

Newman et le développement du dogme

Partie V — Précédents de réforme et grille de fidélité

Introduction : du soupçon augustinien à la question du devenir doctrinal

Le chapitre précédent nous a laissés devant un héritage ambivalent. En suivant Augustin dans son platonisme, sa doctrine du péché originel et sa théorie de la prédestination, l'Église latine a intégré au cœur de sa foi des éléments qui n'étaient pas donnés tels quels dans la prédication de Jésus, mais qui se sont imposés comme des explicitations légitimes de l'expérience chrétienne du salut. Or cet exemple pose, à lui seul, le problème central de la cinquième partie de ce rapport : comment distinguer ce qui, dans la croissance de la doctrine, prolonge fidèlement l'intuition évangélique de ce qui la déforme ? Augustin a-t-il développé l'Évangile ou l'a-t-il infléchi ? La question reste ouverte tant que l'on ne dispose pas d'une grille capable de trier, dans la masse historique des doctrines, le mûrissement organique de la dérive.

C'est précisément cette grille qu'un homme du XIX^e siècle, **John Henry Newman**, a tenté de forger, en s'attaquant frontalement à l'objection qui hante toute entreprise de réforme : si le catholicisme moderne diffère tant de l'Église des premiers siècles — par sa hiérarchie, son droit, sa mariologie, ses définitions conciliaires —, n'est-ce pas la preuve d'une trahison du message originel ? Newman renverse l'objection. Il propose de penser le christianisme non comme un dépôt figé que toute addition corromprait, mais comme une **idée vivante** dont le déploiement historique est la condition même de la fidélité. Cette conversion intellectuelle, élaborée au moment de son propre passage de l'anglicanisme au catholicisme, allait fournir à la théologie moderne son principal outil pour penser à la fois la permanence et le changement.

Ce chapitre se propose d'examiner cette théorie pour ce qu'elle apporte à la thèse centrale d'Fontes. Si réformer l'Église signifie la ramener à la fidélité au message de Jésus, encore faut-il un critère qui ne confonde pas fidélité et immobilisme, ni réforme et rupture. Newman offre, avec ses sept « notes » du développement authentique, une telle grammaire du discernement. Nous en reconstituerons la genèse, le contenu et l'enjeu, avant d'évaluer ce qu'elle permet — et ce qu'elle interdit — à qui veut réformer l'Église selon ses propres sources.

I. La crise herméneutique du XIX^e siècle et la troisième voie de Newman

Pour mesurer l'originalité de Newman, il faut d'abord saisir l'impasse qu'il cherchait à dépasser. Le XIX^e siècle voit la montée en puissance de l'**historicisme** : l'idée que toute réalité humaine, y compris religieuse, est traversée par le devenir et ne peut être comprise hors de son contexte d'émergence. Le protestantisme libéral, de Schleiermacher à Harnack, tire de ce constat une conclusion redoutable pour Rome : la luxuriance dogmatique et institutionnelle de l'Église catholique apparaît comme une accumulation d'« accidents » culturels recouvrant la simplicité originelle de l'Évangile. L'argument protestant classique — Rome a dévié de la pureté apostolique — se trouve ainsi rechargé par toute la force de la conscience historique moderne.

Face à cette offensive, la réaction catholique spontanée, largement néo-scholastique, consistait à minimiser l'histoire. On présentait le système dogmatique comme un édifice intemporel, déduit de l'Écriture et de la Tradition de manière quasi déductive, à l'abri des aléas du temps. La modernité historique était perçue comme une pure menace : prendre l'histoire au sérieux, c'était risquer de relativiser tout contenu de foi. La question brûlante, comme le résume la recherche sur cette période, était donc de savoir s'il était possible d'embrasser l'historicité du christianisme sans sombrer dans le relativisme, ou si l'option pour la vérité dogmatique exigeait au contraire de se tenir à distance de l'histoire.

