

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN THÉOLOGIE

PAR

SYLVIE TURMEL

L'UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ DANS L'OEUVRE
DE CONGAR DES ANNÉES 70 À AUJOURD'HUI

AOÛT 1986

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION	1
CHAPITRES	
I. ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES ET CONTEXTE DES ANNÉES 70 À AUJOURD'HUI	4
1. Oeuvre oecuménique et ecclésiologique	4
1.1 Une vocation oecuménique et ecclésiologique	4
1.2 Ses principales étapes	6
1.2.1 Des années trente jusqu'à la guerre	6
1.2.2 De l'après-guerre au Concile	8
1.2.3 La période conciliaire et post-conciliaire . .	9
2. Le principe oecuménique de l'unité dans la diversité dans le contexte des années 70 à aujourd'hui	10
2.1 Le pluralisme: questionnement ecclésiologique et oecuménique	11
2.2 L'ouverture de Congar au pluralisme	12
2.3 Contexte oecuménique	13
2.3.1 L'idée d'une unité dans la diversité: sa nouveauté	13
2.3.2 Progrès du dialogue	15
II. L'UNITÉ DE L'ÉGLISE À TRAVERS L'HISTOIRE	20
1. Un principe traditionnel et une tradition contraire . . .	20
2. Développement d'une conception monarchique de la primauté	22
3. Praxis de l'unité et reconnaissance de la primauté en Occident et en Orient.	24

3.1 En Occident	24
3.2 En Orient	26
4. L'Orient et l'Occident: deux façons différentes de concevoir l'Eglise et de vivre son unité	29
5. Deux ecclésiologies à réconcilier	33
III. L'ENRACINEMENT ECCLÉSIOLOGIQUE DU PRINCIPE	35
1. Le problème de l'unité	36
2. La solution: l'Eglise est une communion existant sous forme de société	41
2.1 Le retour à l'idée directrice de communion	41
2.2 Fondement anthropologique: institution et principe personnel	44
2.3 Son fondement est trinitaire, avec une référence autant pneumatologique que christologique	46
2.3.1 L'Esprit principe de communion et de nouveauté . .	50
2.3.2 Pour une vision eschatologique de l'Eglise	52
2.3.3 Et une Eglise se construisant par l'apport de chacun	53
2.4 Conciliarité et primauté romaine	53
CONCLUSION	58
NOTES	65
BIBLIOGRAPHIE	81

Introduction

Dans l'un de ses derniers livres sur l'oecuménisme, Diversités et communion, Yves Congar soulevait le problème du rétablissement **de la communion** autour de l'essentiel de la foi, dans le respect des **traditions diverses**¹. La question posée dans ce livre est la suivante: quelles **sont les diversités admissibles** dans l'unité?

Cette idée d'une unité dans la diversité se retrouve **aussi** dans son premier livre sur l'oecuménisme, Chrétiens désunis, publié en 1937. Dans cet ouvrage, l'orientation oecuménique est déterminée par l'idée de **catholicité**. «C'est une idée embrassante, englobante, rassemblant idées, choses (...) et personnes (...) dans une plénitude»², avec leurs richesses **respectives**. Il n'est donc pas question d'éteindre les différences, mais de **les harmoniser** dans l'**unique corps du Christ**.

L'idée d'unité dans la diversité se situe aujourd'hui, selon Jossua, dans un contexte oecuménique et un enracinement ecclésiologique très différents. Dans son article sur l'œuvre oecuménique de Congar, il souligne «trois différences majeures entre la problématique du Père Congar en 1937 et celle qui est devenue la sienne»³ avec Diversités et communion.

Nous n'étudierons pas la pensée de Yves Congar à partir d'aussi loin que Chrétiens désunis. Nous ne chercherons pas à comparer les deux ouvrages,

1. Les notes ont été reportées à la fin du présent travail.

ni à mesurer le chemin parcouru de l'un à l'autre. Nous étudierons plutôt le principe de l'unité dans la diversité dans la période des années 70 à aujourd'hui⁴. Une étude de la genèse du principe nous obligerait à revenir sur les multiples influences qui ont alors commandé sa réflexion. A titre d'exemple, mentionnons seulement l'influence de Moehler et du romantisme allemand puisque, dit Congar, «le trait le plus commun et le plus certain du romantisme allemand est (...) l'idée de la vie comme mouvement total unissant la diversité dans l'unité»⁵.

La période que nous étudierons se caractérise, chez Congar, par l'ouverture au pluralisme et par l'approfondissement, dans le développement de sa pensée théologique, du fondement pneumatologique d'une ecclésiologie de communion. L'Esprit se présente comme le principe harmonisateur des diversités dans l'unité. L'étude du principe, des années 70 à aujourd'hui, nous a permis d'en découvrir les différents angles dans l'œuvre de Congar, à savoir: l'angle historique, l'angle ecclésiologique et l'angle oecuménique. Que nous dit l'histoire, le témoignage de la tradition sur les diversités admissibles dans l'unité? Quelle ecclésiologie permet de rendre compte d'un certain pluralisme dans l'unité? Quelles sont les implications et la pertinence du principe dans la situation oecuménique actuelle?

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons choisi de nous en tenir à l'étude de l'approche historique et de l'enracinement ecclésiologique du principe. Il nous resterait bien sûr à déterminer le champ d'application du principe sur la scène oecuménique. Mais nous avons cru qu'il n'y avait pas lieu de nous aventurer sur cette piste. Nous en dirons quelques mots en conclusion.

Le corps de notre travail se divise donc en trois chapitres. Le premier

illustre la préoccupation oecuménique dans l'oeuvre de Congar et son lien avec un renouveau de l'ecclésiologie romaine. Il situe aussi le principe dans le contexte des années 70 à aujourd'hui. Le second aborde la question de façon historique. A travers l'histoire de l'Eglise, Congar relève l'existence de deux traditions: l'une d'unité dans la diversité et l'autre d'unité-uniformité. Nous verrons comment il relie la tradition d'unité-uniformité à l'ecclésiologie romaine. Le dernier chapitre dégagera, sans entrer dans une analyse approfondie, comment le problème du rétablissement de l'unité dans le respect des différences pose, pour Congar, l'exigence du renouvellement de l'ecclésiologie romaine et, de quelle façon il tente d'y répondre.

CHAPITRE PREMIER

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES ET CONTEXTE DES ANNÉES 70 À AUJOURD'HUI

L'oeuvre de Congar est habitée et mue par une intention: l'unité de l'Eglise. Il ne s'agit pas de cette union spirituelle réalisée par notre communion au même Seigneur, mais du remembrement de son corps visible. L'enjeu oecuménique actuel se joue pour lui au niveau du rétablissement de la communion entre les Eglises, dans le respect des diversités légitimes.

Cette idée d'une unité dans la diversité traverse toute l'oeuvre oecuménique et ecclésiologique de Congar. Pour lui, l'unité ne saurait être une uniformité nivlante et appauvrissante. «Il y a dans la pensée du P. Congar, affirme Jossua, une idée-force constante que l'on pourrait caractériser par la polarité fondamentale entre unité et richesse interne»¹.

Nous aimerions dans un premier temps situer la préoccupation de l'unité dans l'oeuvre de Congar et montrer son lien avec un travail de renouveau de l'ecclésiologie. Nous situerons ensuite le principe oecuménique de l'unité dans la diversité par rapport à la réflexion de Congar et au contexte oecuménique global des années 70 à aujourd'hui.

1. Oeuvre oecuménique et ecclésiologique de Yves Congar

1.1 Une vocation oecuménique et ecclésiologique

Des années trente à aujourd'hui, le travail immense de Congar est habité par une passion: l'unité des chrétiens². Au point de départ de sa carrière de

théologien, il découvre un appel pressant à travailler au rétablissement de l'unité entre les diverses confessions chrétiennes. Cette vocation oecuménique se trouve dès son origine liée à une vocation ecclésiologique: «J'ai reconnu, dit-il, ma vocation oecuménique en 1929, alors que j'avais déjà orienté mon travail vers l'ecclésiologie (sujet de thèse de 'lectorat' choisi à l'été 1928: l'unité de l'Eglise)³.

Pour Congar, l'oecuménisme ne se présente pas comme une spécialité. Il s'agit plutôt d'«une dimension de toute chose dans l'Eglise» que l'on se doit de promouvoir. L'oecuménisme, la mission et la présence au monde font partie de l'être même de l'Eglise. L'«en soi», l'«avec autrui» et le «pour autrui» de l'Eglise sont inséparables⁴. Oeuvrer dans le domaine de l'oecuménisme exige pour lui en tout premier lieu un effort de renouvellement ecclésiologique:

Très tôt, il m'est apparu, nous dit Congar, que l'oecuménisme n'est pas une spécialité, qu'il suppose un mouvement de conversion et de réforme coextensif à la vie de toutes les communions. Il m'est apparu de même que pour chacun, le travail oecuménique se trouvait, d'abord chez soi, auprès des siens. Il s'agissait pour nous de faire mouvoir de quelques degrés l'Eglise catholique sur son axe dans le sens d'une convergence et d'une unité possible avec les autres, selon une fidélité plus profonde et mieux honorée à notre source unique ou à nos sources communes (5).

Ainsi pour servir la cause de l'unité, son activité revêtira-t-elle un aspect proprement oecuménique et un travail de renouvellement de l'ecclésiologie et de la théologie catholique: «Il ne s'agissait de rien de moins dans mon esprit, affirme-t-il, que d'entreprendre un renouveau de l'ecclésiologie en liaison avec une large participation à l'activité unionique»⁶. Ce double champ d'activité a connu différentes étapes.

1.2 Ses principales étapes

1.2.1 Des années trente jusqu'à la guerre

Des années trente jusqu'à la guerre, Yves Congar mène une activité intense dans le domaine de l'œcuménisme. Il multiplie les rencontres, les visites des lieux historiques, les lectures et l'étude du passé en vue d'une juste connaissance des «Autres». A cette époque, il écrit plusieurs articles dans la Vie intellectuelle pour faire connaître le protestantisme. Il publie aussi son premier ouvrage d'ensemble sur l'œcuménisme: chrétiens désunis, Principes d'un œcuménisme catholique (1937).

