion absolue à ce à quoi on le donne » (29).

Newman se trouve ainsi à rejeter l'hypothèse des sceptiques selon laquelle ce qui distingue le croyant de l'incroyant serait un certain sens de la rigueur intellectuelle. Personne ne peut selon lui parvenir à la certitude à défaut de certaines dispositions préalables. Ce qui distingue le croyant de l'incroyant, c'est non pas la rigueur de l'intellect, mais une certaine réceptivité à la vérité. Il y a en chacun de nous une soif de connaître qui nous rend accueillant à son égard : « La croyance est un état d'esprit; les états d'esprit se correspondent; les habitudes de pensée et les

raisonnements qui nous conduisent à un état supérieur de croyance sont exactement ceux-là même que nous possédons par rapport au degré inférieur (30). »

Dans une lettre à son ami William Froude, Newman a tenté de résumer les grandes lignes de la *Grammaire de l'assentiment* comme suit :

Ce n'est pas par des syllogismes ou autres procédés de la logique que l'on tire les conclusions dignes de foi qui appellent notre assentiment, mais par ce minutieux et continu raisonnement expérimental qui fait mauvaise figure sur le papier, mais qui grandit silencieusement en une accumulation écrasante de preuves, et qui, lorsque notre point de départ est vrai, nous porte jusqu'à un résultat vrai. C'est ainsi que quelqu'un peut être amené du scepticisme, du déisme, du méthodisme, de l'anglicanisme dans l'Église catholique (31).

Nous devons à Newman d'avoir mis en lumière le caractère éminemment raisonnable de la foi des gens ordinaires. Leur foi repose sur des assises solides même lorsqu'ils ne peuvent expliquer les motifs de leur certitude. Newman nous propose ainsi une épistémologie de la foi qui nous permet de résister au prosélytisme séculariste de la culture postmoderne.

PRINCIPALES ŒUVRES DE NEWMAN EN TRADUCTION FRANÇAISE

Collections

« Textes Newmaniens », aux Éditions Desclée de Brouwer (entre 1954 et 1975) et republication aux Éditions Ad Solem (entre 2007 et 2012), à l'exception de l'*Apologia Pro vita sua*.

Sermons universitaires

Écrits autobiographiques

Esquisses patristiques

Essai sur le développement de la doctrine chrétienne

Apologia pro vita sua
L'idée d'université – les discours de 1852
Lettre au duc de Norfolk
La Grammaire de l'assentiment

Autres traductions

Apologia pro vita sua, traduction de L. Michelin-Delimoges revue et corrigée par Michel Durand et Paul Veyriras, Paris, Ad Solem, 2010.

Les Ariens du quatrième siècle, traduction de Michel Durand et Paul Veyriras, Saint-Cénére, Téqui, 1988

Callista, récit du III^e siècle, traduction de Michel Durand, Saint-Cénére, Téqui, 1990.

L'idée d'université II : les disciplines universitaires, traduction de Marie-Jeanne bouts et Yvette Hilaire, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1997 (deuxième partie de *The Idea of University*).

Sermons paroissiaux, traduction sous la direction de Pierre Gauthier, Paris, Éditions du Cerf, 1993-2007, 8 volumes.

Le Songe de Gérontius, traduction de Jeanne Chantal et Thierry Fournier, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.

La foi et la raison : six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford, traduction et préface de R. Saleilles, Paris, Librairie de P. Lethielleux, 1905.