

Tilburg University

## J.H. Newman et l'œcuménisme catholique avant Vatican II

Schelkens, Karim

*Published in:*

Louvain, Belgium and Beyond. Studies in Religious History in Honour of Leo Kenis

*Publication date:*

2018

*Document Version*

Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*

Schelkens, K. (2018). J.H. Newman et l'œcuménisme catholique avant Vatican II. In M. Lamberigts, & W. Depril (Eds.), *Louvain, Belgium and Beyond. Studies in Religious History in Honour of Leo Kenis* (pp. 275-288). (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; Vol. 299). Peeters Publishers.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## J.H. NEWMAN ET L'ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE AVANT VATICAN II

### I. INTRODUCTION

Commençons cette contribution par une brève anecdote. Il y a environ dix ans, j'ai assisté à une des multiples conférences de l'époque sur le Concile Vatican II. L'un des orateurs passa un temps considérable à souligner l'influence de la théologie de John Henry Newman sur le Concile, sans pour autant donner beaucoup d'informations historiques sur le théologien victorien. Puis, quand la discussion commença, un jeune étudiant se leva et demanda quel évêque avait invité «ce Newman» à devenir son *peritus* conciliaire? On peut, aujourd'hui encore, facilement imaginer les rires qui suivirent cette question naïve, mais la question est peut-être plus intéressante qu'on ne le pense de prime abord.

En effet, il est souvent affirmé que la pensée newmanienne a largement influencé les réformes ecclésiologiques de Vatican II. Ce faisant, on pense surtout aux décrets conciliaires sur la révélation, au rôle des laïcs dans l'église, à la notion du *sensus fidelium*, etc. Ce pauvre étudiant était bien comique, ignorant que le théologien victorien était décédé plus d'un demi-siècle avant le Concile<sup>1</sup>, cependant la pertinence de la question demeure: qui a fait entrer Newman au Concile? Car, si sa pensée a su s'introduire à Vatican II, il y a forcément eu un, ou même plusieurs médiateurs. Cet article n'est pas centré sur Newman, pas plus qu'il n'étudie Vatican II. Par contre, l'intention est de focaliser sur la génération intermédiaire de ceux qui ont préparé l'entrée de la pensée de Newman au Concile, avec un intérêt particulier pour le développement d'un œcuménisme catholique préconciliaire<sup>2</sup>.

1. Par ailleurs, la confusion fut agrandie, quand l'on considère le titre même d'un ouvrage tel que celui de I. KER, *Newman on Vatican II*, Oxford, Oxford University Press, 2014, livre dans lequel l'auteur parlait de Newman comme du «père de Vatican II». Pour un bref bilan de la question, voir N. LASH, *Newman and Vatican II*, dans *New Blackfriars* 92 (2011) 243-246.

2. Pour une bonne esquisse de l'horizon général de l'œcuménisme catholique de l'avant Concile, voir les études quasi classiques d'É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Centurion, 1982, et de M. VELATI, *Una difficile transizione: Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 16), Bologna, Il Mulino, 1996.

On ne peut appréhender la réforme ecclésiale et œcuménique de Vatican II sans comprendre comment les œcuménistes catholiques se sont organisés dans les décennies précédant le Concile. C'est ce qui rend cette génération des médiateurs intéressante. À cet égard, l'une des initiatives les plus importantes pour l'œcuménisme catholique vit le jour en 1951 : la fondation d'une Conférence catholique pour les questions œcuméniques (CCQO)<sup>3</sup>. C'est de là que nous commencerons cette histoire, en donnant d'abord quelques informations générales sur le contexte de cette initiative. Dans un deuxième temps, notre attention portera sur trois figures clés de la conférence : Johannes Willebrands, Yves Congar et Louis Bouyer. Et entre les deux j'essaierai d'expliquer comment ceux-ci étaient liés non seulement par leur passion pour l'unité chrétienne, mais aussi par leur intérêt pour la réforme, et cela en suivant l'orientation donnée par Newman.

## II. LA CONFÉRENCE CATHOLIQUE SUR LES QUESTIONS ŒCUMÉNIQUES COMME HORIZON

En 1948, comme on le sait, un pas important a été franchi dans l'histoire de l'œcuménisme lorsque le Conseil œcuménique des Églises a été fondé à Amsterdam<sup>4</sup>. Cet événement était dominé par les églises protestantes, il a néanmoins suscité l'intérêt des catholiques. Avant l'assemblée, quelques théologiens catholiques, entre autres Johannes Willebrands et Yves Congar, qui pourtant ne se connaissaient pas à l'époque, demandèrent à l'ordinaire catholique-romain local, le cardinal-archevêque d'Utrecht, Johannes de Jong, la permission d'être présent en tant qu'observateur. Ils essuyèrent un refus du cardinal, qui se référa à la fameuse encyclique de Pie XI de 1928, *Mortalium Animos*, et qui déclara qu'il

3. La première étude sur ce groupe fut celle de l'historien néerlandais J. JACOBS, *De Katholieke Conferentie voor oecumenische vragen: Een leerschool en gids 1951-1965*, Tilburg, Tilburg University Press, 1991. Récemment, elle a été corrigée sur plusieurs points dans des contributions de Peter De Mey. Voir entre autres P. DE MEY, *Johannes Willebrands and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1952-1963)*, dans A. DENAUX – P. DE MEY (éds), *The Ecumenical Legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909-2006)* (BETL, 253), Leuven, Peeters, 2012, 49-77 et Id., *Précurseur du Secrétariat pour l'Unité: Le travail œcuménique de la 'Conférence catholique pour les questions œcuméniques' (1952-1963)*, dans G. ROUTHIER – P. ROY – K. SCHELKENS (éds), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (Bibliothèque de la RHE, 95), Louvain-la-Neuve, Collège Érasme; Leuven, Universiteitsbibliotheek, 2011, 271-308.