Ce premier ouvrage mériterait à lui seul toute une étude. Même s'il souffre de limites évidentes, de l'aveu même de Congar⁷, il a exercé dans l'Eglise catholique romaine une influence positive en faveur de l'œcuménisme. Son plus grand mérite, selon Congar, était que «pour la première fois un effort était tenté pour définir théologiquement, ou au moins pour situer «l'œcuménisme»»⁸.

De concert avec son activité unionique, Congar entreprend de renouveler l'image de l'Eglise catholique. Il veut avant tout dépasser l'ecclésiologie à dominante juridique héritée du XIX^e siècle, par un retour aux sources, à la tradition vivante de l'Eglise⁹. Il cherche une connaissance plus profonde et plus riche du mystère de l'Eglise, plus fidèle aux sources bibliques et patristiques, tout en conservant ce qu'il y a de bon dans l'ecclésiologie romaine.

Pour Congar et plusieurs autres, la conception romaine de l'Eglise fait obstacle à la réunion des chrétiens¹⁰. Il prendra aussi conscience, à la suite de la rédaction d'une conclusion à une enquête sur l'incroyance parue

dans Vie intellectuelle de 1933 à 1935, qu'elle constitue l'une des causes principales de l'incroyance.

La cause de l'unité, le phénomène de l'incroyance et avec lui toutes les exigences du monde moderne ont engendré un vaste projet de renouveau ecclésiologique. Pour servir ce projet, Congar fonde en 1935 la collection «*Unam Sanctam*» consacrée au renouveau de l'ecclésiologie¹¹.

Dans cet effort de renouvellement, l'oeuvre du théologien catholique allemand Moelher, mort en 1838, a beaucoup inspiré le travail de Congar¹². Une traduction du livre de Moelher, L'Unité de l'Eglise, devait être la première publication de la collection «*Unam Sanctam*», ce qui fut impossible. Elle fut la seconde après Chrétiens désunis.

Congar a emprunté trois approches complémentaires dans sa recherche d'une connaissance plus profonde du mystère de l'Eglise et à la fois plus fidèle à la tradition:

- recherche des éléments essentiels de la réalité Eglise et construction d'un ou de plusieurs «modèles» théologiques en fonction du problème étudié;
- histoire de l'ecclésiologie: évolution de la conscience de l'Eglise sur elle-même, signification du mot ecclesia à travers l'histoire;
- étude des noms de l'Eglise: prédominance de l'un ou de l'autre à une époque, vérification de leur capacité à rendre compte de son mystère et de leur complémentarité¹³.

Parmi ces approches, l'histoire prendra une importance considérable. Pour Congar, la dimension historique des questions est essentielle. Elle permet d'éviter le «danger de confondre tous les plans et d'absolutiser le relatif»¹⁴.

1.2.2 De l'après-guerre au Concile

A son retour de captivité, Congar se remet à la tâche, heureux de prendre part au mouvement très actif de renouveau amorcé dans l'Eglise de France durant la guerre. Mouvement réformiste aux multiples facettes, tant biblique et liturgique que pastorale et théologique, il représente pour lui un intérêt oecuménique immense: «C'était comme le début, nous dit-il, de cette rénovation interne qui m'apparaissait comme étant, pour chacun, le plus décisif de son oecuménisme»¹⁵. Il y contribuera d'ailleurs activement en rédigeant une de ses œuvres importantes: Vraie et fausse réforme dans l'Eglise (1950).

Cet élan de renouveau s'est brisé contre le durcissement de Rome. Les théologiens engagés dans une voie de renouveau et dans l'oecuménisme, de même que les prêtres ouvriers ont été l'objet de menaces grandissantes. Congar est du nombre.

Il reçoit plusieurs mises en garde, on le soumet à la censure romaine; on lui refuse l'édition et la réédition de certains livres et la participation à des rencontres oecuméniques. L'orientation officiellement anti-oecuménique de Rome avec Humani Generis, comme les sanctions romaines l'obligeront à se retirer progressivement de toute activité oecuménique pour entrer dans une période de silence.

L'attitude de Rome confirmera Congar dans sa conviction: l'oecuménisme exige d'abord et avant tout un travail de rénovation interne propre à chaque communion. Il consacre alors ses énergies au renouvellement de l'ecclésiologie, seul capable d'ouvrir l'Eglise au dialogue et de donner des fondements solides à la recherche de l'unité. Le résultat de ce travail immense prend forme de façon particulière dans les ouvrages suivants:

- Le Christ, Marie et l'Eglise (1952)
- Jalons pour une théologie du laïcat (1953)
- Le mystère du Temple (1958)
- La Tradition et les traditions (1960 et 1963)

1.2.3 La période conciliaire et post-conciliaire

Avec la venue de Jean XXIII en 1958, un vent de renouveau se lève dans l'Eglise. La convocation d'un concile oecuménique chargé d'amorcer l'aggiornamento de l'Eglise le 25 décembre 1961 marque les débuts d'un vaste projet de restauration. À cette occasion, Jean XXIII réhabilite Congar en l'invitant comme expert en ecclésiologie.

Le labeur de Congar et de plusieurs autres va enfin porter fruit. L'Eglise rajeunit son image par un retour aux sources vivantes et toujours actuelles de l'Eglise des premiers siècles. Ce faisant, elle dépasse l'ecclésiologie juridique des sept derniers siècles et s'ouvre au dialogue. Malgré cette ouverture et son retour en grâce, Yves Congar ne reviendra pas de façon aussi active sur la scène de l'oecuménisme. Il poursuivra surtout son travail en ecclésiologie, toutefois sans s'y limiter¹⁶ et sans perdre la visée oecuménique de son oeuvre.

En 1966-67, nous dit Jossua, Congar projette deux grandes études ecclésiologiques, l'une sur les notes de l'Eglise et l'autre, historique, sur le sens du mot Ecclesia et sur la conception de l'Eglise à travers les siècles. À plus long terme, il envisage une étude sur l'Eglise comme communion¹⁷.

De fait, il publie deux études historiques importantes: l'une en 1968 sur L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge et la seconde, en 1970, sur l'Eglise de

saint Augustin à l'époque moderne. Il termine en 1970 son étude sur les notes de l'Eglise, L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, et publie une collection d'études sur l'ecclésiologie de communion, Ministères et communion ecclésiale en 1971. De plus, il manifestera un intérêt croissant après le concile pour la pneumatologie. Son intérêt prendra corps principalement dans un ouvrage en trois tomes sur l'Esprit Saint en 1979 et 1980, auquel s'ajoute La Parole et le Souffle en 1984¹⁸.

Sa présence plus discrète sur la scène de l'œcuménisme ne l'empêchera pas d'assumer certaines charges et de participer à des rencontres. Mais la maladie faisant son chemin, il devra de plus en plus restreindre ses déplacements et se confiner à une connaissance livresque des événements et des hommes¹⁹.

Au plan de la recherche, Congar continuera à porter des fruits. Durant le concile, il publiera Aspects de l'œcuménisme en 1962, Chrétiens en dialogue en 1964 et un certain nombre d'articles sur le sujet. En 1970, il donnera aussi naissance, avec d'autres théologiens, à un Vocabulaire œcuménique portant sur treize termes majeurs. Plus de quarante ans après Chrétiens désunis, Congar publie un nouvel ouvrage d'ensemble sur l'œcuménisme: Diversités et communion (1982)²⁰. La question de fond est la suivante: peut-on envisager de rétablir l'unité autour de l'essentiel de la foi, dans le respect des traditions diverses? Peut-on admettre un certain pluralisme dans l'unité? Tel a été le point de départ de notre recherche.

2. Le principe œcuménique de l'unité dans la diversité dans le contexte des années 70 à aujourd'hui

La période des années 70 à aujourd'hui se prête admirablement bien à l'étude

du principe oecuménique de l'unité dans la diversité dans l'œuvre de Yves Congar. L'attention au phénomène du pluralisme et le contexte oecuménique y sont particulièrement favorables. Nous verrons d'abord la question du pluralisme.

2.1 Le pluralisme: questionnement ecclésiologique et oecuménique

L'œuvre de Congar du début des années 70 nous semble marquée de façon particulière par la question du pluralisme. Son intérêt pour cette question demeurera par la suite constant.

A la fin des années 60 et au début des années 70, la montée du pluralisme dans le monde et dans l'Eglise retient l'attention de plusieurs. On assiste à un véritable éclatement culturel, comme en témoignent les événements de mai 1968. L'ampleur du phénomène suscite la réflexion théologique et questionne le vécu ecclésial. Le pluralisme pose de façon plus urgente et radicale la question des diversités admissibles dans l'unité.

Le phénomène du pluralisme s'impose aussi à l'attention de Yves Congar. Il provoque sa réflexion au point de l'obliger à revoir sa conception de l'unité.

Nous le constatons dans son livre sur les notes de l'Eglise publié en 1970, mais rédigé de 1963 à 1965. Congar s'est vu dans l'obligation de reviser son étude, à cause des progrès du travail post-conciliaire comme de certaines questions nouvelles. Au chapitre de l'unité, il note le problème du pluralisme²¹, de même en 1971, dans son livre Ministères et communion ecclésiale où il publie un texte inédit intitulé «Unité et pluralisme»²². Cette étude pose la question du pluralisme à l'intérieur de l'Eglise.

Une dizaine d'années plus tard, il aborde à nouveau la question sous son angle oecuménique. Plusieurs interventions en témoignent. Au début des années

80, il affirme à plus d'une reprise que le problème majeur et actuel de l'œcuménisme est la question des diversités admissibles dans l'unité²³.

Dans un article publié à l'occasion du 20e anniversaire du Concile Vatican II, il développe les tâches laissées à la théologie et aux théologiens. Il en profite pour énumérer celles qui le «préoccupent» et l'«occupent personnellement», à savoir:

ecclésialité des Communions issues de la Réforme, et statut de leurs ministres; Eucharistie (sacrifice compris dans le Mémorial; «présence réelle»; unité et diversités, quelles diversités sont admissibles dans un rétablissement de la pleine communion? Est-il possible de ne pas imposer de tenir tout ce qui a été acquis, voire défini, par notre Eglise dans les siècles de séparation? S'agissant de l'Orthodoxie, qui est radicalement la même Eglise, deux expressions différentes de la foi, par exemple en l'Esprit Saint, sont-elles compatibles? Complémentaires? Comment «recevoir» le dogme papal de Vatican I, dont il est clair que ni les orthodoxes ni les protestants ne peuvent l'admettre tel quel? (24).

