

Laval théologique et philosophique



Note critique : Actualité de Newman? À propos d'un ouvrage récent

Jean Richard

Volume 29, numéro 2, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020352ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020352ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Richard, J. (1973). Note critique : Actualité de Newman? À propos d'un ouvrage récent. *Laval théologique et philosophique*, 29(2), 193–200.
<https://doi.org/10.7202/1020352ar>

ACTUALITÉ DE NEWMAN?

À propos d'un ouvrage récent *

Jean RICHARD

LA thèse que vient de nous livrer Jean-Guy Saint-Arnaud est l'aboutissement d'une laborieuse recherche entreprise à Strasbourg sous la direction de Maurice Nédoncelle : « L'œuvre de Newman est considérable. Nous l'avons lue en entier avec le plus grand intérêt. Nous avons consulté de nombreux manuscrits à l'Oratoire de Birmingham. Nous avons colligé une foule de matériaux » (pp. 16-17). Ces matériaux, nous les retrouvons, tout au long de ces pages, soigneusement choisis, traduits, présentés et commentés. Et l'auteur a suffisamment assimilé la pensée de Newman pour nous en proposer une synthèse originale, simple et claire. L'ouvrage se termine par une excellente bibliographie analytique. Par toutes ces qualités, il se recommande comme une des meilleures introductions à Newman.

Le sujet de la thèse est beaucoup plus vaste d'ailleurs que ne laisserait croire le titre. Le thème de l'incroyance fera l'objet de la seconde partie, la partie centrale de l'ouvrage. La première partie, subdivisée elle-même en deux sections, porte sur *les présupposés de la croyance et de l'incroyance*. Ce sont les grandes lignes de la « Weltanschauung religieuse » de Newman qui nous sont proposées dans cette première partie. Le point de départ ici, c'est la conscience morale dans son exigence absolue. C'est là, au plus intime du cœur, plutôt que dans le monde extérieur des phénomènes sensibles, que s'effectue la première rencontre de l'humain et du divin. On y retrouve en effet tous les éléments d'une authentique expérience religieuse : le sens d'une transcendance personnelle, la voix de quelqu'un qui commande et qui juge, une autorité absolue reconnue dans l'obéissance de la foi. Voilà précisément la religion naturelle. Or celle-ci appelle déjà la révélation. Elle constitue même comme une anticipation de la religion révélée, puisque, comme l'écrit Newman, « on peut même se demander s'il est un seul des caractères essentiels de l'Écriture qui n'ait sa place dans cette révélation morale » (p. 27). Il y a donc une parfaite continuité entre cette religion naturelle de la conscience et la religion révélée dans le Christ, laquelle n'atteint elle-même son aboutissement normal que dans le catholicisme. Quant à la conception du

* Jean-Guy SAINT-ARNAUD, *Newman et l'incroyance*. Préface de Maurice Nédoncelle. Montréal, Éd. Bellarmin, (Paris-Tournai, Éd. Desclée & Cie, 1972), 14 x 21 cm., Coll. *Hier-Aujourd'hui*, 10, 346 pages.

christianisme propre à Newman, St-Arnaud la résume ici dans les trois principes qui en constituent comme le noyau essentiel : le principe dogmatique, le principe sacramentel et le principe de développement. Ce dernier principe, qui devait conduire Newman au catholicisme, est bien connu. Il présuppose évidemment le principe dogmatique, selon lequel le fait de la révélation implique dans le christianisme un contenu révélé déterminé, une croyance définie par l'Église. Le principe sacramentel présuppose lui-même une distinction fondamentale chez Newman, la distinction du monde visible et du monde invisible : le monde extérieur sensible d'une part, le monde intérieur de la conscience et de la foi d'autre part. De par le fait de l'Incarnation, ces deux mondes se trouvent maintenant à la fois « types et instruments des réalités invisibles ». Tel est le sens du principe sacramentel.