4. Voir W.A. VISSER 'T HOOFT, *Genesis and Formation of the World Council of Churches*, dans R. ROUSE – C. NEILL (éds), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London, SPCK, 1967, 695-724.

était interdit aux catholiques de s'engager dans des cercles œcuméniques<sup>5</sup>. De Jong n'était pas seul. En 1948, Pie XII publia un *monitum*, *Cum copertum*, qui répéta le point de vue officiel. Ce bref document réfuta toutes les tentatives d'un soi-disant faux irénisme. Toutefois, cette rigueur s'est rapidement atténuée. Déjà en 1949 arriva une instruction du Saint-Office – le pape en fut le préfet, mais le leader effectif était le pro-secrétaire, le cardinal Alfredo Ottaviani. Cette nouvelle instruction sur le mouvement œcuménique, intitulée *Ecclesia Catholica*, avec comme sous-titre *De motione oecumenica* tenait toujours, comme l'a précisé un commentaire de Charles Boyer sur ce document, que «la seule union possible, la seule union légitime est celle du retour des dissidents à l'Église romaine»<sup>6</sup>. De plus, les catholiques étaient mis en garde: lorsqu'ils étudiaient l'histoire des réformes chrétiennes, ils ne devaient pas se concentrer sur les «défauts» des catholiques et encore moins répéter les fautes des réformateurs<sup>7</sup>.

Cependant, malgré cette perspective unioniste, le document voyait le mouvement œcuménique «sous l'inspiration de la grâce du Saint-Esprit». Cela allait dans le sens d'un autre document de cette même année 1949, une lettre du Saint-Office à l'archevêque catholique de Boston, qui mettait fin à la controverse autour du jésuite Leonard Feeney, et dans laquelle Rome prenait ses distances envers une interprétation trop rigide du principe carthaginien *extra ecclesiam nulla salus*<sup>8</sup>. Cette critique de l'exclusivisme et

5. Archives Centre Istina, Paris: Lettre du cardinal De Jong à Yves Congar, 6 avril 1948. De Jong expliquait que, selon lui «il faudrait que nous ayons, en effet, la certitude que les observateurs (en question) ne soient influencés par certaines théories œcuméniques qui n'auraient pas notre assentiment. Car cela pourrait éveiller des espoirs qui en fait ne se réaliseraient jamais. C'est pourquoi, nous tenons à nous réserver la désignation des personnes qui pourraient assister à la conférence». Quant à Willebrands, prêtre catholique du diocèse de Haarlem, il avait déjà, en 1948, causé un certain «choc» quand il paraissait, en soutane, dans l'aula de la Vrije Universiteit d'Amsterdam, centre reconnu de la théologie réformée aux Pays-Bas, à l'occasion de l'oraison inaugurale du professeur Gerrit Cornelis Berkouwer – qui à Vatican II figurera parmi les «observateurs non-catholiques». Voir D. VAN KEULEN, *G.C. Berkouwer and the Council*, dans *Trajecta* 22 (2013) 15-28, p. 19.

6. *Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Ecclesia Catholica: Instructio ad locorum ordinarios «De motione oecumenica»*, dans *AAS* 42 (1950) 142-147. En 1950, le jésuite français Charles Boyer publia une traduction dans la revue *Unitas*.

7. Sur ce point, voir P. DE MEY, *L'évolution théologique et œcuménique de la «Conférence catholique pour les Questions œcuméniques»*, dans L. DECLERCK, *Mgr. J. Willebrands et la Conférence catholique pour les questions œcuméniques. Ses archives à Chevetogne* (*Instrumenta Theologica*, 39), Leuven, Peeters, 2015 (désormais Archives Chevetogne, CCQO), 7-39.

8. Pour la lettre *Suprema haec sacra* critiquant la position exclusiviste du père Feeney, voir *A Letter from the Holy Office [Suprema haec sacra]*, dans *American Ecclesiastical Review* 127 (1952) 307-315. Des études sur cette affaire sont à retrouver dans G.B. PEPPER, *The Boston Heresy Case in View of the Secularization of Religion: A Case Study in*

surtout la mention de la présence du Saint-Esprit en dehors des frontières de l'Église catholique romaine créa une certaine ouverture pour les œcuménistes catholiques. En 1951, Willebrands, soutenu par son ami Frans Thijsen, initia la création d'un réseau international d'œcuménistes catholiques: il voyagea à travers l'Europe occidentale et trouva un appui dans des centres importants, tels que le monastère de Chevetogne avec dom Rousseau, le *Foyer Unitas* avec Boyer et le *Centre Istina* des dominicains parisiens, où Christophe Dumont et son confrère Yves Congar réagirent positivement.