Préoccupation des dernières années de son oeuvre, le principe œcuménique de l'unité dans la diversité a donné lieu à un cours-séminaire à l'institut supérieur d'études œcuméniques de l'Institut catholique de Paris en 1981. Ce cours est à l'origine de Diversités et communion, paru en 1982.

2.2 L'ouverture de Congar au pluralisme

Dans l'unité de foi, l'Eglise a toujours admis «un certain pluralisme»²⁵, Congar en témoigne volontiers. Mais la situation n'est plus la même en 1970. Elle inquiète Congar. La question se pose dans des conditions nouvelles «plus radicales et préoccupantes»²⁶.

Le pluralisme à l'intérieur de l'Eglise s'insère dans un contexte global d'«émettement», d'«éclatement» de la société en groupes opposés (...).

On peut se demander en effet aujourd'hui, nous dit Congar, si la diversité, peut-être même l'opposition, ne se loge pas là où devrait régner l'unité? Le pluralisme deviendrait-il un attribut de l'unité? On peut alors se demander s'il ne la mettrait pas en cause»²⁷.

Le pluralisme représente donc une menace pour notre auteur. Il en décrit les retombées sous un angle plutôt négatif. Il avoue lui-même qu'il est difficile pour un homme marqué par le centralisme romain d'admettre les tensions et les bouleversements que provoque le pluralisme. «Les derniers siècles nous ont légué une conception objectiviste de l'unité. Celui qui écrit ces lignes en a été pénétré à ce point qu'il lui est difficile d'en envisager une autre. Mais il le faut»²⁸.

Cette perception menaçante s'estompe peu à peu pour laisser place à une appréciation plus positive du pluralisme. Ce qui représentait un danger pour l'unité devient en 82 une valeur de celle-ci:

Le mot «pluralisme» a pris une valeur positive et une nuance nouvelle par rapport à «pluralité». Pluralisme connote des diversités dans l'unité. C'est une valeur de cette unité même. En exprimant une diversité, «pluralisme» dit une référence à quelque chose de commun. Ce n'est pas la cacophonie. Ce n'est pas la pure dispersion. C'est la différenciation de quelque chose de commun (29).

Cette ouverture au pluralisme des années 70 à aujourd'hui indiquerait-elle un mûrissement de la réflexion ecclésiologique et oecuménique de Congar?

2.3 Contexte oecuménique

2.3.1 L'idée d'une unité dans la diversité: sa nouveauté

Depuis quelques années, de plus en plus d'intervenants dans le dialogue oecuménique posent le principe d'une unité plurielle, d'une réunion dans le respect des traditions diverses.

On retrouve cette perspective dans les rencontres de Foi et Constitution à Salamanque en 1973 et à Nairobi en 1975. Elle s'exprime dans l'idée de communauté conciliaire. L'Eglise est conçue comme une communauté conciliaire d'Eglises locales organiquement unies. Ce concept insiste sur le respect des différences³⁰.

Depuis le Concile, le thème intéresse de plus en plus de théologiens catholiques. Les études sur ce thème se multiplient³¹. De plus, des déclarations de Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II réitéreront le principe à plus d'une reprise dans le dialogue avec l'Orthodoxie.

En 1977, la fédération de l'Eglise luthérienne émettait l'idée de «diversités réconciliées» sur la base des articles fondamentaux. Congar en a fait l'objet d'un cours à l'Institut supérieur d'études oecuméniques. Il en publie les notes dans Diversités et communion paru en 1982. Congar l'affirme lui-même «le problème, c'est de rétablir la communion admettant la diversité. Alors quelle diversité (...) Pour moi, c'est le gros problème actuel et le problème des années qui viennent: «A quelles conditions et jusqu'où peut aller la diversité?» Je crois, je suis convaincu qu'elle peut aller loin»³².

Sans brosser le tableau des nombreux dialogues en cours, nous voulons souligner la place de plus en plus importante accordée à la réflexion sur la forme de l'unité retrouvée. A cause des progrès du dialogue, on ne discute plus seulement sur les points de séparation, «le problème de la forme de l'unité retrouvée de l'Eglise est devenu aujourd'hui l'un des plus importants et des plus discutés»³³.

A ce jour, plusieurs modèles sont en discussion. J. Hoffman en dénombre six différents³⁴ et Jacques Elisée Desseaux parle de deux types principaux³⁵.

Tous les modèles présentés ont en commun de porter la conviction suivante: l'unité retrouvée ne peut être une uniformité, mais une unité dans la diversité³⁶.

Cette idée d'une unité dans la diversité n'est cependant pas nouvelle. Foi et Constitution dans sa rencontre de Lausanne en 1927 parlait «d'une forme d'Eglise admettant des diversités, mais sur une base commune fondamentale»³⁷. Ce qui est différent, souligne Congar, c'est le contexte dans lequel on pose le principe.

Pendant des siècles, on s'intéressait à l'«autre» dans la mesure où l'on pouvait le ramener à soi. On pratiquait un oecuménisme de retour. «Ce qui est relativement nouveau, c'est la reconnaissance de l'autre comme tel». Maintenant, on s'intéresse «à l'autre en cela et pour cela même où il est autre»³⁸.

Du milieu du XIXe siècle, il y a passage «de l'autosuffisance au sentiment qu'on ne peut être et agir sans les autres. Il y a eu découverte de l'autre et une volonté de s'unir avec lui»³⁹. Pour l'Eglise catholique, nous dit Congar, la présence d'observateurs au Concile Vatican II signifiait «l'entrée des 'autres' dans notre conscience et notre présence dans la leur»⁴⁰. L'oecuménisme de retour faisait place à une recherche commune de l'unité, située en avant des formes actuelles d'Eglises et ouverte aux différences, à l'apport original de chacun. On doit accorder cette nouvelle approche de l'unité au long effort de renouvellement de chaque confession, au progrès du dialogue et à une conscience plus aiguë de l'historicité des formes actuelles d'Eglises. Mais dans quel contexte se situe-t-elle?

2.3.2 Progrès du dialogue

Des années 30 au Concile, il s'agissait d'effectuer un travail de renouvellement chacun chez soi à partir de sources communes, en vue d'établir des

convergences. En 1964, Congar voit «s'esquisser des convergences, s'opérer des ébranlements». Les «redécouvertes» de chacun «sont sensationnelles (...) Même sous des apparences différentes, elles représentent réellement des convergences, mais l'insuffisance de dialogue fait que ces convergences réelles demeurent virtuelles»⁴¹.

En 1982, Congar constate que les nombreux dialogues ont permis de prendre conscience «d'une large substance commune de christianisme»⁴². Une bonne part des contentieux doctrinaux sont liquidés. Un rapprochement s'est fait mais des divergences demeurent. «Nous sommes encore les uns en face des autres, les uns à côté des autres, bien que nous soyons aussi, à quelques degrés, les uns avec les autres et même les uns dans les autres»⁴³.

Malgré l'avancée remarquable du dialogue, les détresses du mouvement oecuménique sont nombreuses. L'enthousiasme des années soixante pour le dialogue oecuménique a fait place au désenchantement. Un nombre de plus en plus grand de personnes ne croient plus possible, ni même souhaitable de rétablir l'unité organique des Eglises. La grande diversité entre les communautés du Nouveau Testament ne fonde-t-elle pas l'existence d'une pluralité de confessions⁴⁴? N'y a-t-il pas lieu de renvoyer la réalisation de cette unité à l'eschatologie⁴⁵?

Un oecuménisme pratique ou séculier est venu déclasser le dialogue oecuménique⁴⁶. Pour les tenants de cette voie, la question du rétablissement de l'unité passe en second. Elle devient superflue. Un grand nombre se contente maintenant d'une situation de coexistence pacifique. L'horizon du dialogue oecuménique semble bloqué.

Congar reconnaît la valeur de l'œcuménisme séculier. Rencontres et activités communes, actions concertées en vue de la justice contribuent efficacement au rapprochement des chrétiens. Mais il ne saurait y avoir, pour lui, unité des chrétiens sans recherche d'une unité organique des Eglises et Confessions.

En 1982, les chrétiens des différentes Confessions se côtoient sans difficulté. Le dialogue a permis d'établir «une large substance commune de christianisme» et de liquider plusieurs contentieux doctrinaux, mais il ne semble plus porter les promesses d'avenir. Ne peut-on se contenter du rapprochement obtenu et miser davantage sur un engagement commun dans le monde en faveur de la justice? Est-il nécessaire de viser l'unité organique des Eglises ou Confessions?

Congar croit en la nécessité de rechercher cette unité même s'il pense de plus en plus que sa réalisation appartient à l'eschatologie⁴⁷. L'eschatologie fonde la nécessité de cette recherche. Elle donne à l'histoire sa visée œcuménique et authentifie les démarches en ce sens.

La relance du dialogue passerait-elle par la possibilité d'une unité autour de l'essentiel de la foi dans le respect des traditions diverses? Yves Congar envisage la possibilité d'admettre dans l'unité un certain pluralisme mesuré par les exigences de la communion. En accord avec cette visée, il endosse le point de vue de Karl Rhaner lorsqu'il affirme que le présent et l'avenir «sont et seront marqués par une concentration sur le fondamental».

Nous le pensons aussi, nous nous en réjouissons. Cela rejoint les recherches que le présent livre expose. C'est même ainsi que nous pouvons éviter l'idée simpliste de «retrouver» une unité qui aurait été «perdue». Cela permet en effet une unité qui admette les diversités (48).

Cette perspective d'une unité dans la diversité est venue, nous dit Congar, d'une prise de conscience issue du dialogue. «Le dialogue, les interrogations qu'il comporte, nous ont fait réaliser la relativité de plus d'une position, d'une institution, d'une forme de christianisme vécu». Aucune Eglise, aucune Communion ne peut maintenant concevoir la réunion comme un retour à soi et se présenter comme la solution. «De sorte que, dans le moment où l'avenir de l'unité apparaissait bloqué, affirme Congar, nous prenions conscience que bouchons et blocages n'avaient peut-être pas ce caractère absolu qui rendait nos différences irréconciliables. Un peu partout l'idée se faisait jour d'une unité admettant les diversités»⁴⁹.