La seconde section de la première partie de l'ouvrage traite des *présupposés de l'incroyance*, ces principes antagonistes de la foi que sont le monde, le mal et le péché. Le monde qui s'oppose ainsi à la foi, c'est le monde visible, qui cache et qui fait oublier le monde invisible. C'est le monde vérifiable scientifiquement qui fait refuser l'invérifiable, le surnaturel. C'est le monde de l'utilisation technique qui détourne du gratuit. Mais c'est aussi le monde des hommes, la foule qui s'oppose et qui se substitue à la personne, et par conséquent la voix du groupe qui remplace celle de la conscience où Dieu se fait entendre. Il y a surtout le fait du mal et de la souffrance dans le monde, qui remettent en question l'existence d'un Dieu créateur et provident. À ce propos, Newman écrit : « Que dire de cette réalité, qui transperce l'âme et dérouté la raison ? Je ne puis répondre qu'une chose : ou bien il n'y a pas de création, ou bien la société humaine qui vit sous nos yeux est, dans la plénitude du mot, exclue de sa présence » (p. 85). Nous sommes donc par là ramenés au dogme de la faute originelle, qui explique l'état actuel du monde, si opaque à la réalité divine. Quant aux fautes personnelles, elles constituent un obstacle plus grave encore sur notre chemin vers Dieu, puisqu'elles s'attaquent au principe même de la conscience : « Tout d'abord, écrit Newman, la conscience nous prémunit contre le péché ; mais si nous n'en tenons pas compte, elle cesse bientôt de nous admonester » (p. 93). St-Arnaud peut donc conclure : « Le sens du péché est à ce point lié à la conscience (et à la foi) qu'on ne voit pas très bien comment l'on peut perdre l'un sans perdre l'autre » (p. 88).

La seconde partie aborde directement le thème de l'*incroyance*. Encore ici deux sections, la première sur « l'incroyance cachée », l'autre sur « l'incroyance ouverte ». *L'incroyance cachée* que veut démasquer Newman, c'est la religion mondaine, séculière, qui fleurit dans l'Angleterre de son temps : c'est la « religion of the day ». Mondaine, cette religion l'est d'abord pour autant qu'elle se trouve incorporée aux structures mêmes de la société séculière, pour autant qu'elle sert de caution à l'ordre établi. Newman la dénonce avec virulence en des termes qu'on croirait empruntés à Marx. Et pourtant le texte que nous allons citer date de 1840, quelques années avant les premiers écrits de Marx sur la religion. Parlant des adeptes de cette « religion of the day », Newman écrit donc : « Pour l'heure, ils voient que l'influence de l'Évangile est du côté du bon ordre ; qu'elle tend à faire des hommes des sujets satisfaits et obéissants ; qu'elle se dresse contre la rébellion, la sédition, la conspiration, le désordre et le fanatisme ; qu'elle est le meilleur garant de la propriété privée » (p. 111). Mondaine, cette religion l'est surtout parce qu'elle accepte d'emblée tous les plaisirs du monde, tout le confort d'une élégante société bourgeoise. C'est une « easy religion », une

religion « à l'eau de rose », qui a tout simplement éliminé la croix du christianisme pour n'en conserver que le côté ensoleillé. Et en évacuant toute crainte, tout sens du péché, cette religion a déjà rejeté les enseignements fondamentaux de la conscience. La voix de la conscience ne s'y fait tout simplement plus entendre. Ainsi en est-il pour la religion de l'ordre établi. C'est une religion sociologique, qui est reçue de l'autorité du monde, non plus de celle de la conscience et de Dieu. Devenue sourde à la voix et à la parole de Dieu, une telle religion n'est plus habitée par la foi. Le vide qu'elle recouvre est bien celui de l'incroyance.