C'est avec ce soutien que l'initiative fut lancée et, à partir de 1952, des réunions annuelles furent organisées par la CCQO sur des thèmes œcuméniques. À partir du milieu des années 1950, lorsque Willebrands rencontra Visser 't Hooft, l'agenda de la conférence fut accordé avec celui du Conseil Œcuménique de Genève<sup>9</sup>. La première conférence eut lieu à Fribourg. Ensuite, les membres se rencontrèrent à Utrecht en 1953, à Mayence en 1954, à Paris en 1955, un an plus tard à Chevetogne, en 1959 à Paderborn (avec le Johann-Adam-Möhler-Institut récemment fondé), deux fois à Gazzada en 1960 et 1963, et une fois, en 1961, à Strasbourg. Les rencontres de ce réseau informel jetèrent les bases de la création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, fondé par Jean XXIII en juin 1960<sup>10</sup>. Elles assurèrent également une continuité entre les réformes théologiques catholiques préconciliaires et le renouveau conciliaire.

### III. GAZZADA ET STRASBOURG: VERS UN ŒCUMÉNISME DU «RÉEL»

Essayons d'expliquer comment Newman, dont les idées s'opposent à la pensée dominante de l'époque, est entré dans le champ de la réflexion. Pour ce faire, on ne racontera pas l'histoire de la Conférence catholique, mais on propose plutôt de focaliser sur la réception préconciliaire de Newman. Ceux qui se pencheront sur les réunions de la CCQO<sup>11</sup> y trouveront de nombreux

*the Sociology of Religion*, Lewiston, NY, Mellen, 1988, et M. CAROSIO, *Extra ecclesiam nulla salus: Il caso Feeney*, dans *Cristianesimo nella storia* 25 (2004) 833-876. Plus généralement, voir F.A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York, Paulist, 1992.

9. Cf. K. SCHELKENS, *Pioneers at the Crossroads: The Preconciliar Itineraries of W.A. Visser 't Hooft and J.G.M. Willebrands*, dans *Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie* 70/1 (2016) 23-39.

10. Sur les premiers pas du secrétariat pour l'unité, voir M. VELATI, *Dialogo e rinnovamento: Verbali e testi del segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)* (Testi e ricerche di scienze religiose. Fonti e strumenti di ricerca, 5), Bologna, Il Mulino, 2011.

11. Voir l'excellent inventaire de DECLERCK, Archives Chevetogne, CCQO.

théologiens familiarisés avec la théologie de Newman: on pense au théologien hollandais Willem-Hendrik van de Pol, au flamand Jan Hendrik Walgrave, et bien sûr, au chef de la Conférence catholique elle-même, Johannes Willebrands. Celui-ci avait fait sa thèse sur l'épistémologie de Newman à l'Angelicum<sup>12</sup> et, en 1960, lors de la réunion de la Conférence catholique à Gazzada, il avait rappelé la nécessité d'une «deuxième réforme de l'Église». C'est intéressant, car Willebrands appela à une nouvelle réforme qui, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, devait passer par une «ouverture notionnelle» des catholiques envers les autres chrétiens et conduire à la prochaine étape: «une ouverture existentielle ou réelle»<sup>13</sup>. Celui qui a lu Newman reconnaît immédiatement la distinction classique entre le «notionnel» et le «réel» (ou existentiel), une approche qui est la clé de l'essai de Newman intitulé *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, et qui joua par après un rôle important au sein du Concile<sup>14</sup>. Le discours de Willebrands à Gazzada fixa l'ordre du jour de la réunion de la Conférence catholique suivante, qui se tiendra en 1961 à Strasbourg. Ce qui importe, c'est qu'en 1961, on se concentrera sur le thème de «la réforme de l'Église» dans une perspective œcuménique.

Du groupe susmentionné, pas moins de trois orateurs offriront leurs réflexions à Strasbourg: Willebrands, Congar et Bouyer. Non seulement ils se réfèrent tous les trois à l'héritage newmanien, mais ils se rendent compte du fait que, lors de l'ouverture de la réunion de Strasbourg, les préparatifs du Concile Vatican II ont déjà commencé. Sous la présidence du cardinal Bea, Willebrands dirigeait alors le Secrétariat pour l'Unité au jour le jour, Bouyer y était lié comme consultant et Congar était consultant auprès de la Commission théologique préconciliaire. Dans ce contexte particulier, la Conférence catholique fit en quelque sorte une déclaration programmatique lorsqu'elle se concentra sur le thème de la «réforme»<sup>15</sup>. Dans son discours d'ouverture à la réunion de Strasbourg, Willebrands souligna l'importance de la Conférence catholique pour le Secrétariat pour l'Unité, en stipulant que

l'esprit œcuménique qui a inspiré les discussions de Gazzada a pu influencer facilement le travail du Secrétariat par le fait qu'un grand nombre de

12. K. SCHELKENS – H. WITTE (éds), [*J.G.M. Willebrands*] *De denkleer van kardinaal Newman en haar toepassing op de kennis van God door het geweten* (Willebrands Studies, 1), Bergambacht, 2VM, 2013.

13. Archives Chevetogne, CCQO, Dossier Gazzada: J. Willebrands, *Discours d'ouverture*, 1960.

14. Cf. par exemple l'article d'une figure clé de l'événement comme G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine: En marge du Concile Vatican II*, dans *NRT* 85 (1963) 225-238.

15. Archives Chevetogne, CCQO, Dossier Strasbourg: J. Willebrands, *Discours d'ouverture*, 1961. Voir aussi l'analyse de DE MEX, *L'évolution* (n. 7).

membres et des consultants du Secrétariat ont été choisis parmi ceux qui participent aux réunions de la Conférence<sup>16</sup>.