Newman refuse cette alternative. Il ouvre ce que l'on peut appeler une **troisième voie**, qui rejette à la fois le fixisme dogmatique aveugle à l'histoire et le relativisme historiciste dissolvant toute vérité dans le flux. Sa position n'est pas une trouvaille de circonstance : elle s'enracine dans une épistémologie qu'il avait élaborée bien avant, notamment dans la *Grammar of Assent*, où il conteste la réduction rationaliste de la raison à la seule démonstration formelle. Newman y montre que la plupart de nos convictions légitimes, y compris religieuses, ne reposent pas sur une preuve unique et apodictique, mais sur l'accumulation de motifs convergents que saisit ce qu'il nomme l'**illative sense**, le sens du jugement concret. Cette sensibilité à la complexité de l'assentiment humain le disposait à concevoir le développement doctrinal non comme une trahison de la vérité, mais comme son déploiement progressif à travers des circonstances réelles.

Le tournant biographique est décisif. Engagé dans le **Mouvement d'Oxford**, Newman milite d'abord pour un renouveau catholique de l'anglicanisme, fondé sur l'autorité des Pères et la continuité avec l'Église antique. Mais ses études patristiques produisent un résultat qu'il n'avait pas anticipé : la théologie des premiers siècles n'est nullement un bloc monolithique transmettant un système doctrinal complet et stable. Elle se forme au contraire en réponse à des hérésies et à des défis, par clarifications successives. L'idéal d'un « âge d'or » apostolique dont il suffirait de reproduire les formules s'effondre. Couplée à l'impossibilité d'identifier une « branche » anglicane réellement continue avec l'antiquité — notamment sur la question de l'autorité et de la primauté romaine —, cette découverte précipite, après la crise du *Tract 90* (1841), la marginalisation de Newman dans l'anglicanisme et son passage au catholicisme. *L'Essay on the Development of Christian Doctrine*, publié en 1845 au moment même de sa conversion, est ainsi indissociablement une œuvre théologique et une apologie personnelle.

II. L'idée vivante : développement, corruption et institutionnalisation

Le concept matriciel de l'*Essay* est celui d'**idée**, entendu en un sens très particulier. Pour Newman, une idée n'est pas un simple contenu intellectuel abstrait, mais une réalité dynamique dotée d'une force interne de déploiement. Une idée véritablement « vitale » tend à se développer dans la pensée, dans les institutions et dans les pratiques, en suscitant des implications, des applications et des controverses. Newman compare ce processus à la croissance d'un **organisme vivant** : le gland devient chêne sans cesser un instant d'être le même être. Cette analogie organique, omniprésente dans l'ouvrage, n'est pas une simple illustration ; elle structure toute sa compréhension du dogme. Un organisme grandit, se complexifie, s'adapte à son milieu, mais conserve une identité formelle qui permet de le reconnaître. De même, la foi de l'Église traverse des phases historiques diverses, adopte un langage philosophique nouveau, se précise au fil des controverses, tout en demeurant fondamentalement la même foi.

De cette analogie découle une distinction fondatrice, qui répond directement à l'objection protestante. Il faut séparer la **Révélation**, close avec la mort du dernier apôtre, et le **développement de la compréhension** de cette Révélation dans l'Église. Le développement n'ajoute aucun contenu révélé nouveau : il explicite progressivement ce qui était déjà donné implicitement. Newman insiste sur le caractère à la fois logique et historique de ce processus. Logique, parce que les doctrines ultérieures peuvent être présentées comme des conclusions déduites des prémisses apostoliques sous la pression de questions nouvelles. Historique, parce qu'elles dépendent d'un processus ecclésial concret, fait de controverses, de décisions magistérielles, de liturgie et de piété populaire. La dogmatisation, dans cette perspective, ne substitue pas des formules humaines à la parole de Dieu : elle donne à celle-ci des expressions conceptuelles précises lorsque les circonstances l'exigent, pour protéger le noyau révélé contre les malentendus.