L'incroyance ouverte est décrite longuement dans la seconde section de cette deuxième partie, le quatrième chapitre de l'ouvrage. Dans le passage qui suit, St-Arnaud résume très bien les vues de Newman sur l'incroyance de son époque : « *L'incroyance ouverte* pour Newman est celle qui tente de se détacher de la religion en se systématisant et s'installant comme philosophie. Elle est le fait d'un vaste mouvement de l'esprit humain cherchant, sous prétexte d'assurer son propre progrès, à se libérer de toute autorité aliénante et, en particulier, de celle de la religion. L'incroyance ouverte, comprise en ce sens, se nomme *libéralisme*. On peut l'envisager sous deux aspects particuliers intimement liés : comme *rationalisme*, dans la mesure où l'esprit humain exige de la religion des preuves qu'elle ne peut pas fournir ; comme *scepticisme*, dans la mesure où l'esprit humain est impuissant à se satisfaire des preuves que la religion lui offre » (p. 208). Notons que cette incroyance ouverte ne désigne pas nécessairement l'athéisme, car il y a encore très peu d'athées dans l'Angleterre de Newman. On pourra donc admettre encore un vague principe divin à l'origine du monde. Ce à quoi le libéralisme s'en prend directement, c'est à l'autorité de la parole de Dieu, voulant soumettre toute croyance au tribunal de la raison humaine. Et c'est bien là que Newman reconnaît le principe de l'incroyance, qui tôt ou tard doit conduire à l'athéisme formel. Il s'agit donc toujours du vieux débat « *auctoritas-ratio* », bien défini déjà chez saint Augustin. Mais la raison dont il s'agit maintenant est la raison « scientifique ». Celle-ci a déjà connu d'éclatants succès dans l'étude de la nature. Elle voudrait maintenant s'imposer, comme unique source de connaissance valable, dans tous les domaines, y compris la religion. C'est donc l'impérialisme de la science que dénonce ici Newman. C'est au problème du positivisme et du scientisme qu'il se trouve confronté.

St-Arnaud ne se limite pas encore à cet exposé des vues de Newman sur l'incroyance, à partir de sa conception de la foi. Dans une troisième partie, il nous présente *la réponse de Newman à l'incroyance de son temps*. La première section de cette troisième partie nous livre donc l'essentiel de l'apologétique de Newman, celle tout particulièrement de la *Grammaire de l'Assentiment*. La difficulté cruciale à laquelle Newman s'attaque ici est celle que lui soumet un scientifique de ses amis, William Froude. Il s'agit du rapport entre l'assentiment de foi et ses fondements rationnels. St-Arnaud l'exprime très bien ainsi : « Non seulement la foi se contente-t-elle de preuves plus faibles, alors que la raison n'admet rien que sur de fortes preuves, mais encore la fermeté et la vigueur des assentiments de foi semblent inversement proportionnelles à la fermeté et à la vigueur des arguments sur lesquels ils se basent. Les savants, malgré leurs preuves rigoureuses, sont beaucoup plus sobres en certitudes. Ils ne peuvent manquer d'être frappés par l'écart considérable qu'ils constatent entre les certitudes des croyants et ce qui les fonde apparemment. Ce