Plus loin dans le discours du secrétaire, l'importance de l'héritage de Newman est palpable. En effet, il insista sur la position importante de l'Église anglicane pour le travail de la Conférence catholique et du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. De plus, il se montra (avec Bouyer) très enthousiaste à l'égard du nouvel archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsey<sup>17</sup>. Cette fois, c'est la notion de réforme et de développement héritée de Newman qui apparaît comme mot clé.

Ceci demande un peu d'explication, car saisir l'importance de Newman pour les intervenants de Strasbourg, exige une compréhension plus approfondie de la pensée du théologien victorien ainsi que du *Wirkungsgeschichte* de ses idées dans la théologie française des décennies précédentes. En effet, le contexte dans lequel Newman fut découvert par la génération de Congar, Bouyer et Willebrands fut tourmenté. Quelques mots sur l'importance de la soi-disant *Via Media* et sur la réception de Newman en France sont donc nécessaires avant de revenir à la conférence de Strasbourg de 1961.

#### IV. LA *VIA MEDIA* ET L'IDÉE DE RÉFORME ECCLÉSIALE

En 1961, l'année même de la réunion de Strasbourg, une source non européenne et non informée de la réunion qui allait se tenir à Strasbourg, l'historien James Connolly, écrivit:

Aujourd'hui, en France, Newman est considéré comme un maître intellectuel. La grandeur de Newman, aux yeux des intellectuels catholiques français, réside dans son opposition implacable au rationalisme, dans sa réflexion approfondie sur les problèmes auxquels sont confrontés les théologiens, son approche consistant à noter les «sens» de l'Écriture et sa volonté de lutter contre les approches contemporaines de la foi chrétienne<sup>18</sup>.

16. Archives Chevetogne, CCQO, Dossier Strasbourg: J. Willebrands, *Discours d'ouverture*, 1961.

17. Archives Chevetogne, CCQO, Dossier Strasbourg: Dans une lettre de Bouyer à Willebrands, du 23 janvier 1961, on lit que Bouyer viendra à Strasbourg et espère pouvoir y accueillir Willebrands dans la nouvelle maison de l'Oratoire. En plus, il indique que la succession de Geoffrey Fisher par Michael Ramsey à Cantorbéry est pour l'œcuménisme catholique un événement inespéré. Bouyer connaît Ramsey personnellement depuis trente ans et le considère comme un théologien «outstanding» en même temps qu'un homme de Dieu.

18. Voir J. CONNOLLY, *The Voices of France: A Survey of Contemporary Theology in France*, New York, MacMillan, 1961, p. 10: «Today, within France, he [Newman] is

Si j'ai ouvert cette contribution avec l'anecdote d'un étudiant demandant qui a introduit ce maître intellectuel à Vatican II, une réponse partielle peut déjà être donnée: c'est le fait de plusieurs théologiens catholiques actifs dans le renouveau de l'ecclésiologie et dans le développement de la théologie œcuménique. Bouyer, Willebrands et Congar appartenaient à cette génération de pionniers œcuméniques. Mais la réponse à la question «qui» n'explique pas encore «comment» ils ont reçu et transmis la pensée de Newman. Pour comprendre la modalité de cette médiation, il est utile de regarder les étapes antérieures de la réception du Victorien dans la théologie continentale.

Ce n'est pas une question facile, et on ne peut ici que souligner les éléments les plus importants de l'histoire. Il faut d'abord signaler que lorsque les écrits de Newman ont été découverts hors de l'Angleterre, ce ne fut souvent qu'une réception partielle. L'accent a été mis sur ses deux œuvres les plus connues. D'une part, il s'agit de son traité d'épistémologie, *Grammar of Assent*. D'autre part, beaucoup plus intéressante, il y a l'œuvre encore plus importante de Newman sur la Révélation et sa manifestation dans le monde. Il s'agit de son étude publiée en 1845, intitulée *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Ce livre, connu sous le titre court de *Via Media*, a marqué la transition de Newman de la communion anglicane à la communion catholique romaine.

Quelques mots sur la *Via Media*: dans ce livre Newman distinguait essentiellement deux formes de tradition, l'épiscopale et la prophétique<sup>19</sup>. Il a également souligné l'idée que la vérité chrétienne était toujours, dans un sens très *réel* ou concret, historiquement déterminée. Pour Newman, toute expression concrète de l'«idée chrétienne» initiale, qu'elle concerne la structure, la discipline ou la doctrine de l'Église, est en quelque sorte contextuelle et non une fin en soi. Cette idée de la «réalisation» contextuelle du christianisme<sup>20</sup> dans l'histoire a amené deux autres idées clés.

looked upon as an intellectual patron. Newman's greatness, in the eyes of the French Catholic intellectuals, lies in his implacable opposition to rationalism, in his careful thinking through of the problems that face theologians, his approach to noting the 'senses' of Scripture and by his willingness to grapple with contemporary approaches to the Christian faith». Aussi cité dans A. MESZAROS, *The Prophetic Church: Historical and Doctrinal Development in John Henry Newman and Yves Congar*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

19. Sur ce point, voir l'excellent article de T. MERRIGAN, *The Enduring Influence of Newman on Willebrands' Ecumenical Views*, dans DENAUX – DE MEY (éds), *The Ecumenical Legacy* (n. 3), 31-47, esp. pp. 32-36. Voir J. WILLEBRANDS, *De ontwikkeling der idee volgens Newman vergeleken met Hegel*, dans *Bijdragen* 7 (1946) 60-79, pp. 65-66, où Willebrands stipule que «Newman onderscheidt Episcopal Tradition en Prophetic Tradition».