Cette conviction, Congar la tient de façon particulière de l'étude de l'histoire. Rétablir la communion dans la diversité ne serait que l'actualisation d'une tradition ferme existant depuis les origines de l'Eglise, admettant dans l'unité d'assez larges diversités⁵⁰.

Cette approche du rétablissement de l'unité, chacun la fait à partir d'un enracinement ecclésiologique propre. Le principe oecuménique de l'unité dans la diversité, situé dans des horizons ecclésiologiques différents marqués par une longue histoire de polémique, les Eglises s'érigent les unes contre les autres, soulève une problématique très large. Quelles diversités sont admissibles dans l'unité? Quels sont les éléments essentiels et constitutifs de l'Eglise tant au niveau de la foi, de la vie sacramentelle que des structures de vie ecclésiale? Quelle organisation pourra rendre compte du principe? Qu'adviendra-t-il des différents régimes d'autorité et des décisions conciliaires prises en l'absence des «autres», par exemple le dogme de l'inaffabilité pontificale?

Les exigences de la communion vont différer, selon qu'on se situe du côté de l'Orthodoxie, du Protestantisme ou du Catholicisme romain. La problématique change si l'on met l'Eglise catholique romaine en relation avec les Eglises issues de la Réforme ou avec l'Eglise orthodoxe.

Pour Yves Congar, l'acceptation d'un certain pluralisme offre une avenue intéressante de relance et d'avancement du dialogue oecuménique. Il représente aussi une question immense et complexe⁵¹ pour un homme marqué par une conception rigide de l'unité⁵² et conscient des difficultés inhérentes à une réunification, difficultés non seulement théologiques mais culturelles et historiques.

Congar s'ouvre au pluralisme, mais cette ouverture ne doit en aucune façon porter atteinte aux exigences de la communion. Chaque cas doit être étudié attentivement. Au cœur du principe et de son application, nous retrouvons, d'une part, une ecclésiologie et une conception de l'unité ouverte au pluralisme et, d'autre part, un homme très prudent, attentif aux exigences de la communion léguées par la tradition et désirant s'ouvrir aux possibilités multiples d'une Eglise en devenir.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

A TRAVERS L'HISTOIRE

L'un des ressorts importants du labeur oecuménique et ecclésiologique de Congar est sans contredit sa recherche historique.

Nous sommes profondément convaincu, souligne-t-il de son grand intérêt, de sa portée, pour la théologie de Ecclesia elle-même ainsi que pour la cause oecuménique (...). L'histoire est une grande maîtresse de vérité. Elle apprend à reconnaître la relativité de ce qui est effectivement relatif et à prendre la mesure de notre authentique héritage (1).

Le principe oecuménique de l'unité dans la diversité se présente chez lui comme une conclusion de sa recherche historique². Il fait état d'une tradition ferme et continue, admettant dans l'unité d'assez larges diversités. Il reconnaît aussi l'existence d'une tradition contraire concevant l'unité comme une uniformité.

Nous verrons comment Congar lie cette tradition à l'ecclésiologie romaine et au développement de l'autorité du pape en un sens monarchique. On en trouve les premières manifestations au IVe siècle avec le pape Damase (366-384).

1. Un principe traditionnel et une tradition contraire

Depuis ses origines, Yves Congar reconnaît dans l'Eglise l'existence d'une tradition ferme et continue selon laquelle étant assurée l'unité de l'Eglise elle-même, des pratiques différentes peuvent être légitimes et admises sans nuire à la communion³. De l'Eglise des martyrs jusqu'à Léon IX, de l'Occi-

dent à l'Orient, et même jusqu'à aujourd'hui, on retrouve «l'idée classique selon laquelle, au sein d'une unité de foi, les coutumes diverses représentent une richesse»⁴.

La tradition justifie pleinement l'existence d'une marge d'autonomie et de liberté des Eglises locales dans l'organisation de leur vie, étant sauves les exigences de la communion⁵. De fait, l'histoire témoigne d'une grande diversité entre les Eglises à travers le temps et l'espace⁶, «pluralisme des formes de la vie religieuse (...), pluralisme des spiritualités; (...) des théologies (...); pluralisme même des formulations dogmatiques»⁷. Le Nouveau Testament ne donne-t-il pas lui-même l'image d'une grande diversité entre les communautés, voire même de tensions et de divergences? L'Eglise du temps des apôtres «englobait ces tensions, à l'exclusion de ce qui aurait trahi la vérité du mystère chrétien»⁸.

Mais s'il existe une tradition admettant des pratiques et coutumes différentes dans l'unité d'une même foi, Congar affirme aussi l'existence d'une tradition contraire. Des papes en arriveront à concevoir l'unité comme la reproduction uniforme du modèle romain, l'extension de la discipline romaine à l'ensemble des Eglises.

A Rome, dit-il, l'affirmation de la primauté papale s'est accompagnée d'une prétention à aligner les usages liturgiques et les observances sur la pratique de l'Eglise romaine, et cela au nom d'un principe qui était le contraire même du principe traditionnel, à savoir: si vous avez la foi de Pierre, vous devez observer la tradition de Pierre en matière de discipline et de liturgie (9).

Avec les papes Damase (366-384), Sirice (384-399), Innocent Ier (401-417), l'unité commence à être interprétée en termes d'uniformité. L'unité dans

une même foi exigera de plus en plus une unité de discipline. Avec eux, l'évêque de Rome se donne une autorité normative sur la vie des Eglises¹⁰. La tradition d'unité-uniformité est liée à une conception monarchique de la primauté romaine.

2. Développement d'une conception monarchique de la primauté

De fait après la paix constantinienne et à partir du concile de Sardique (342)¹¹, les papes auront tendance à s'attribuer une juridiction de plus en plus grande sur les Eglises¹². Ils concevront la primauté romaine en un sens monarchique comme source et fondement de toute autorité et de toutes déterminations de la vie de l'Eglise¹³; par delà une tradition d'autonomie des Eglises et de régulation de leur vie et de la vie oecuménique par le biais des synodes et des conciles¹⁴.

Les moments les plus déterminants d'accentuation de l'autorité du siège romain auront lieu au XIe siècle avec la réforme grégorienne¹⁵. La réforme grégorienne marque, pour Congar, un «tournant décisif» de l'ecclésiologie romaine. L'Occident passe d'une approche sacramentelle de l'Eglise à une approche juridique. Durant le Moyen-Âge et jusqu'au concile Vatican II, parler de l'Eglise ce sera parler de l'institution hiérarchique et à un titre particulier de la papauté¹⁶. D'autres périodes caractérisées par des situations de crise à l'intérieur de l'Eglise viendront renforcer cette tendance, en particulier le XVIe siècle, avec la Contre-Réforme et le XIXe siècle.

Au XIe siècle, Grégoire VII, voulant libérer l'Eglise de l'emprise des pouvoirs laïcs, affirme son autonomie juridique. Il s'efforce donc de présenter l'Eglise comme une société autonome ayant tout pouvoir pour régler sa vie. La papauté devient le pivot de cette réforme. Il s'agit donc de ren-

forcer l'autorité du pape en ayant recours aux sciences canoniques. Se développe alors une théologie du pouvoir monarchique du Pape en accord avec les idées émises au Ve siècle.

En effet, plusieurs composantes de l'idée de monarchie papale nous viennent des papes du Ve siècle¹⁷, et en particulier de saint Léon qui a formulé et synthétisé cette idéologie¹⁸. Influencés par le génie impérial romain comme par leur situation au centre de l'Empire, ils conçoivent l'Eglise universelle, au sens romain du terme, comme un corps (corpus) dont Rome est la tête (caput). L'évêque de Rome a conscience de porter la responsabilité de l'Eglise universelle.

L'Eglise, corps mystique et sacramental mais aussi corps social, comporte un caput, une tête, qui est source et fondement pour les Eglises. Le pouvoir a d'abord été remis à Pierre et ensuite à tous les Apôtres à travers lui.

A l'intérieur du collège des évêques, le pape successeur de Pierre occupe la position de caput et les évêques celle de membres du corps. Ce schème donnera à l'ecclésiologie développée au Moyen-Âge son fondement principal. C'est sur lui que s'appuiera la réforme grégorienne.

Comment caractériser la contribution des papes du Ve siècle?

Leur préoccupation dominante, leur apport propre, consistent dans la présentation de ce corps comme une réalité organique où, successeurs de Pierre, ils occupent la place de tête visible, en sorte que la vie du corps est toute dépendante d'eux. C'est la concorde avec la tête qui assure la concorde entre les membres et donc l'unité de tout le corps (19).

En Occident, durant tout le Moyen-Âge jusqu'au Concile Vatican II, une théologie de l'Eglise universelle «conçue comme un unique peuple sous une unique tête»²⁰, se développera au désavantage d'une juste considération des Eglises locales et du rôle de l'Episcopat²¹.

Des théologiens, qui s'emploieront à justifier l'action réformatrice des papes, en arriveront même à présenter «l'Eglise comme un unique diocèse, d'étendue virtuellement universelle, et le pape comme la source de toute détermination de sa vie»²².

Cette accentuation de l'autorité du pape en accord avec les idées de monarchie pontificale émises au Ve siècle coïncidera avec la rupture entre Rome et Constantinople. Le schisme oriental et la Réforme au XVIe siècle expriment, selon Congar, «un refus des développements propres au Moyen-Âge occidental, dévotions particulières, scolastique, gonflement d'une papauté de puissance»²³.

3. Praxis de l'unité et reconnaissance de la primauté en Occident et en Orient

3.1 En Occident

Malgré les prétentions des papes du IVe et du Ve siècle, comment l'unité ecclésiale s'est-elle vécue dans les faits? Quelle a été la praxis de l'unité ecclésiale durant la période précédant la rupture entre l'Eglise latine et l'Eglise d'Orient? Dans cette histoire, on ne peut faire l'économie de la géographie²⁴. Cette histoire tourne autour de deux pôles principaux: l'épiscopat et la collégialité d'une part et la primauté papale d'autre part, sans oublier le rôle particulier dévolu à l'empereur en Orient.