Le corollaire le plus audacieux de cette vision concerne l'**institutionnalisation** de l'Église. C'est ici que Newman touche le cœur de la question posée par Fontes. La critique libérale et protestante voit dans l'Église institutionnelle — hiérarchie, droit canonique, primauté romaine, culte des saints, dogmes mariaux — une déformation politique du message de Jésus sur le Royaume. Newman reconnaît pleinement que Jésus n'a laissé ni code canonique ni constitution détaillée. Mais il discerne dans l'intention de fonder une communauté visible, dotée de pasteurs et chargée de transmettre un enseignement, le **germe** d'une institution destinée à se structurer. Une révélation faite pour unir les hommes dans une communion visible et pour transmettre un enseignement déterminé doit nécessairement prendre forme dans des structures durables, sous peine de se dissoudre dans le subjectivisme ou l'oubli. L'institution est alors la « traduction sociale » de la vérité doctrinale, non son trahissement.

Cette thèse n'est pourtant pas un blanc-seing accordé à toute structure existante. Newman admet sans détour qu'un organisme vivant peut se corrompre, et que l'histoire de l'Église est marquée par des déviations, des hérésies, des abus et des réformes nécessaires. La question n'est donc jamais de nier la possibilité de corruption, mais de fournir des critères pour la distinguer du développement authentique. Surtout, il maintient une distinction capitale pour tout projet de réforme : l'institution *comme telle*, nécessaire à la vie de l'Église, ne se confond pas avec ses **configurations historiques particulières**, qui peuvent toujours appeler une réforme. On peut donc, en bonne logique newmanienne, critiquer des structures concrètes sans accepter le présupposé d'une opposition de principe entre institution et Évangile. C'est exactement la marge dans laquelle Fontes entend opérer.

III. Les sept notes : une grammaire du discernement

Conscient que sa notion de développement pourrait servir à justifier n'importe quelle innovation, Newman consacre le chapitre central de l'*Essay* à élaborer sept **notes**, ou critères, permettant de distinguer le développement authentique de la corruption. Il importe de saisir

d'emblée leur statut épistémologique, car c'est là que se joue leur utilité réelle. Ces notes ne sont pas des tests mécaniques fournissant un verdict algorithmique. Newman souligne lui-même leur « variabilité de force, d'indépendance et d'applicabilité » : aucune n'est, prise isolément, décisive. Elles fonctionnent comme des **signes convergents** qui, dans leur faisceau, offrent une probabilité morale en faveur de la fidélité d'un développement — exactement comme l'illative sense forme une certitude raisonnable à partir d'indices distincts. Leur appréciation suppose en outre une insertion dans la vie de l'Église et une certaine sympathie avec l'idée chrétienne ; elle réclame ce que des interprètes contemporains, tel Thomas Guarino, nomment des **garanties ecclésiales** complémentaires : l'Écriture, la Tradition, les conciles, les docteurs et le *sensus fidelium*.

La première note, la **conservation du type**, exige que la forme fondamentale de la doctrine demeure reconnaissable à travers ses transformations. L'exemple paradigmatique est la doctrine trinitaire : le vocabulaire nicéen — *ousia*, *hypostasis*, consubstantialité — est absent du Nouveau Testament, et pourtant le concile ne fait qu'explicitement un type déjà présent, l'adoration d'un Dieu unique en trois personnes attestée dans la foi apostolique au Christ Seigneur et dans l'expérience de l'Esprit. La difficulté, que Newman ne dissimule pas, est que la perception du type varie selon les présupposés : un protestant qui définit le type du christianisme par la justification par la foi seule jugera corruptions certains développements sacramentels que Newman tient pour authentiques. D'où l'insistance sur la longue fréquentation de la tradition comme condition d'un discernement juste.

La deuxième note, la **continuité des principes**, distingue les doctrines, qui peuvent varier dans leur formulation, des principes sous-jacents — convictions éthiques, spirituelles, méthodologiques — qui doivent demeurer. Un développement authentique applique ces principes à des situations nouvelles ; une corruption rompt avec eux. Cette note est cruciale pour les débats contemporains sur le développement moral, que Newman n'a pas traités directement : sa logique implique qu'un développement moral authentique ne saurait renverser un principe moral constant de la tradition, même si son application prudente peut

se nuancer. La troisième note, le **pouvoir d'assimilation**, décrit la capacité de l'idée vivante à intégrer des éléments étrangers en les ordonnant à sa finalité propre sans perdre son identité. L'assimilation des catégories philosophiques grecques pour exprimer le mystère trinitaire en est le cas exemplaire — et le point de friction exact avec Harnack, qui y verra une hellénisation corruptrice là où Newman voit un signe de vitalité.