20. Sur la notion de développement chez Newman, voir surtout N. LASH, *Newman on Development: The Search for an Explanation in History*, London, Sheed and Ward, 1975.

Premièrement, la conscience que la nature historique de l'Église implique la nécessité d'une vigilance constante sur ses «défauts». Cette vigilance s'exprime par la volonté de l'Église de se remettre en question, de se demander si certaines traditions et pratiques qu'elle affectionne servent encore l'«idée» originale de l'Église<sup>21</sup>. Ou plus précisément: ce qui est constamment nécessaire, c'est le questionnement sur soi-même. Puisque le Christ vivant est à l'origine de «l'idée» de chrétienté, l'Église actuelle doit se demander si elle représente encore cela et rester ouverte à une réforme continue: *ecclesia semper reformanda*. Newman a souligné que la tradition s'est parfois transformée en légendes et fables et qu'elle peut être obscurcie par des préjugés populaires ou des coutumes locales.

Deuxièmement, Newman a insisté sur le fait que même si une partie de la tradition prophétique «était fixée et perpétuée sous forme d'articles ou de doctrines formelles» en réponse aux disputes ecclésiales, et même si elle était préservée dans les écrits des Pères de l'Église, la fragmentation historique de l'Église chrétienne doit être prise au sérieux. La tradition n'inclut pas seulement le développement historique, elle s'est également dissipée dans les pratiques locales. Ici arrive la dite *Branch-Theory* de Newman, qui était particulièrement précieuse pour les œcuménistes catholiques. L'Église, dans ses diverses branches historiques, a développé des parties de l'idée originelle de l'Église pour elle-même, à partir de la masse existante, et selon les influences accidentelles qui prévalaient à l'époque. À la fin, Newman affirma qu'il avait trouvé la réalisation la plus complète de l'idée de l'Église dans le catholicisme, mais il ne cessa jamais de reconnaître la valeur ecclésiale des autres réalisations.

## V. NEWMAN EN FRANCE

Ces idées n'ont pas été reçues au même moment. L'accueil de Newman en France varie au cours des phases suivantes<sup>22</sup>. La première phase, très précoce, eut lieu à Paris. Il est intéressant de préciser que dès 1852, le chanoine et futur archevêque de Paris, Georges Darboy, écrivit dans *Le Correspondant* que la *Via Media* de Newman était «une œuvre capitale»<sup>23</sup>.

21. Cf. MERRIGAN, *The Enduring Influence* (n. 19), p. 34.

22. Voir B. DUPUY, *Newman's Influence in France*, dans J. COULSON – A. ALLCHIN (éds), *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, London, Sheed & Ward, 1967, 147-173. Et surtout le bilan dans A. MESZAROS, *A Theology of History and Doctrinal Development according to J.H. Newman and Yves Congar*, Leuven, dissertation non-publiée, 2013, pp. 55-57.

23. G. DARBOY, *M. Newman*, dans *Le Correspondant* 29 (10 janvier 1852) 385-407.

Il avait lu la traduction française faite par Jules Gondon<sup>24</sup>, qui fut diffusée dans les bibliothèques françaises avec l'approbation d'Alfred de Falloux, ministre de l'Instruction publique sous la Deuxième République. Ensuite, il y eut une période de silence jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, moment où les écrits de Newman réapparurent lors de la crise moderniste. Cette fois, les figures clés qui désignaient Newman comme une autorité afin de stimuler la pensée historique dans la théologie catholique étaient Alfred Loisy et Henri Brémond<sup>25</sup>. À cette époque, la figure de Newman devint encore plus célèbre à la suite du livre sur *La Renaissance catholique en Angleterre* (1908-1910) de Paul Thureau-Dangin<sup>26</sup>. Newman fut rapidement utilisé pour s'opposer à la théologie thomiste fortement encouragée par Léon XIII et Pie X. En conséquence, le théologien anglais fut entouré d'une odeur de modernisme. La référence à Newman devenait risquée.

Il fallut une troisième génération de lecteurs de Newman pour que l'image change une fois de plus. Dans les années 1920, le jésuite germano-polonais Erich Przywara apporta une contribution précieuse à une lecture de Newman qui cette fois n'était plus entièrement en contradiction avec la théologie thomiste<sup>27</sup>. En France, l'une des voix importantes qui redécouvrit Newman dans les années 1930 fut... Louis Bouyer. Alors qu'il citait l'œuvre de Thureau-Dangin comme l'une des meilleures contributions à l'histoire religieuse des cinquante dernières années<sup>28</sup>, Bouyer critiquait sévèrement la représentation de Newman par Brémond, qu'il accuse d'une insupportable «frivolité»<sup>29</sup>. La valeur particulière de la relecture de

24. J. GONDON, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne ou motifs de retour à l'Église catholique*, Paris, Sagnier et Bray, 1848. Il faut bien ajouter que la pensée de Newman ne fut pas la première à faire entrer la notion de développement dans la théologie en France. Sur les antécédents de la réception de cette pensée, voir l'étude classique d'O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

25. Cf. R. BURKE, *Was Loisy Newman's Disciple?*, dans M.J. WEAVER (éd.), *Newman and the Modernists*, Lanham, MD, University Press of America, 1985, et N. LASH, *Newman and A. Firmin*, dans A.H. JENKINS (éd.), *John Henry Newman and Modernism*, Sigmaringendorf, Glock & Lutz, 1990, 56-73. Voir plus récemment G. DALY, *Newman, Divine Revelation, and the Catholic Modernists*, dans T. MERRIGAN – I. KER (éds), *Newman and the Word* (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 27), Leuven, Peeters, 2000, 49-68. Voir aussi l'article de L. DE GRANDMAISON, *John Henry Newman considéré comme maître*, dans *Études* 109 (1906) 721-750, et H. BRÉMOND, *Apologie pour les newmanistes français*, dans *Revue pratique d'apologétique* 3 (1907) 655-666.