En accord avec Mgr P. Battifol, Congar reconnaît l'existence de différentes zones d'exercice de la potestas papale avant la rupture entre l'Eglise lati-

ne et l'Eglise orientale²⁵. La première zone recouvre la région suburbaine de Rome qui comprend quasi toute l'Italie. La seconde désigne les Eglises du reste de l'Occident, en dehors de l'Italie. La dernière désigne concrètement l'Orient²⁶. Il faudrait aussi accorder à l'Afrique une situation particulière²⁷.

En Occident, les différentes Eglises forment des provinces ecclésiastiques ayant à leur tête des métropolitains. L'Italie forme une province avec l'évêque de Rome comme métropolitain. Il juge les cas difficiles et ordonne les évêques. Le reste de l'Occident se divise à son tour en provinces, chacune ayant son métropolitain et son concile provincial. Ces provinces se regroupent sur une base nationale²⁸.

Pour les provinces situées en dehors de l'Italie, la conscience de la primauté romaine est très vive. Pour elles, l'Eglise de Rome prend figure «d'autorité morale, sa foi est exemplaire (...). Elle a le rôle de maintenir la communion des Eglises, de faire une unité de discipline en communiquant à toutes les Eglises les décisions des conciles»²⁹. Rome préside donc à la communion des Eglises, en détenant en particulier un charisme au plan de l'orthodoxie. On lui reconnaît cette grâce particulière à cause de la présence de Pierre et de Paul à ses origines, et non en raison d'une autorité transmise par Pierre à ses successeurs. Le point de vue n'est pas juridique mais charismatique, il relève de la grâce. De plus, en sa qualité de premier siège, on fait appel à ses jugements pour trancher des litiges³⁰.

Pour ces Eglises, la reconnaissance et l'exercice de la primauté romaine n'enfreint pas l'expression légitime des diversités. Rome intervient peu dans la vie ordinaire des Eglises. Celles-ci règlent leur vie de façon autonome

par le biais des synodes et des conciles, jusqu'à se permettre même de contester les décisions romaines³¹.

Pour sa part, l'Eglise d'Afrique montre une attitude très rébarbative à l'égard de Rome. Ses relations avec le centre romain sont assez difficiles, même si elle reconnaît que le jugement de Rome clôt un débat. Au VIIIe siècle, l'invasion musulmane mettra un terme à son existence³².

L'autonomie des Eglises locales et nationales, en Occident, ne se vivra pas sans heurts. Du Ve siècle à la Réforme grégorienne, l'histoire de l'unité ecclésiale est marquée par une tension et des affrontements «entre une tradition romaine à tendance monarchique et celle d'une relative autonomie»³³. Autonomie mesurée par la tradition et les canons des conciles. La reconnaissance de la primauté romaine n'empêche donc pas les Eglises de s'insurger contre les prétentions de monarchie pontificale qui viendraient diminuer leur autonomie et le pouvoir de l'épiscopat. «Tout le monde, en Occident, admettait la primauté romaine, mais tout le monde ne lui donnait pas le sens qu'on lui donnait à Rome»³⁴. Hincmar de Reims, archevêque de Reims de 845 à 882 s'est opposé à plus d'une reprise à une logique romaine uniformisante et centralisatrice³⁵. Si le pape exerce une primauté sur l'Eglise universelle, il est soumis dans son exercice aux décisions des conciles. Comme «Hincmar ne cesse de le dire, le pape est lié aux canons: il doit agir et juger selon eux»³⁶. De plus, une décision conciliaire n'a valeur d'autorité que si elle est reçue de tous,

3.2 En Orient

Qu'en est-il de l'autorité du pape en Orient? Les Eglises d'Orient mènent une existence canonique autonome³⁷. Il semble qu'elles n'aient jamais recon-

nu l'autorité du siège romain sur leur vie ordinaire telle que celui-ci voulait l'exercer sur les Eglises d'Occident³⁸. «Jamais en Orient l'autorité du siège romain ne sera celle d'un principe monarchique³⁹. Rome intervient cependant au nom d'un «droit d'arbitrage supérieur» pour juger «des Causae majores»⁴⁰.

On rencontre en Orient plusieurs déclarations de reconnaissance de la primauté romaine. Or celles-ci sont liées à des moments de crise. Pour lutter contre les abus du pouvoir impérial, Byzance prend appui sur l'Eglise de Rome⁴¹; elle fait appel à son autorité. Ces déclarations semblent donc davantage liées à un besoin qu'à une conscience établie et nette de la primauté romaine. En «Orient, un peu comme dans l'Afrique ancienne, l'article de la primauté romaine n'était pas extrêmement précis. Il n'y avait jamais été défini»⁴².

De plus, il faut aussi souligner que les déclarations de l'Orient sur la primauté romaine ne recouvrent pas les affirmations romaines⁴³. De façon générale, les Orientaux refusent de voir en l'évêque de Rome un successeur de Pierre détenant sur les autres Eglises un pouvoir particulier. Ils refusent au siège romain une qualité ecclésiale différente de celle des autres sièges apostoliques⁴⁴. Qualité qui s'exprime dans les thèmes de Rome caput et Mater ecclesia. Tout au plus lui reconnaît-on une primauté d'honneur. Si l'on accepte l'intervention de Rome, c'est en raison de la foi apostolique et non d'une autorité apostolique transmise par Pierre et instituée par le Christ. On fait appel à Rome parce qu'elle détient la même vérité et occupe un siège apostolique⁴⁵. De plus, les interventions de Rome sont soumises à la réception: les Eglises d'Orient se donnent le droit de les examiner en concile.

Avant la rupture entre l'Orient et l'Occident, il existe, selon Congar, deux traditions dans l'Eglise quant à la réalisation de son unité: L'une, propre à la conscience romaine, voit la primauté dans la ligne monarchique de saint Léon. La seconde, propre au reste de l'Occident, en y incluant l'Afrique et aussi à l'Orient, se situe selon la ligne de saint Cyprien dans une tradition d'autonomie et de participation des Eglises aux décisions par la voie des conciles et de la réception. L'unité des Eglises se réalise ainsi par voie conciliaire, sous le signe de l'Episcopat. On est dans un régime de communion.

Ces deux traditions dépendent, pour Congar, de l'interprétation donnée à Mt 16, 18-19⁴⁶. Pour les disciples de saint Léon, le pouvoir de lier et de délier a été remis à Pierre. En Pierre et dans ses successeurs résident la source et le fondement de tout pouvoir. L'Episcopat tient son autorité du siège romain et lui est soumis en sa qualité de membre, de corpus soumis à un caput. Pour Rome, l'unité du corps ecclésial exige la soumission à un seul chef, l'action d'un principe monarchique. Dans cette conception, le pape se situe au-dessus du collège des évêques, il exerce un pouvoir sur l'Ecclesia.

Pour l'école cyprianique, le pouvoir a été remis à Pierre en premier et à tous les Apôtres par la suite. Pierre ne peut donc en être la source unique. Le collège des évêques succédant aux Apôtres détient cette prérogative. L'unité de l'Eglise se réalise non par l'action d'un principe monarchique mais par voie de communion, dans un régime de vie conciliaire.

Ces deux traditions originent de deux conceptions différentes de l'autorité, deux vues divergentes du droit canonique et, disons-le, de l'Eglise elle-

même. L'autorité a-t-elle été remise au collège des évêques ou au centre romain? La succession apostolique se fait-elle à partir des Douze ou à partir de Pierre? La vie de l'Eglise est-elle réglée par la voie conciliaire ou par les décisions de Rome? Et finalement, l'Eglise est-elle une communion d'Eglises ou un corps soumis à l'autorité d'un seul pasteur?

4. L'Orient et l'Occident: deux façons différentes de concevoir l'Eglise et de vivre son unité

Au cours de l'histoire, Congar relève l'existence de deux lignes ecclésiologiques: l'Eglise-société et l'Eglise-communion, ou encore, l'ecclésiologie de l'Eglise universelle et l'ecclésiologie de communion⁴⁷. La première s'est imposée peu à peu à l'Occident depuis les papes du Ve siècle mais surtout à partir de la réforme grégorienne. La seconde appartient à l'héritage des Pères et a été conservée par l'Orient à la suite de la rupture entre Constantinople et Rome.

Si l'Orient et l'Occident concevaient à l'origine de la même façon l'Eglise comme mystère et sacrement⁴⁸, ils vivaient et abordaient l'Eglise sous deux angles très différents. Cette divergence a donné naissance à deux conceptions et deux traductions différentes de l'unité ecclésiale. De fait, l'Orient et l'Occident ont développé chacun pour sa part, des structures de vie ecclésiale et canonique propres⁴⁹.

Ces deux approches de la réalité ecclésiale viennent, selon Congar, des milieux à partir desquels l'Orient et l'Occident ont fait l'expérience de l'Eglise. Nous ne pouvons pas ne pas nous référer ici à une étude importante de Congar publiée en 1962, «De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle»⁵⁰. Dans cette étude, il reconnaît l'existence de ces deux lignes ecclésiologiques, probablement dès le IIe siècle⁵¹.

Depuis ses origines, la conscience de l'unité de l'Eglise a toujours été liée à celle de son universalité. Cette universalité a d'abord été expérimentée par rapport à son origine divine sur une base locale. Dans leur communauté, les chrétiens prenaient conscience d'appartenir à un unique peuple de Dieu, à cause du lien unique et transcendant qui les unissait au même Dieu⁵². Une même foi, un seul baptême, une seule Eucharistie, un seul et unique Corps du Christ formé de tous les croyants.

Au temps des Pères, l'expression Ecclesia universalis revêt donc un sens spirituel et sotériologique. L'Eglise universelle désigne l'ensemble des sauvés. A l'époque carolingienne, Rome donnera un sens impérial à l'expression. Outre la réalité spirituelle des sauvés, l'Ecclesia universalis désignera en plus une réalité coextensive à l'univers. L'universalité s'enrichit d'un sens spatial⁵³.