La quatrième note, la **suite logique**, met en valeur la cohérence rationnelle du développement : les doctrines s'enchaînent selon une logique interne, souvent perçue seulement *a posteriori*, si bien que l'historien peut discerner rétrospectivement un « ordre majestueux » dans l'avancée doctrinale. La cinquième, l'**anticipation de l'avenir**, est plus délicate : un développement authentique est généralement pressenti, sous forme inchoative, dans des intuitions, des pratiques ou des formules anciennes. Le titre de *Theotokos* anticipe ainsi les dogmes mariaux ultérieurs ; l'honneur précoce rendu à l'évêque de Rome anticipe la doctrine de la primauté. Une doctrine totalement déracinée, sans aucune trace d'anticipation dans la mémoire de l'Église, serait suspecte.

La sixième note, l'**action conservatrice sur le passé**, énonce qu'un développement authentique n'abolit pas les acquis antérieurs mais les assume, les précise, voire les corrige en les intégrant dans un cadre plus large. Newman écrit qu'un développement devient corruption lorsqu'il commence à « troubler » plutôt qu'à « illustrer » les doctrines qui l'ont précédé. Chalcédoine, en définissant le Christ « en deux natures, sans séparation ni confusion », ne renie pas les affirmations antérieures sur sa divinité et son humanité : il les synthétise. Cette note pose une limite nette, fondamentale pour la suite de notre propos : un dogme solennellement défini ne peut être simplement abandonné ou inversé au prétexte de développement. Enfin, la septième note, la **vigueur chronique**, fait de la durée et de la fécondité d'une doctrine le signe de sa vérité : les hérésies, même brillantes un temps, s'éteignent relativement vite, tandis que les développements authentiques s'enracinent dans la vie de l'Église et traversent les siècles. Ce n'est pas un argument sociologique mais

théologique : si l'Esprit conduit l'Église dans la vérité, la persistance d'une doctrine est un indice de son authenticité — ce qui invite aussi à la patience devant les innovations récentes, non encore éprouvées par le temps et la réception du peuple de Dieu.

IV. De Newman aux conciles : infailibilité et Tradition vivante

La théorie du développement n'est pas restée une spéculation privée : elle a profondément informé la manière dont l'Église catholique a, aux deux conciles du Vatican, pensé sa propre autorité doctrinale. Newman élabore d'abord un argument original en faveur de l'**infaillibilité**, directement déduit de sa théorie du développement. Si Dieu a réellement révélé une vérité destinée à être tenue fermement par tous jusqu'à la fin des temps, il est raisonnable de supposer qu'il a aussi pourvu à un moyen de la préserver de la corruption ; sans une autorité infaillible, la Révélation se dissoudrait peu à peu dans les opinions concurrentes. C'est un argument de **probabilité antécédente** : il ne prétend pas démontrer l'infaillibilité, mais montrer sa cohérence avec l'idée même de Révélation. Point capital, Newman conçoit cette infailibilité comme une **assistance négative** — une grâce de non-erreur lorsque l'autorité définit solennellement une doctrine —, et non comme une source nouvelle de Révélation ; et il en situe le sujet ultime dans l'Église tout entière, le pape et les conciles n'en étant que les organes privilégiés sous des conditions précises.

Lors de **Vatican I** (1869-1870), Newman, déjà catholique mais absent du concile, suit les débats avec inquiétude. Il accepte le principe de l'infaillibilité pontificale mais redoute les exagérations ultramontaines et une définition trop large qui nuirait à la réception œcuménique. Le texte finalement adopté, *Pastor Aeternus*, lui donne en partie raison : l'infaillibilité n'est reconnue que lorsque le pape parle *ex cathedra*, définissant comme pasteur et docteur de tous une doctrine de foi ou de mœurs. Les interventions du rapporteur conciliaire, Mgr Gasser, insistent sur le caractère étroitement conditionné de ce charisme — assistance négative et non inspiration positive, ni absolu, ni séparé du reste de l'Église. Cette

compréhension est très proche de la perspective newmanienne : l'infailibilité pontificale y apparaît elle-même comme un développement organique du principe plus général de l'autorité doctrinale de l'Église, et non comme une nouveauté arbitraire.