26. P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre*, Paris, Plon, 1908.

27. E. PRZYWARA, *Einführung in Newmans Wesen und Werken*, Freiburg i. Br., Herder, 1922. Voir aussi son œuvre sur *Religionsbegründung: Max Scheler-J.H. Newman*, Freiburg i. Br., Herder, 1923.

28. L. BOUYER, *Newman's Influence in France*, dans *The Dublin Review* 217 (1945) 182-188.

29. L. BOUYER, *Newman: Sa vie. Sa spiritualité*, Paris, Cerf, 1952, p. 37.

Bouyer repose sur sa connaissance de la théologie protestante et ses contacts avec les oratoriens anglophones Henry Tristram et Francis Joseph Bacchus. Avec ces théologiens, il récupéra Newman et le sortait du cercle des modernistes. À cet égard, l'entrée de 1931 sur «Newman» dans le *Dictionnaire de théologie catholique* fut très importante<sup>30</sup>. Bouyer a construit sur cette réception et, grâce à son expertise, il fut une source précieuse pour d'autres érudits catholiques dans les années 30 et 40. C'est là que la génération de pionniers œcuméniques tels que Willebrands et Congar intervient à nouveau. Les idées de Newman sur la réforme et sur les branches du christianisme se sont avérées inspirantes pour nos trois personnages.

## VI. ŒCUMÉNISME ET RÉFORME ECCLÉSIALE WILLEBRANDS ET CONGAR

Willebrands était un prêtre diocésain néerlandais, formé dans la tradition néo-thomiste classique. Pour parfaire son éducation, son évêque l'envoya à Rome en 1934, afin d'étudier la philosophie à l'Angelicum. Une fois là, il se lança dans l'étude de la théologie française. À cette époque, ni Congar ni Bouyer ne font partie de ses lectures, mais bien Reginald Garrigou-Lagrange, dont il suivit les cours<sup>31</sup>. Influencé par ce type de thomisme et par la lecture des écrits du dominicain hollandais Johannes Vincentius de Groot, Willebrands l'assimila à son intérêt antérieur pour l'anglicanisme<sup>32</sup>. Il décida d'écrire une thèse sur l'épistémologie de Newman. Sa compréhension de Newman fut façonnée par la récupération moderniste et, par conséquent, étant un disciple de l'antimodernisme hollandais<sup>33</sup>, son plan était de critiquer Brémond et d'écrire une critique thomiste de Newman afin de démasquer le théologien de l'époque victorienne en tant que...

30. H. TRISTRAM – J. BACCHUS, *John-Henry Newman*, dans *DTC* 11 (1931) 327-388.

31. K. SCHELKENS, *Newman als 'compagnon de route'*, dans ID. – WITTE (éds), *De denkleer van kardinaal Newman* (n. 12), VII-XXXI. À cette époque, Willebrands lisait plusieurs publications de Garrigou-Lagrange, telles que son livre, *Dieu: Son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 1914, et le volume sur la *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin, Éditions de la Vie Spirituelle, 1923.

32. J.V. DE GROOT, *Denkers van onzen tijd*, Bussum, Sijthoff, 1918.

33. Pour une étude assez vaste du modernisme aux Pays-Bas, voir L. KENIS – E. VAN DER WAL (éds), *Religious Modernism in the Low Countries* (BETL, 255), Leuven, Peeters, 2013. Sur les péripéties autour de la dissertation de Willebrands à l'Angelicum, voir K. SCHELKENS, *Thomas Aquinas or John Henry Newman? The Intellectual Itinerary of Johannes Willebrands*, dans R. HEYNICK – S. SYMONS (éds), *So What's New about Scholasticism? How Neo-Thomism Helped Shape the Twentieth Century*, Berlin, De Gruyter, 2018, pp. 210-224.

nominaliste<sup>34</sup>. Tout cela changea lorsque Willebrands plongea dans les écrits mêmes de Newman et commença à voyager en Angleterre dans les années 1930<sup>35</sup>. Puis, à travers tout cela et la lecture de l'étude de Bouyer sur *Newman et le platonisme de l'âme anglaise*, le prêtre hollandais subit une conversion philosophique et théologique<sup>36</sup>. Il utilisera désormais la terminologie de Newman pour comprendre les divisions historiques du christianisme. Le discours de Gazzada le démontre, mais n'est en aucun cas nouveau. En effet, en 1946, Willebrands était professeur d'histoire de la philosophie aux Pays-Bas et publia un article dans la revue théologique des jésuites belges, *Bijdragen*<sup>37</sup>. Il y compare les vues de Newman et d'Hegel sur la relation entre vérité, histoire et développement. Il en ressort clairement que Willebrands s'est inspiré de l'*Essay on Development* pour parler de la vie de l'Église comme d'une unité organique «manifestée/réalisée» (mais jamais épuisée), dans une variété de formes historiques ou d'«aspects» de l'idée chrétienne. Dans ses écrits œcuméniques ultérieurs, en tant que cardinal de l'unité dans les années 1970, Willebrands qualifia ces diverses réalisations de *typoi* de l'unique Église du Christ<sup>38</sup>. Il utilisera les concepts de Newman pour expliquer la position œcuménique de Vatican II.