manque d'adéquation leur paraît une malhonnêteté intellectuelle » (p. 162). Le principe de la solution, Newman le voit dans la distinction entre « assentiment » et « inférence ». L'assentiment consiste en une adhésion sans réserve, inconditionnelle, à une proposition donnée ; tandis que l'inférence se présente comme l'acceptation conditionnelle d'une proposition, toute relative à ses antécédents, les prémisses : c'est essentiellement une conclusion. La certitude de l'assentiment n'est donc pas mesurée d'après les antécédents. Elle ne dépend pas directement des prémisses comme dans le cas de l'inférence. Mais comment peut-on passer de l'inférence à l'assentiment ? Comment peut-on dépasser la certitude des preuves pour parvenir à une adhésion inconditionnelle ? Le principe de la solution tient en quelques mots, dit St-Arnaud : « c'est l'esprit humain lui-même, esprit vivant et personnel, qui effectue le passage de l'inférence à l'assentiment, qui rend inconditionnel ce qui n'était que relatif. C'est dire que les raisons qui président à l'assentiment n'en sont pas la cause adéquate... La cause adéquate de l'assentiment c'est l'esprit humain... Il ne s'agit pas ici de l'intellect seul, mais de l'esprit humain *personnel*, c'est-à-dire composant avec le caractère moral, l'"ethos" de l'individu » (pp. 237-238). Tout cela — qui nous rappelle le rôle de la volonté dans la psychologie thomiste de l'acte de foi — sera précisé ensuite par une double distinction. Distinction du côté de l'inférence d'abord : inférence formelle, inférence non formelle, inférence naturelle ou matérielle. Distinction du côté de l'assentiment surtout, qui peut être lui-même réel ou notionnel, selon qu'il portera sur des choses concrètes ou des idées abstraites. Ainsi l'acte de foi sera conçu comme un assentiment *réel*, accompagné d'une inférence *naturelle*. Assentiment dès lors pleinement « personnel » : au sens où il engage toute la personne du croyant, et non pas seulement sa raison ; au sens aussi où il constitue un engagement à une personne réelle, et non pas seulement une adhésion à une doctrine. Or c'est précisément cette expérience réelle et personnelle de Dieu que procure le témoignage de la conscience. Le scientifique, adonné à la considération objective et rationnelle des phénomènes extérieurs, se trouve donc par là invité à cheminer sur une voie bien différente, celle de l'intériorité, de la subjectivité et de l'intuition, en un mot la voie royale de la conscience, qui le conduira jusqu'à l'expérience personnelle du Dieu vivant.

La seconde section de la troisième partie, le sixième et dernier chapitre de l'ouvrage, est consacrée à l'étude d'une formule souvent utilisée par Newman dans ses discussions avec les incroyants : « Il n'y a pas de milieu, en véritable philosophie, entre l'Athéisme et le Catholicisme. » Notons d'abord qu'il s'agit d'un argument *ab atheismo* adressé à tous ceux qui refusent l'autorité de la révélation ou de l'Église, tout en prétendant tenir à l'existence de Dieu. Newman veut par là les persuader que s'ils acceptent vraiment l'existence de Dieu au fond de leur conscience, s'ils y reconnaissent déjà l'autorité du « Gouverneur moral », ils doivent, du même élan et pour la même raison, reconnaître aussi l'autorité de sa révélation et de l'Église qui en est le dépositaire. Si par contre, en raison de certaines difficultés, ils refusent la révélation ou l'Église, ces mêmes difficultés devraient logiquement les amener à nier Dieu lui-même. Par là se trouve démasquée l'incroyance du libéralisme rationaliste, par la preuve qu'elle mène directement à l'athéisme. La logique de cet argument apparaît aisément dès qu'on se rappelle que pour Newman la religion forme un tout : il y a parfaite continuité entre la religion naturelle et la religion révélée, et cette dernière trouve son plein accomplissement dans le catholicisme.