C'est toutefois **Vatican II** qui consacre le plus explicitement l'héritage de Newman, au point qu'on a pu parler de son « concile ». La constitution dogmatique *Dei verbum*, en son article 8, affirme que la Tradition apostolique « progresse dans l'Église » sous l'action de l'Esprit Saint, grâce à la contemplation et à l'étude des croyants, à leur expérience intérieure des réalités spirituelles et à la prédication du magistère, l'Église tendant « sans cesse vers la plénitude de la vérité divine ». La notion de **Tradition vivante** ainsi formulée reprend pratiquement la thèse newmanienne : le dépôt révélé est transmis dans l'Écriture et la Tradition, mais la compréhension de ce dépôt se développe à travers l'histoire. Des théologiens comme Ian Ker ont souligné que Newman avait fourni la clé pour penser historiquement en théologie, ce que Vatican II met en œuvre. De même, la doctrine de la **collégialité épiscopale** de *Lumen gentium*, qui rééquilibre la primauté de Vatican I en insistant sur le sujet collectif de l'autorité, prolonge l'attention newmanienne au *sensus fidelium* et à la participation de l'ensemble de l'Église au discernement doctrinal.

Reste que cette intégration conciliaire n'a pas clos le débat ; elle l'a déplacé sur le terrain de l'interprétation du concile lui-même. La distinction proposée par Joseph Ratzinger entre une **herméneutique de la réforme dans la continuité** et une **herméneutique de la rupture** est, dans sa structure même, profondément newmanienne : elle suppose que les nouveautés conciliaires — liberté religieuse, œcuménisme, dialogue avec le monde — soient des approfondissements de principes anciens et non des contradictions de doctrines antérieures. C'est dire que la grille de Newman ne décide pas du débat ; elle en fixe les règles. Et c'est sur cette ligne de partage que se concentrent aujourd'hui les enjeux d'une réforme légitime.

V. Les réceptions critiques : Loisy, Harnack, Küng

La théorie de Newman a suscité des réceptions opposées qui, par contraste, en éclairent les limites précises et l'enjeu pour notre propos. Trois figures balisent ce champ critique. **Alfred Loisy**, figure majeure du modernisme catholique, reprend la problématique du développement mais en radicalise les conclusions. Convaincu que toute identité religieuse est historique, il tient les dogmes pour des interprétations provisoires, liées à un contexte culturel et épistémologique, qui doivent être révisées, voire remplacées, pour que la vérité reste vivante. Sa formule célèbre — « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » — exprime un écart radical entre l'intention de Jésus et la réalité institutionnelle ultérieure. Cette distinction entre une vérité qui demeure et des représentations dogmatiques révisables rappelle superficiellement la distinction newmanienne entre l'idée révélée et ses expressions, mais Loisy en accentue jusqu'à la rupture le caractère relativisant. Là où Newman tient les dogmes solennellement définis pour des expressions *définitives*, bien que non exhaustives, Loisy les juge révisables en principe. Loisy est ainsi un « radicalisateur » de l'intuition de développement, au prix de la rupture avec la notion de vérité définie que Newman voulait précisément sauvegarder. La condamnation moderniste de *Pascendi* (1907) visera ce glissement — tandis que Newman ne fut jamais inquiet, parce que sa théorie reste enchâssée dans une conception forte de la vérité révélée.