Bien que Willebrands ait rencontré Congar pour la première fois en 1952, leurs cheminements antérieurs étaient étonnamment proches en ce qui concerne la réception de Newman au cours des années 30<sup>39</sup>: après avoir soumis son lectorat en juin 1931, Yves Congar lut les *Mémoires* récemment publiés de Loisy, et l'importance de Newman pour celui-ci ne put lui échapper<sup>40</sup>. Durant ces années, le dominicain – qui à la fin de sa vie recevra la barrette rouge des mains de Willebrands – étudia le modernisme catholique, et prit également conscience de la façon dont des auteurs tels que Tyrrell et Le Roy avaient lu Newman. En 1932, à la

34. Sur ce point, voir K. SCHELKENS, *De l'inventaire à la vie: Quelques réflexions préparatoires à une biographie du cardinal Willebrands*, dans L. DECLERCK, *Inventaire des archives personnelles du cardinal J. Willebrands, secrétaire et président du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, archevêque d'Utrecht* (Instrumenta Theologica, 35), Leuven, Peeters, 2013, 17-20.

35. Cf. SCHELKENS, *Thomas Aquinas or John Henry Newman?* (n. 33), pp. 218-219.

36. L. BOUYER, *Newman et le platonisme de l'âme anglaise*, dans *Revue de Philosophie* 6 (1936) 285-305.

37. WILLEBRANDS, *De ontwikkeling der idee* (n. 19), pp. 60-79.

38. Voir la collection d'essais et de contributions dans *A Tribute to Johannes Cardinal Willebrands on the Occasion of His Ninetieth Birthday*, dans *Information Service* 101 (1999/II-111), pp. 100-105, et surtout pp. 130-134. Cf. MERRIGAN, *The Enduring Influence* (n. 19), pp. 44-46.

39. Cf. A. NICHOLS, *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*, Edinburgh, T&T Clark, 1990.

40. Voir J.-P. JOSSUA, *Yves Congar: Theology in the Service of God's People*, Chicago, IL, Priory Press, 1968. Voir aussi MESZAROS, *A Theology of History* (n. 22), pp. 75 et 89.

faculté protestante du Boulevard Arago, Congar rencontra pour la première fois Bouyer et découvrit leur intérêt commun – ainsi que leurs différences sur la valeur du thomisme et sur le barthisme<sup>41</sup>. Dans les années 30, Congar se rendit souvent en Angleterre et, comme on le sait, y fut exilé à partir de 1955. Il développa aussi une autre lecture de Newman vers la fin de cette époque.

Au moment de la publication de ses *Esquisses du mystère de l'Église* en 1941<sup>42</sup>, le dominicain français avait bien saisi l'importance de la pensée newmanienne sur le développement, la tradition, le rôle de l'expérience vécue des fidèles dans l'Église ainsi que la notion de réforme pour la théologie. Congar ne suivit pas les unilatéralismes modernistes sur Newman, mais s'appuya davantage sur la traduction de la *Via Media* de Gondon, sur le livre de Jean Guitton de 1933 traitant de *La philosophie de Newman* et sur les études de Bouyer<sup>43</sup>. Il donna une appréciation très positive sur les idées de Newman dans la préface de son travail sur l'Église:

Ce sont là des notions qu'il y aurait grand profit à étudier et appliquer à la vie de l'Église et à la possession de la foi in *fide Ecclesiae*. Seul, à notre connaissance, Newman y a recouru<sup>44</sup>.

Newman devint un point de référence constant dans des œuvres ultérieures telles que *Vraie et fausse réforme dans l'Église* et *La tradition et les traditions*<sup>45</sup>, et plus que souvent, il fait référence à la réception de Newman par Bouyer, comme dans son ouvrage *Chrétiens désunis*<sup>46</sup>. Mais revenons à la présence de Bouyer, Newman et Willebrands à Strasbourg.

## VII. CONCLUSIONS: LA CONFÉRENCE CATHOLIQUE À STRASBOURG

J'espère que le lien entre les trois principaux intervenants lors de la réunion de la Conférence catholique de 1961 est clair. Il n'est pas

41. Cf. B. LESOING, *Vers la plénitude du Christ: Louis Bouyer et l'œcuménisme* (Cogitatio fidei, 302), Paris, Cerf, 2017.

42. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* (Unam Sanctam, 8), Paris, Cerf, 1941.

43. J. GUITTON, *La philosophie de Newman: Essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933. Voir sur les influences sur Congar, les études du P. B. DUPUY, *L'influence de Newman sur la théologie catholique du développement dogmatique*, dans *Newman Studien* 6 (1964) 143-165, et trente ans plus tard *Aux sources de l'œuvre du père Congar*, dans *Istina* 41 (1996) 117-132.