Le milieu romain offrait un lieu privilégié de développement de cette conscience. A partir de Rome, on «était amené à voir le monde universellement»⁵⁴. «Le donné premier de la conscience chrétienne, affirme Congar, nous paraît être davantage, en Occident, l'Eglise universelle»⁵⁵.

Plus sensible à la dimension universelle de l'Eglise en un sens spatial, l'Eglise de Rome était aussi plus sensible au fait que l'universalité exige un centre d'unité; une structure universelle et unitaire. L'unité, en plus d'être une réalité spirituelle, sacramentelle et sotériologique, doit assumer une traduction juridique. Exigence d'autant plus ressentie que le siège impérial est passé à Byzance. La structure unitaire et universelle de l'Eglise était autrefois assumée par l'empereur.

L'Eglise de Rome, empruntant des réalités propres au génie impérial romain, conçoit l'Eglise comme un peuple unique soumis à l'autorité d'un seul pasteur, et reconnaît mieux l'importance du siège de Pierre comme tête de tout le corps ecclésial; corps non seulement mystique et sacramental, mais aussi social. Cette ecclésiologie met en évidence l'aspect juridique et organisationnel de l'Eglise. Outre sa réalité mystique et sacramentelle, l'Eglise est aussi ce corps visible et structuré d'extension universelle.

Au plan des structures de vie ecclésiale et canonique, l'ecclésiologie d'un peuple unique sous l'autorité d'un seul pasteur s'appuie sur la papauté. Elle reconnaît à l'évêque de Rome, successeur de Pierre, une primauté universelle sur l'ensemble de l'Eglise. L'Occident privilégiera cette ecclésiologie.

L'Occident met donc l'accent sur l'Eglise universelle et son unité se réalise en référence à un centre. A partir du XIe siècle, un régime à tendance monarchique s'impose à tout l'Occident, mais non sans continuer de rencontrer au cours de son histoire de multiples foyers de résistance.

En Orient, l'expérience de l'Eglise s'enracine dans un contexte social et psychologique différent.

L'Eglise est d'abord, pour les Orientaux, un milieu immédiat et concret, qui est familial, ethnique, national, culturel, bref humain, en même temps que spirituel et divin (...). Pour le fidèle orthodoxe, le mot Eglise évoque d'abord la communauté concrète (...), en second lieu, la communauté de toutes les Eglises particulières dans le tout qu'elles réalisent, toutes et chacune, localement (56).

Le point de départ de l'ecclésiologie vécue et théorique est l'Eglise locale⁵⁷, tandis que l'Occident met l'accent sur l'Eglise universelle, avec ce que cette réalité implique de développement juridique et institutionnel.

Pour l'Orient, l'Eglise universelle se réalise localement dans la communion aux mêmes mystères de vie, et de façon privilégiée dans la célébration de l'Eucharistie. Les fidèles font l'expérience d'appartenir à l'unique Eglise du Christ dans leur communauté. L'Episcopat réuni en concile règle cette communion dans une même foi et les mêmes sacrements.

L'Eglise est d'abord en Orient une réalité d'ordre spirituel, sotériologique et christologique. Elle est une «communion de vie et d'amour» à l'image des trois Personnes de la Trinité. La pensée orientale n'admet pas les catégories juridiques pour parler de l'Eglise⁵⁸. Au plan de sa vie externe et oecuménique, l'empereur assume donc le rôle donné au centre romain⁵⁹. La vie oecuménique de l'Eglise est réglée sous l'autorité monarchique de l'empereur. Il assure l'unité extérieure de l'Eglise en réunissant les conciles. Souvent, il les préside et promulgue ses canons et ses définitions, en leur donnant ainsi force de loi pour l'Empire⁶⁰. Il crée les métropoles ecclésiastiques ; fait les patriarches de Constantinople et nomme les évêques⁶¹.

Au concile de Nicée, la communion des Eglises se structure officiellement autour des patriarchats. Ceux-ci donneront naissance à l'idée de Pentarchie au VIIIe siècle⁶².

Dans cette perspective, l'accord de cinq patriarchats issus de cinq sièges apostoliques et auxquels une importance particulière est accordée sert de critère d'oecuménicité aux conciles. L'un de ceux-ci est à Rome.

Cette vision rejoint une conscience très vive «de l'apostolice des Douze et d'une succession apostolique prenant son origine dans les Douze»⁶³. Patriarcats et Pentarchie se situent au niveau des moyens et des formes historiques d'expression de la vie conciliaire ou collégiale de l'Eglise. Ils n'appartiennent pas à la constitution dogmatique de l'Eglise comme la paupauté l'est en Occident.

Mais ce sont, en profondeur, dans la conscience ecclésiologique de l'Orient, des cadres et des moyens pour la réalisation d'un idéal de communion qui se situe, lui, au cœur de cette conscience. Il s'agit de réaliser l'unanimité dans la foi et dans sa profession liturgique qui sont les principes d'unité de l'Eglise (64).

En Orient, l'unité est vue à partir d'une pluralité d'Eglises et se concrétise par voie de concertation. Elle résulte d'une vie conciliaire dans le cadre des cinq patriarchats»⁶⁵, non de l'obéissance au pape.

5. Deux ecclésiologies à réconcilier

L'ecclésiologie de l'Eglise universelle et l'ecclésiologie de communion ont coexisté non sans difficultés jusqu'au XIe siècle, parfois se rapprochant et en arrivant à une synthèse, d'autres fois en s'éloignant. Les prétentions de monarchie pontificale ont finalement provoqué la rupture de l'Orient. Dans l'ignorance l'une de l'autre, elles ont mis en oeuvre des régimes d'autorité très différents mais non sans complémentarité: l'un mettant l'accent sur l'autonomie des Eglises locales et un régime de vie conciliaire et l'autre sur la nécessité d'un centre d'unité et le ministère universel de Pierre.

Pour Congar, ces deux ecclésiologies sont appelées à se compléter. Et l'une des tâches de l'ecclésiologie en 1962 est de les remettre en équilibre⁶⁶ en acceptant que l'Eglise est à la fois une réalité spirituelle et juridique.

Il faut réconcilier son aspect mystique et sacramental à son aspect social et juridique, les exigences de la pluralité et celles de l'unité. Le travail de Congar des années 70 à aujourd'hui, s'inscrira dans cette ligne. Nous le constaterons dans le prochain chapitre.

2

CHAPITRE TROISIÈME

L'ENRACINEMENT ECCLÉSIOLOGIQUE DU PRINCIPE

L'ecclésiologie de Congar des années 70 à aujourd'hui s'appuie sur des convictions élaborées bien avant. Elle gagnerait à être située dans l'ensemble de son oeuvre pour éviter des formulations qui pourraient sembler lapidaires à première vue, sans compter qu'avec l'âge et la maladie, ses écrits sont, vers la fin de cette période, ceux «d'un homme essoufflé, qui ne peut plus que rassembler des fragments»¹.

Il est toutefois possible de retrouver l'enracinement ecclésiologique du principe à partir d'un certain nombre d'ouvrages, d'articles et de contributions. Il s'agit, entre autres, de Ministères et communion ecclésiale (1970) L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (1970), Un peuple messianique, l'Eglise sacrement du salut, Salut et libération (1975), Je crois en l'Esprit Saint, tomes I, II et III (1979-1980) et La Parole et le Souffle (1984).

Pour Congar, l'unité a toujours admis un certain pluralisme. Mais atteindre une conception de l'unité ouverte à l'apport de chacun, aux différences et à l'altérité comporte certaines exigences. Cela suppose le dépassement de l'héritage socio-culturel du Moyen-Âge², ainsi qu'une remise en question assez profonde non seulement d'un régime d'autorité, celui de la papauté, mais aussi de toute l'ecclésiologie romaine jusque dans ses fondements théo-

logiques et anthropologiques. C'est ce que nous essaierons d'illustrer dans un premier temps, en montrant comment Congar pose le problème de l'unité à partir des manques de l'ecclésiologie romaine. Nous tenterons dans un deuxième temps de cerner quelle est la solution ou l'ecclésiologie mise de l'avant par Congar. Ce chapitre ne se veut pas une étude approfondie de son ecclésiologie, mais plutôt une entrée en matière très limitée, tenant compte des limites de la période étudiée. Nous accorderons une attention spéciale à son fondement pneumatologique, à cause de l'intérêt de notre auteur pour cette question, à partir des années 70.

1. Le problème de l'unité

L'accueil et la reconnaissance des diversités propres aux Eglises questionnent la conception de l'unité et l'exercice de l'autorité dans l'Eglise universelle. De quelle marge de manoeuvre les Eglises bénéficient-elles à l'intérieur de l'unité?

Le pluralisme pose la question du rapport entre initiatives locales et normes universelles. Quelle ecclésiologie et quel régime d'autorité seront capables de répondre aux exigences d'une unité dans le respect de coutumes et de traditions si différentes d'une Eglise à l'autre? Il s'agit de résoudre cette tension dialectique entre institution et charismes, normes universelles et Eglises particulières.

Congar a traité cette question à plus d'une reprise durant la période étudiée. Elle fait partie de la problématique de Ministères et communion ecclésiale quand il aborde tant les charismes que les ministères suscités par l'Esprit dans l'Eglise³. Quels sont leurs liens avec l'institution hiérarchique? On retrouve aussi cette question dans son livre sur les notes de l'Eglise, dans

le deuxième tome de Je crois en l'Esprit-Saint et dans son livre La Parole et le Souffle. On peut aussi se référer à un certain nombre d'articles sur le sujet⁴.

Cette tension appartient selon lui à la nature des choses. C'est celle qui existe entre le principe d'unité sous sa forme institutionnelle, comportant des normes et l'exercice d'une autorité, et le principe personnel d'initiative⁵. Un développement excessif de l'un ou l'autre principe provoquera soit l'uniformité, comme ce fut le cas pour l'ecclésiologie romaine, soit la dispersion, qui semble être le danger de l'ecclésiologie de communion développée par les orthodoxes⁶.

Pour Congar, la solution à cette tension ne saurait être ni l'uniformité ni la dispersion, tant du côté de Dieu, premier principe d'unité, de la transcendance de son mystère et de son action dans l'Eglise, que du côté de l'être humain, principe personnel d'initiative⁷.