Adolf von Harnack offre une critique inverse, de provenance protestante libérale. Pour lui, l'histoire du dogme est l'histoire d'une **hellénisation** progressive de l'Évangile : le message originel de Jésus — paternité de Dieu, valeur infinie de l'âme, éthique de l'amour — aurait été recouvert par une métaphysique grecque d'essence, de nature et de personne. Le développement dogmatique n'est donc pas une maturation mais une corruption philosophique, un éloignement de l'essence du christianisme. La divergence entre Newman et Harnack est paradigmatique, et elle porte exactement sur le point qui intéresse Fontes : l'histoire dogmatique est-elle le lieu d'un approfondissement de la vérité ou de sa déformation ? Là où Harnack voit trahison, Newman voit, sous le nom de pouvoir d'assimilation, l'Église se

servant des outils conceptuels de son temps pour mieux dire la vérité révélée sans s'y asservir. On notera que la question de l'hellénisation rejoint directement celle posée au chapitre précédent à propos du platonisme augustinien : Newman fournit ici le critère qui permet de ne pas trancher cette question d'avance, dans un sens ni dans l'autre.

Hans Küng, enfin, mobilise le concept de développement pour interroger un dogme précis, celui de l'infaillibilité pontificale. Dans *Infaillible ? Une interpellation* (1970), il soutient que la définition de Vatican I doit être recontextualisée historiquement et relue de manière plus restrictive, certaines formulations dogmatiques étant tributaires de paradigmes culturels dépassés. Pour Küng, le développement ne signifie pas seulement explicitation, mais parfois **rectification** ou dépassement. On retrouve ici une convergence partielle avec Newman sur l'importance de l'histoire, mais une divergence nette sur la portée de la révisabilité : Newman tient les dogmes définis dans les conditions requises pour irréformables quant à leur contenu substantiel, leur formulation seule pouvant être approfondie ; Küng envisage une révision substantielle, ce qui le place en tension avec le cadre catholique classique. À côté de ces critiques « par le haut », il faut mentionner les inquiétudes conservatrices, en sens inverse, qui redoutent que la notion de développement ne serve de « cheval de Troie » pour introduire, sous couvert de continuité, des inversions doctrinales en invoquant une « continuité de principe » mal définie ou un « pouvoir d'assimilation » débordant. Ces deux familles de critiques, antagonistes, encadrent ensemble l'usage légitime de la grille : ni outil de révision illimitée, ni alibi d'immobilisme.

VI. La grille de Newman comme méthode de débat ecclésial

Ce que les réceptions contemporaines révèlent, au-delà de leurs divergences, c'est que la théorie de Newman fonctionne moins comme une doctrine close que comme une **méthode de débat**. Joseph Ratzinger, devenu Benoît XVI, se réclamait explicitement de Newman, affirmant que celui-ci avait mis « la clé entre nos mains » pour intégrer la pensée historique à la

théologie tout en sauvegardant l'identité de la foi. Mais des théologiens réformateurs revendiquent le même Newman, en accentuant la dimension ouverte et critique de son historicisation : ils rappellent que Newman a eu le courage de confronter la tradition à l'histoire, de reconnaître des changements substantiels dans la compréhension de la foi, et de critiquer certains fixismes. Ils invoquent les révisions reconnues de la doctrine sur la **liberté religieuse** ou la **peine de mort** comme précédents de développements analogues possibles ailleurs, et appellent à mobiliser davantage les notes de pouvoir d'assimilation — pour lire les signes des temps et les acquis des sciences humaines — et de vigueur chronique — pour évaluer la réception des innovations dans la vie du peuple de Dieu, par les voies synodales.

Le fait qu'une même grille puisse être invoquée par Ratzinger et par ses contradicteurs n'est pas une faiblesse de la théorie : c'en est, paradoxalement, la force pour un projet de réforme. Car la grille de Newman oblige toute proposition de changement à se soumettre à un même interrogatoire, qui force chaque partie à expliciter ses présupposés sur l'identité du christianisme. Préserve-t-elle le type fondamental de la doctrine en cause ? Respecte-t-elle les principes constants de la tradition ? Peut-elle être présentée comme la conclusion logique d'éléments déjà admis ? Trouve-t-elle des anticipations dans l'histoire de la foi ? Protège-t-elle et enrichit-elle les acquis antérieurs, ou les « trouble »-t-elle ? Manifeste-t-elle une fécondité durable dans la vie de l'Église ? Ces questions ne produisent pas un consensus automatique, parce que leurs réponses supposent des jugements théologiques et une lecture de l'histoire qui peuvent diverger. Mais elles offrent un cadre argumentatif commun où les positions adverses peuvent dialoguer au lieu de s'excommunier mutuellement.