44. CONGAR, *Esquisses du mystère* (n. 42), p. 127.

45. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam, 20), Paris, Cerf, 1950, et *La tradition et les traditions*, 2 vols, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960-1963.

46. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis: Principes d'un 'œcuménisme' catholique* (Unam Sanctam, 1), Paris, Cerf, 1937, voir p. 323.

nécessaire de répéter comment Willebrands a utilisé la pensée de Newman pour souligner les aspects positifs de la reconnaissance des variations chrétiennes et pour passer d'une compréhension notionnelle de l'autre à une compréhension réelle. Lutter pour l'unité des chrétiens était une question de «réalisation» de l'«idée» originale de chrétienté. Et en 1961, cela allait bien au-delà de *Mortalium animos* et même au-delà de l'instruction de Pie XII de 1950. La vigilance aux «défauts» de sa propre tradition fut combinée avec la volonté de réforme, ainsi que la reconnaissance de ce qui est valable dans les autres branches chrétiennes. L'œcuménisme et la réforme ecclésiale étaient interconnectés.

Quand Willebrands invita Bouyer à parler à Strasbourg, il écrivit une lettre abordant plusieurs sujets. Il rappela que Bouyer s'était déjà adressé à la Conférence catholique à Paris en 1955 et évoqua les discussions à propos de son propre désir de créer un oratoire à Amsterdam<sup>47</sup>. Il souligna également que Strasbourg devait se concentrer sur la pluralité verticale dans la vie historique des branches chrétiennes. Dans ce cadre, Bouyer était invité à se concentrer sur le patrimoine biblique commun. Dans son discours, celui-ci mit en évidence l'importance d'une redécouverte commune des Écritures en tant qu'instrument de dialogue et de réforme, outrepassant les péripéties du modernisme<sup>48</sup>. Il construisit sa communication sur la distinction de Newman de la tradition épiscopale et prophétique et souligna que «d'une part, elle est protégée contre l'erreur et le péché à travers son infaillibilité»<sup>49</sup>, tandis que d'autre part il regretta l'accent catholique sur l'infaillibilité papale comme un exemple clair d'unilatéralisme historique. Il mit en évidence l'idée de Newman du *sensus fidelium*, en disant que, comme *congregatio fidelium* l'Église est placée sous le jugement sauveur de Dieu. Bouyer parlait après Congar. Et là encore, pour le dominicain, Newman a offert un terrain commun pour les communications sur la réforme. Congar a parlé sur «les raisons et les exigences principales d'un renouveau». Comme il le faisait dans

47. Voir T. SALEMINK (éd.), *You Will Be Called Repairer of the Breach: The Diary of J.G.M. Willebrands*, Leuven, Peeters, 2009, p. 169: Le 16 juin 1960, Willebrands écrit dans son diaire: «We are all convinced that this Centre is a good thing, also, St. Philip Neri is the saint of freedom: cardinal Newman gave his Oratorium an ecumenical spirit, Louis Bouyer has provided a new example of the kind of Oratorium that we want». Plus tard, voir aussi la correspondance de Willebrands dans les Archives Chevetogne, CCQO, qui contient une lettre de Bouyer à Willebrands du 28 juillet 1960, annonçant que Bouyer viendra à Gazzada, qu'il a été heureux de passer quelques jours avec Willebrands et fait des vœux pour que Willebrands puisse réaliser son projet d'oratoire.

48. Archives Chevetogne, CCQO: Louis Bouyer, Discours *Ecclesia semper reformanda*, 1961, p. 10.

49. *Ibid.*

*Vraie et fausse réforme*, le dominicain a adopté plusieurs idées sur la réforme et la vigilance de la *Via Media*, en disant que «la nécessité de la réforme dans l'Église n'était pas exclusivement liée aux péchés de chrétiens individuels, mais aussi à l'existence des 'limites, retards, fautes historiques' de l'Église comme un corps collectif»<sup>50</sup>. Ceci fut développé par Congar dans sa seconde thèse selon laquelle l'Église est faite par l'acte souverain de Dieu, et réalisée par les hommes dans l'Histoire.

En fin de compte, il est frappant de voir comment plusieurs éléments clés de la pensée de Newman se retrouvent dans le débat œcuménique de 1961 sur la réforme ecclésiale. Non seulement l'enseignement de Newman sur le *sensus fidelium* y joue un rôle, mais aussi son idée de la tradition prophétique en tant qu'instrument de conservation et d'élucidation. Newman avait également une vision de l'Église à la fois «holistique» et «historique»<sup>51</sup>. Cette combinaison fut partagée par les trois spécialistes de Newman et leur permit de jouer un rôle important dans les réformes ecclésiales de Vatican II. Avec elle advint un désir non de cacher, mais d'aborder les défauts de l'Église catholique sans devoir l'abandonner. Le consensus était fait sur l'importance de prendre au sérieux la vie historique de l'Église. Théologiquement, cela implique de reconnaître un vrai développement au sein de l'Église elle-même, et pas seulement un développement externe limité aux apparences. En bref, cela permet une loyauté ecclésiale toujours vigilante.

Tilburg University  
Kamer D 143  
PO Box 90153  
NL-5000 LE Tilburg  
Nederland  
k.schelkens@tilburguniversity.edu

K. SCHELKENS

50. Archives Chevetogne, CCQO: Yves Congar, *Les raisons et les exigences principales d'un renouveau Bouyer*, 1961.

51. Cf. MESZAROS, *A Theology of History* (n. 22), pp. 86-88.