Ces considérations sur la foi et l'incroyance ne prennent cependant tout leur sens que dans le cadre de l'expérience religieuse personnelle de Newman. C'était là d'ailleurs le projet initial de St-Arnaud, et il l'a très bien réalisé tout au cours de sa thèse : « Nous avons voulu, plus encore qu'exposer une philosophie ou une théologie de l'incroyance, saisir dans les confidences autobiographiques de Newman, dont on a dit qu'elles sous-tendaient toute son œuvre, le témoignage d'une expérience religieuse confrontée à l'incroyance » (p. 17). L'itinéraire spirituel de Newman se trouve rappelé ici, au début de la section traitant du libéralisme (pp. 136-152). Vers l'âge de quinze ans, dès son entrée à Oxford, il connaît d'abord une conversion de type « évangélique », où il se détache de la religion superficielle de son enfance. Il prend alors conscience de vivre « une vie de péché, la conscience très noire, et l'esprit très méprisant des choses saintes ». On peut supposer avec St-Arnaud que son attachement à la conscience date de cette époque. Dans les années qui suivent, Newman subit fortement l'attrait du libéralisme de l'« Evidential School ». Il s'en dégagera cependant, et ce sera sa seconde conversion, grâce surtout à son attachement à la tradition des Pères de l'Église. 1827 marque pour lui le début de sa résistance au libéralisme, qui culminera dans le Mouvement d'Oxford dès 1832. Le but avoué de ce Mouvement d'Oxford, on le sait, était de préserver l'Église anglicane du libéralisme ambiant. Newman constate avec douleur cependant que le libéralisme poursuit son œuvre et qu'il gagne jusqu'à l'Église anglicane elle-même. D'où sa conversion au catholicisme en 1845, convaincu désormais que sa lutte contre l'incroyance doit le conduire jusque-là, puisqu'il n'y a pas de milieu entre l'athéisme et le catholicisme. On comprend dès lors le mot de Newman, prononcé le jour même de son élévation au cardinalat, le 12 mai 1879 : « Depuis trente, quarante, cinquante ans, je résiste de mon mieux à l'esprit du libéralisme en matière de religion. » Aussi, devons-nous être très reconnaissant à St-Arnaud d'avoir traité avec une telle érudition et compétence, et dans toutes ses dimensions, ce thème de l'incroyance chez Newman. Il nous conduit par là au cœur même de la problématique de Newman, et il nous propose ainsi, répétons-le, une des meilleures introductions qu'on puisse souhaiter à sa pensée religieuse. De plus, par le fait même de son enracinement profond dans une expérience personnelle dramatique, cette pensée religieuse possède une valeur, une vitalité, un caractère d'authenticité indéniable.

Le choix de Newman comme sujet de thèse signifiait plus que cela cependant pour St-Arnaud : « Pourquoi ce choix, écrit-il ? Pour plusieurs raisons, dont la principale est notre conviction que Newman a quelque chose à dire à l'homme d'aujourd'hui » (p. 12). Et dans sa *Conclusion*, il reconnaît finalement en Newman un de ces prophètes habilités « à parler pour des auditeurs qui ne sont pas encore, à répondre à des questions pas encore posées, à guider vers la vérité les pèlerins de demain » (p. 315). Tout au long de ces pages d'ailleurs, St-Arnaud ne s'est pas contenté de traduire les textes mêmes de Newman avec la plus grande précision et fidélité. Dans ses paraphrases et commentaires, il a réussi à le « traduire » dans un sens beaucoup plus profond, en nous le rendant bien vivant dans notre langue religieuse et théologique d'aujourd'hui, pour lui redonner toute son actualité. Sur cette question de l'actualité de Newman, je me permettrai cependant d'ajouter quelques réflexions, quelques réserves aussi.

On doit reconnaître d'abord que le type d'incroyance qu'a rencontré Newman est toujours bien vivant aujourd'hui. Vatican II nous le décrit dans les mêmes termes, sous sa double forme rationaliste (ou positiviste) et sceptique : « Beaucoup, outrepassant indûment les limites des sciences positives, ou bien prétendent que la seule raison scientifique explique tout, ou bien, à l'inverse, ne reconnaissent comme définitive absolument aucune vérité » (GS, n° 19). Le positivisme scientifique est donc toujours parmi nous. Plus récemment encore, qu'on pense à Jacques Monod, à sa contestation de la finalité dans la nature et à son éthique de la connaissance objective. Le texte suivant de Newman prend alors une actualité saisissante : « Les philosophes, tant anciens que modernes, qui se sont distingués dans les sciences physiques, ont souvent incliné vers l'incrédulité. Le système des causes physiques est tellement plus tangible et satisfaisant que celui des causes finales, que s'il n'y a chez le chercheur un état d'esprit préexistant et indépendant qui le porte à s'attacher aux phénomènes révélateurs d'une Intelligence créatrice, il se déterminera certainement pour l'hypothèse d'un ordre de choses immuable et de lois qui ne relèvent que d'elles-mêmes » (p. 179).