L'Eglise en réalisant son unité dans la diversité est à l'image du Dieu trois fois saint⁸. De plus, la réalité visée par la foi, principe de notre unité, est au-delà des formulations acquises. Dieu, dans la transcendance de son mystère, «ne peut être représenté que par une pluralité de participations»⁹. Au plan dogmatique, si l'on ne peut nier la vérité des formulations, on doit cependant reconnaître leur inadéquation à l'égard du mystère visé. Nous ne connaîtrons la pleine révélation du mystère du Christ qu'à son retour. Dans l'intervalle, il y a place pour une multitude d'expressions¹⁰.

La profonde diversification de l'Eglise une et unique à travers l'espace et le temps se fonde non seulement du côté de Dieu, mais aussi du côté des per-

sonnes, sujets actifs et responsables. La personne prend chez Congar un sens à la fois individuel et collectif. En fait, il parlera davantage en 1984 de l'existence d'un principe personnel d'initiative¹¹.

La tension entre l'Eglise universelle et les exigences de son unité, d'une part, et l'autonomie des Eglises particulières, d'autre part, s'est résolue à travers l'histoire selon deux directions très différentes: l'Occident a privilégié un régime d'organisation unitaire centré sur l'Eglise universelle et l'Orient, un régime de communion prenant son point de départ dans l'Eglise locale¹². L'histoire des doctrines ecclésiologiques montre l'existence de ces deux lignes ecclésiologiques: l'ecclésiologie de société ou l'ecclésiologie de l'Eglise universelle d'un seul peuple sous un seul pasteur, d'un côté, et l'ecclésiologie de communion, de l'autre.

Pour Congar, ni l'une ni l'autre, prises séparément, n'est une solution valable. Pour sa part, l'ecclésiologie de société nous a transmis une conception uniformisante de l'unité liée, selon lui, à une approche juridique de l'Eglise et au développement de l'autorité du pape en un sens monarchique¹³.

Le principe oecuménique de l'unité dans la diversité remet donc en question l'ecclésiologie romaine. C'est là une conclusion de l'étude historique de Congar. A plus d'une reprise, il souligne les manques de l'ecclésiologie romaine. Ses excès l'ont coupée de dimensions importantes de la tradition, essentielles à l'accueil des diversités. Sa théologie de l'unité, dira-t-il, «n'indique pas, dans l'unité, la place des diversités qui font que cette unité est catholique»¹⁴.

Par son approche essentiellement juridique et le développement unilatéral de l'institution de la papauté, elle s'est éloignée d'une conception mysti-

que et sacramentelle de l'Eglise et, par conséquent, d'une juste considération des Eglises locales ou particulières¹⁵, du rôle de l'épiscopat et de la conciliarité foncière de l'Eglise.

Son unité se réalise à partir du centre romain, selon une structure hiérarchique et pyramidale. Dans cette perspective, les évêques dépendent de l'autorité du pape, source et fondement de toute autorité dans l'Eglise, selon la tradition monarchique de saint Léon. Toute question tend alors à être réglée à partir du centre romain, au détriment d'une tradition d'autonomie des Eglises dans leur vie ordinaire et d'un régime de vie conciliaire, régime de participation et de concertation par la voie des conciles, des synodes et de la réception.

Cette ecclésiologie s'accompagnera inévitablement d'une tendance à unifier les pratiques à partir du modèle romain. A la limite, les Eglises ne sont que de simples parties d'un tout subdivisé pour une gestion plus efficace. Dans ce contexte, on en arrive à définir l'unité «comme un cadre existant aux limites et aux règles définies, dans lequel il fallait demeurer (...) se tenir conformément à ses normes»¹⁶.

Sous l'influence du monde médiéval, monde statique répondant à un ordre posé par Dieu, par manque de pneumatologie et de ressourcement biblique, Congar reproche aussi à l'ecclésiologie romaine l'absence de sens historique et eschatologique¹⁷. Le Christ en sa vie terrestre, a institué une fois pour toutes l'Eglise avec tous les moyens nécessaires à l'accomplissement du salut¹⁸. L'Eglise se présente comme une réalité fermée où l'apport des Eglises et des cultures semble négligeable et même nuisible. Il s'agit toujours de reproduire le même modèle.

Cette conception de l'unité trouve un appui dans la vision du monde et de la société issue du Moyen Âge. L'ordre sociologique repose sur la croyance en un modèle auquel il s'agit de se conformer pour que tout aille bien¹⁹. En l'occurrence, il s'agit pour les Eglises de reproduire le modèle romain. Ce qui compte, c'est moins la personne comme sujet d'action que la soumission de celle-ci à un ordre normatif. Nous sommes dans un monde statique où le rôle de l'autorité est de fixer les normes et celui des sujets, d'obéir. Il s'y développe d'ailleurs, en lien avec la croissance de l'autorité du pape, toute une mystique de l'obéissance²⁰. La question posée à l'ecclésiologie romaine par Congar est la suivante: «l'unité est-elle un cadre tout déterminé (...) ou assume-t-elle les apports originaux des personnes?»²¹.

Le défaut le plus important de cette ecclésiologie se situe selon lui au niveau de son fondement théologique. L'Eglise est une communion à l'image de la Trinité, avec une référence autant pneumatologique que christologique. De plus, à son fondement trinitaire correspond une anthropologie de communion²².

Malgré ses nombreuses lacunes, l'ecclésiologie romaine conserve l'avantage de traduire de façon visible l'unité universelle, contrairement à l'ecclésiologie de communion héritée des Pères et développée par les orthodoxes. Pour Congar, la primauté romaine occupe une place importante dans cette structure. S'il faut questionner la papauté pour s'ouvrir au pluralisme, c'est au niveau de la forme prise au cours de l'histoire et non de son fondement²³.

Pour les Eglises d'Orient, l'unité universelle demeure une réalité d'ordre mystique et sacramentelle. Cette communion profonde de foi, de charité et

de vie sacramentelle s'exprime à l'occasion par des liens de concorde et de solidarité (lettres, visites, hospitalité ...). Cette communion s'est structurée avec le temps autour des patriarchats. Mais il n'existe pas une Eglise détenant une responsabilité et un pouvoir sur les autres Eglises. La vie de ces Eglises se règle par le biais de conciles et de synodes. Ce régime ne suffit pas, selon Congar, à maintenir l'unité entre les Eglises. L'histoire l'a montré.

2. La solution: l'Eglise est une communion existant sous forme de société²⁴.

2.1 Le retour à l'idée directrice de communion

La ré-union implique donc une re-vision, à savoir: la remise en question de l'ecclésiologie de l'Eglise universelle qui s'est développée depuis la réforme grégorienne et la recherche d'une nouvelle vision de l'Eglise et de son unité par un retour aux sources. Cette exigence signifie concrètement pour Congar retourner à l'ecclésiologie des Pères voyant l'Eglise se réaliser dans le «nous» des croyants et enrichir d'une perspective historique et eschatologique la vision juridique et statique de l'Eglise²⁵. Il faut libérer de ses excès l'ecclésiologie romaine, conserver ce qu'elle a de bon et revenir à une ecclésiologie présentant d'abord l'Eglise comme mystère de communion à la vie divine.

«Tout se joue, affirme Congar, dans le choix par lequel on entrera dans l'ecclésiologie, c'est-à-dire, le discours sur la réalité «Eglise»»²⁶. Choisir d'entrer dans l'intelligence de l'Eglise par l'idée de communion entraîne des modifications profondes dans les relations entre les multiples Eglises aux visages si différents et le centre romain. Elles ne sont plus parties d'un tout, comme le laissait entendre l'ecclésiologie romaine, mais de véritables Eglises, des membres actifs dans la réalisation de leur propre vie

et dans la vie de l'ensemble. C'est ce que Congar appelle la conciliarité foncière de l'Eglise.

Le retour à l'idée directrice de communion commande la remise en valeur des Eglises locales, du rôle des évêques, de la conciliarité foncière de l'Eglise et de la nature collégiale de son pouvoir. Ce mouvement de retour à des valeurs anciennes et traditionnelles ne doit cependant pas faire oublier la nécessité d'un centre d'unité; nécessité mise en lumière par l'ecclésiologie romaine.

Cette priorité accordée à l'idée de communion n'élimine pas la nécessité d'une structure d'unité universelle. L'Eglise-société et l'Eglise-communion représentent pour lui «deux registres d'existence d'une unique et même Eglise». En développer l'aspect juridique et organisationnel au détriment des valeurs de communion, d'échange et de partage, et vice-versa, «c'est méconnaître la réalité, sinon même la trahir»²⁷. Ces deux lignes doivent être réconciliées en donnant préséance à l'idée de communion.

Pour Congar, la nature profonde de l'Eglise, en accord avec son fondement trinitaire, est d'être une communion. Si l'Eglise peut être étudiée comme une réalité sociale, il faut aller plus loin pour découvrir qu'elle «est une communion dérivant par le Saint-Esprit, de l'unité qui existe en Dieu»²⁸. L'Eglise n'est pas d'abord un système, une vaste organisation où «l'individu ne serait qu'une somme de un million divisée par un million»²⁹. Elle est une communion de personnes et d'Eglises locales réalisant son unité dans la diversité à l'image du Dieu trois fois saint.

Dans son étude sur l'ecclésiologie catholique, M. Ménard considère que le retour à l'idée directrice de communion représente l'une des façons les plus anciennes et les plus répandues pour désigner l'Eglise. A partir de cette idée s'amorce une révision en profondeur de tous les chapitres de l'ecclésiologie³⁰.

Le terme de communion est tiré du latin cum et munus qui signifie avoir une charge commune. Congar préfère, pour sa part, se référer à l'usage du terme grec Koinônia employé surtout chez saint Paul³¹.

Le sens réel de Koinônia se rapproche selon lui de métochë, traduit par l'idée de participation³². La Koinônia vient de la participation de plusieurs aux même réalités (l'Evangile, l'eucharistie, Dieu, le Christ, l'Esprit et la même foi). «C'est parce que plusieurs personnes ont part aux mêmes réalités, identiquement les mêmes, qu'elles ont entre elles un lien d'unité»³³. Chez saint Paul, le terme n'est pas employé pour désigner l'Eglise; mais dans l'usage chrétien, qui déborde l'utilisation qui en est faite dans le Nouveau Testament³⁴, le terme revêt «un sens indissociablement ecclésiologique et sacramental-eucharistique»³⁵.