C'est ici que se dessine l'apport propre de Newman à la thèse d'Fontes. Une réforme qui se contenterait d'invoquer l'« esprit de l'Évangile » contre l'« institution » retomberait dans l'alternative stérile que Newman a précisément voulu briser, et s'exposerait au reproche, justifié, de subjectivisme. À l'inverse, une réforme qui se soumet à la grille des sept notes accepte de prouver sa fidélité non par la rupture, mais par la démonstration d'une continuité réelle avec le type et les principes de la foi reçue. Elle se donne, du même coup, les moyens de

distinguer ses propres propositions des corruptions qu'elle dénonce. La sixième note pose toutefois une limite que la réforme ne saurait ignorer : un dogme solennellement défini ne peut être inversé. Le champ légitime de la réforme se situe donc en deçà de ce seuil — dans les configurations historiques de l'institution, les disciplines, les pratiques, les interprétations non définitives, et l'approfondissement des principes —, ce qui est précisément le terrain où Fontes entend travailler.

Conclusion : ce que Newman change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, Newman aura déplacé le terrain même sur lequel se pose la question de la réforme. Le débat ne porte plus sur l'alternative simpliste entre une Église fidèle qui ne changerait jamais et une Église trahie par tout changement. Il porte désormais sur la qualité du changement : tel développement conserve-t-il le type, prolonge-t-il les principes, assume-t-il le passé, ou les trouble-t-il ? En transformant l'objection historique — Rome a trop changé pour être fidèle — en un principe de discernement, Newman a doté l'Église d'un outil qui peut servir aussi bien à légitimer la continuité qu'à fonder une réforme. La même grille qui défend la consubstantialité nicéenne contre l'accusation d'innovation peut éprouver la légitimité d'une réforme contemporaine.

Pour la thèse centrale d'Fontes — identifier, dans les sources historiques et théologiques, ce qui est resté fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, l'apport de Newman est double et précis. Positivement, il fournit une **grammaire de la fidélité dynamique** : être fidèle au message de Jésus n'est pas le répéter à l'identique mais en déployer organiquement les virtualités, ce qui autorise et même requiert la réforme des configurations historiques qui auraient cessé d'« illustrer » l'Évangile pour le « troubler ». Négativement, il pose une borne : le développement véritable ne renverse pas ce qui a été solennellement tenu pour vrai, et il ne se valide qu'au sein des garanties ecclésiales —

Écriture, Tradition, conciles, *sensus fidelium*. Une réforme légitime, au sens d'Fontes, sera donc celle qui sait montrer, notes en main, qu'elle approfondit le germe évangélique plutôt qu'elle ne le contredit.

Mais une grille de discernement n'est pas encore une théologie de la réforme. Newman nous dit comment juger qu'un développement est authentique ; il ne nous dit pas par quelles voies, sous quelles conditions et selon quels critères propres une réforme de l'Église elle-même — de ses structures, de ses pratiques, de son rapport au pouvoir — peut être conduite sans rompre la communion. C'est précisément l'objet du chapitre suivant, consacré à **Yves Congar**, qui, dans son *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, transposera l'intuition newmanienne du registre du dogme à celui de l'institution, et formulera les critères positifs d'une réforme légitime que ce chapitre n'aura fait que rendre pensable.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845, éd. définitive 1878) ; John Henry Newman, Apologia pro vita sua ; John Henry Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent ; Nicholas Lash, Newman on Development: The Search for an Explanation in History (1975) ; Ian Ker, John Henry Newman: A Biography (1988) ; Thomas G. Guarino, Vincent of Lérins and the Development of Christian Doctrine (2013) ; Avery Dulles, The Survival of Dogma (1971) ; Joseph Ratzinger (Benoît XVI), Présentation au centenaire de la mort de Newman (1990) ; Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église (1902) ; Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte ; Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (1970) ; John W. O'Malley, Vatican II: What Happened at the Council (2008) ; Concile Vatican I, Pastor Aeternus ; Concile Vatican II, Dei verbum et Lumen gentium ; Pie X, Pascendi dominici gregis (1907).