Bien sûr, d'autres types d'incroyance et d'athéisme sont apparus depuis. Qu'on pense seulement à Marx, à Freud et à l'existentialisme athée. Le phénomène de l'incroyance est devenu par là beaucoup plus complexe, beaucoup plus radical aussi qu'il ne l'était dans l'Angleterre de Newman. Ce ne sont plus seulement les vérités révélées qui sont contestées au nom de la raison, c'est la religion elle-même dans toutes ses manifestations. Et le débat ne porte plus seulement sur la *vérité* de la religion, mais sur sa *valeur* comme promotion ou aliénation de l'homme. Sans doute, les principes de Newman seront-ils toujours utiles dans notre dialogue avec l'athéisme contemporain. Mais ces principes eux-mêmes appellent quelques réserves aujourd'hui, me semble-t-il.

C'est d'abord la distinction du monde visible et du monde invisible, à la source du principe sacramentel. Malgré tous ses titres de créance dans la tradition patristique, cette distinction semble de moins en moins satisfaisante aujourd'hui. On sait avec quelle vigueur Paul Tillich s'est attaqué à cette superposition des deux mondes, lui qui cherche la vérité théonomique de la foi au-delà du naturalisme et du surnaturalisme. Cette recherche ne peut évidemment aboutir qu'à l'aide d'une ontologie solidement structurée comme celle que nous propose Tillich. Et c'est cela précisément qui semble faire défaut chez Newman. Il possède sans doute toute la subtilité du logicien et toute la finesse du psychologue, ce qui lui permet déjà d'interpréter le monde invisible en termes de subjectivité et de conscience. Mais il ne parvient pas jusqu'aux fondements ontologiques de la conscience et du sujet. St-Arnaud le reconnaît d'ailleurs : « Newman n'a jamais eu la prétention de faire œuvre de théoricien. Son souci constant fut de répondre aux difficultés concrètes de sa propre vie, et à celles de ses amis et de ses proches. Même dans sa *Grammaire de l'Assentiment*, il demeure praticien. Dans ce livre, écrit pour William Froude, il apparaît beaucoup plus comme un explorateur que comme un philosophe ou un théologien » (p. 320).

Il y a aussi le fameux principe dogmatique, qui concerne de plus près encore le problème de l'incroyance, puisqu'il conduit directement Newman à poser l'alternative « Catholicisme ou Athéisme ». Malgré toutes les explications qu'en donne St-Arnaud, on revient difficilement de son étonnement devant une telle intransigeance. Ce qui

étonne surtout, c'est le culte de la formule dogmatique chez Newman, le fait qu'il semble lui attribuer la même valeur absolue et inconditionnelle qu'à la Vérité révélée, qu'à la Parole de Dieu elle-même. Ce qui semble manquer ici, c'est une véritable herméneutique du dogme, qui suppose elle-même une prise de conscience de la relativité du dogme, de l'inadéquation de l'expression dogmatique par rapport à la Vérité révélée en la personne de Jésus-Christ. Cela s'exprime couramment aujourd'hui par la distinction entre la croyance (Belief) et la foi (Faith), distinction qui fait encore défaut chez Newman. Le véritable problème de la foi se situe dès lors au-delà de la croyance et de l'incroyance, au-delà même du théisme et de l'athéisme.

Cette mentalité dogmatique explique déjà assez bien le jugement sévère que porte Newman sur son époque. Elle l'incline à voir dans tout phénomène d'incroyance ou d'athéisme une infidélité formelle, un véritable refus de Dieu lui-même. Tout recul de la religion dans le monde sera vu comme un recul de la foi. Et les perspectives d'avenir sont plus sombres encore : « Le christianisme, écrit-il, n'a jamais encore fait l'expérience d'un monde simplement irréligieux... Mais nous arrivons maintenant à une époque où le monde ne reconnaîtra plus nos premiers principes » (p. 215). Ce monde nouveau qui pointe à l'horizon, Newman en parle de façon vraiment apocalyptique. Il entrevoit l'infidélité des derniers jours : « je pense que les temps approchent où l'infidélité sera généralisée » (pp. 217-218). Il y a là, on le voit, beaucoup plus qu'une simple conclusion théologique à partir de principes rigides, sacramentel ou dogmatique. Il s'agit d'une véritable lecture prophétique des signes des temps. Et cette lecture prophétique procède elle-même chez Newman d'un sens très aigu de la foi à la réalité du péché dans le monde. C'est ce qui le porte sans doute à flairer l'incroyance dans tous ses replis les plus cachés. Par contre, il sera beaucoup moins enclin à chercher une foi latente qui pourrait subsister bien vivante sous les apparences de l'incroyance et de l'athéisme. Il est difficile de ne pas voir là une attitude religieuse tant soit peu pessimiste. St-Arnaud s'y refuse pourtant : « L'histoire ne donne-t-elle pas raison à Newman ? Ne sommes-nous pas aujourd'hui devant cet Athéisme pur, culturellement donné au point de départ pour beaucoup de nos contemporains ? » (p. 217). Bien sûr, un certain processus d'irréligion a connu de nos jours son plein aboutissement, celui-là même que prévoyait Newman. Mais justement, une nouvelle lecture prophétique de ce même processus a été donnée, et elle s'impose de plus en plus à la conscience chrétienne de nos contemporains. Je pense ici plus particulièrement à la lecture proposée par Dietrich Bonhoeffer en des circonstances non moins dramatiques et apocalyptiques. Dans sa lettre du 8 juin 1944, par exemple, il décrit « le mouvement vers l'autonomie humaine » qui « a atteint un certain achèvement de nos jours ». Il s'agit bien là du mouvement d'irréligion ou de sécularisation auquel se trouvait déjà confronté Newman. Bonhoeffer note aussitôt : « Les historiens protestants et catholiques sont d'accord pour voir dans cette solution un mouvement qui nous éloigne de Dieu et du Christ. » Tel est bien le jugement, la lecture de Newman lui-même en son temps. Le jugement de Bonhoeffer sera bien différent, on le sait : le monde n'est pas plus éloigné de Dieu et de son Christ parce qu'il est moins religieux, parce qu'il se dit plus athée. En somme, Bonhoeffer refuse d'identifier foi chrétienne et religion (au sens du moins où la sécularisation implique la perte de la religion).

Newman ou Bonhoeffer? Évitions surtout de réduire l'opposition à l'alternative simpliste « Catholique-Protestant » ! La différence essentielle se situe plutôt, il me semble, au niveau de l'expérience religieuse elle-même. C'est à partir de son expérience religieuse que Newman a jugé l'incroyance de son époque. Notre propre expérience religieuse est sans doute assez différente aujourd'hui : notre expérience du monde, du christianisme, de l'Église. L'Église de Vatican II ne nous apparaît plus de prime abord dans l'exercice de sa fonction dogmatique. Elle s'est ouverte au monde dans un dialogue qui présuppose, comme condition essentielle, sympathie et compréhension. La joie de la libération et la grande espérance de la Résurrection s'y font peut-être plus vivement sentir. Notre expérience religieuse n'est sans doute pas plus parfaite pour autant. Elle demeure sans doute aussi partielle. Voilà pourquoi il lui sera toujours nécessaire d'être confrontée à d'autres types d'expérience religieuse, telle celle de Newman, où prédomine la face pécheresse du monde, la face austère du christianisme, la face dogmatique de l'Église !