L'Eglise est fondamentalement une communion aux mêmes principes de vie et d'existence, mais leur réception par des personnes voulant ces principes à la diversité. En effet, chacune «est un principe original et autonome de sensibilité, d'expérience, de relations, d'initiatives»³⁶ et «le caractère original de ceux qui participent démultiplie la réalité participée»³⁷. Il ne s'agit pas uniquement de personnes individuelles, mais de «quasi-personnes collectives», de groupes humains et d'Eglises particulières.

2.2 Fondement anthropologique: institution et principe personnel

L'unité de l'Eglise est de structure sacramentelle. Elle se vérifie à un double plan: celui de l'institution fondée par le Christ durant sa vie, du moins dans ses éléments essentiels³⁸, et celui de la «réalité intériorisée» dans les personnes³⁹.

Pour manifester et accomplir son dessein de salut, Dieu s'est choisi un peuple et l'a doté «de moyens sensibles, consonnats à la nature humaine ... ce qui revient à avoir constitué une institution, au sens le plus compréhensif du terme, comme un large sacrement de l'alliance et du salut. L'Eglise est cela»⁴⁰. Comme toute institution, souligne Congar, «le problème est que les normes ne soient pas un carcan tout fabriqué, consistant en lui-même et se surimposant aux personnes sans devenir vie en elles (...). Il faut que ce qu'on fait soit l'activité de quelqu'un, que la personne avec sa conviction personnelle en soit vraiment le sujet»⁴¹. L'unité doit pouvoir assumer l'affirmation des subjectivités, les valeurs d'initiative et de participation.

Avec le monde moderne, on est passé du primat de l'ordre au primat de la subjectivité. La «personne comme sujet est devenue le centre d'intérêts»⁴². Ce passage, note Congar en 1972, s'exprime dans l'Eglise par un refus des normes qui s'imposent, sans être l'expression d'une conviction, d'un choix personnel. Ce refus s'illustre par le biais d'expériences nouvelles en dehors des cadres traditionnels et de façon particulière dans le surgissement des communautés de base. Cette recherche d'authenticité s'accompagne d'une priorité donnée aux valeurs de communion entre les personnes sur les valeurs d'organisation⁴³.

Si l'on se fie à l'étude de J.-P. Jossua, la théologie de l'unité de Congar, dans son premier livre sur l'œcuménisme, Chrétiens désunis, insistait davantage sur une logique institutionnelle, dans une ligne christologique. L'unité de l'Eglise répondait à une logique divine et humaine, «logique divine offerte dans l'unique Christ (...). Logique humaine, celle du besoin qu'ont les hommes de structures sociales unifiées»⁴⁴.

Influencée fort probablement par le courant personnaliste et la pensée des orthodoxes⁴⁵, il a intégré dans son ecclésiologie la notion de personne «comme sujet unique, irremplaçable, et en même temps comme communautaire»⁴⁶. Il ne s'agit donc pas d'une pure individualité, mais d'un sujet historiquement et culturellement situé qui s'actualise dans un être avec, pour et par les autres, dans une relation d'échange et de communion à l'image du modèle trinitaire⁴⁷. J.-P. Jossua semble situer cette évolution après la guerre⁴⁸.

La face anthropologique de l'ecclésiologie de Congar s'est transformée avec le temps. Une logique personnelle et communionnelle a devancé une logique institutionnelle, mais sans l'exclure, en accord avec le fondement pneumatologique et christologique de l'Eglise et de son unité.

En raison du principe personnel, l'unité ne peut être la reproduction mécanique d'une même forme d'unité. L'unité résultant de la communion de plusieurs Eglises aux mêmes principes d'existence ne peut être synonyme d'identique. Dans un modèle de communion, l'un appelle le multiple et non le retour d'une même forme d'existence. Si l'unité de l'Eglise, au triple plan de la foi, des sacrements et de la vie sociale répond à des normes et à une structure ministérielle pour assurer la permanence et l'identité à travers l'espace et le temps, elle doit aussi assumer l'existence d'un principe per-

sonnel d'initiative⁴⁹. «On ne peut, dit Congar, séparer, du principe d'institution ou de hiérarchie, ce que nous avons appelé le principe personnel»⁵⁰.

Or, faire accueil au «principe personnel, consiste à reconnaître, selon lui, que l'Eglise n'est pas seulement une institution toute constituée et donnée, dans les cadres de laquelle il suffirait d'entrer et de se tenir. Elle est aussi à faire par le concours des dons personnels de chacun et de tous»⁵¹.

L'Eglise est une réalité en devenir, ouverte aux changements et aux apports des cultures et des différentes Eglises.

2.3 Son fondement est trinitaire, avec une référence autant pneumatologique que christologique

Une conception de l'unité ouverte à l'apport des Eglises exige, selon Congar, le développement du fondement pneumatologique et trinitaire de l'Eglise.

Une Eglise à référence trinitaire et pneumatologique reconnaît, dit-il, soit aux personnes, soit aux communautés particulières, une qualité de sujets de leur activité, ayant une part dans la détermination de leurs règles de vie: sujets de leur histoire propre, mettant en oeuvre leurs propres dons et charismes (52).

La reconnaissance de l'action de l'Esprit dans l'Eglise et de son fondement trinitaire éloigne de toute conception uniformisante de l'unité, alors qu'une vision pré-trinitaire de Dieu, une ecclésiologie centrée sur le Christ historique a conduit l'ecclésiologie romaine dans cette impasse⁵³. La théologie catholique souffrait d'un manque évident de pneumatologie. On traitait bien de l'Esprit en théologie trinitaire et en spiritualité, mais quand il s'agissait de l'Eglise, son action se limitait à garantir l'institution et le magistère. Quand Congar parle de pneumatologie, il entend «l'impact,

dans la vision qu'on se fait de l'Eglise, du fait que l'Esprit y distribue ses dons comme il le veut et ainsi construit l'Eglise»⁵⁴.

L'ecclésiologie romaine, surtout celle issue du tridentinisme, reposait «sur la conviction que le Christ a fondé une Eglise - son Eglise, l'Eglise comme une société hiérarchisée et pourvue de tous les moyens nécessaires à sa mission de communiquer le salut (...). Le Christ était toujours d'abord fondateur»⁵⁵. Cette vision donnait l'impression que Dieu n'avait plus à agir dans son Eglise, par une intervention actuelle et immédiate. «Jésus avait une fois pour toutes, institué hiérarchie et sacrements: cela suffisait»⁵⁶.

Or, pour Congar, l'Eglise ne s'édifie pas uniquement par le biais de l'institution, tels des rouages qui se passeraient de l'intervention de Dieu. Dieu continue d'agir et de construire l'Eglise non seulement à travers les moyens institués dans la suite du Verbe incarné, mais aussi par une intervention directe dans des vies⁵⁷. Le Christ est non seulement fondateur, il est aussi fondement permanent. Il continue d'agir dans son Eglise par l'Esprit⁵⁸. L'Eglise n'est donc pas une réalité fermée mais en devenir. L'Esprit y suscite initiatives et services pour la conduire à sa pleine réalisation.

Durant la période étudiée, Congar se préoccupe beaucoup de donner à la pneumatologie toute sa place en ecclésiologie. Si la période précédent et chevauchant les années 70 se distingue par sa recherche sur l'histoire des doctrines ecclésiologiques, celle des années 70 à aujourd'hui le sera par le développement d'une pneumatologie.

Ses trois tomes sur l'Esprit Saint en 1979 et 1980, La Parole et le Souffle en 1984 et de nombreux articles en témoignent abondamment. N'est-ce pas là

l'aboutissement d'un processus de retour aux sources, remontant des sources historiques, patristiques et bibliques à la source première de l'Eglise? Dans sa réflexion sur le fondement théologique de l'Eglise, Congar souligne «j'ai toujours eu une pensée trinitaire et ai toujours parlé du Saint-Esprit (...). Pourtant quand je revois le chemin que j'ai suivi, je constate qu'il répond assez bien à celui du symbole: de «Dieu», par le Christ, dans l'Esprit»⁵⁹. Son intérêt grandissant pour la pneumatologie à la suite du concile rejoints celui de nombreux théologiens catholiques. De fait, Congar note chez plusieurs un intérêt renouvelé pour la pneumatologie lié en partie à l'œcuménisme et à l'écoute de l'Orient chrétien⁶⁰.

«L'Eglise, dit-il, est la fécondité hors de Dieu, des Processions trinitaires»⁶¹. Il faut la voir comme le fruit de la mission du Verbe et de l'Esprit de ses origines à son terme. Dans l'Eglise, réalité visible et historique, fondée par le Christ et vivifiée par l'Esprit, à la fois soumise à des normes et à l'action libre de sujets personnels individuels ou collectifs, nous croyons que Dieu manifeste et accomplit son dessein de salut pour l'humanité⁶².

Dans cette Eglise en marche vers son terme, mais dont le mystère est pleinement réalisé dans la mort-résurrection du Christ, l'Esprit vient en chacun, dans la communauté et dans les personnes «promouvoir le plan de Dieu qui s'exprime dans les mots: communion, plusieurs (beaucoup) en un, une pluralité. Au terme, il y aura ce «Dieu tout en tous» (1 Co 15, 28)»⁶³. «La pneumatologie, ajoute-t-il encore à un autre endroit, est le principe d'une ecclésiologie de communion qui assume les initiatives particulières ou locales aux différents niveaux où elles se produisent, dans une unité non d'uniformité mais de symphonie»⁶⁴.

Le développement du fondement pneumatologique de l'Eglise représente un acquis considérable dans l'ecclésiologie de Congar. En 1953, il suivait le schéma des quatre causes du cardinal Journet. A ces quatre causes correspondaient les quatre propriétés ou notes de l'Eglise:

Cause efficiente principale: Dieu-Trinité

instrumentale conjointe et animée: le Christ fait chair

instrumentale séparée: le ministère hiérarchique

→ apostolice

Cause matérielle: l'humanité

→ catholicité

Cause finale: le salut ou la communion filiale

avec Dieu → sainteté

Cause formelle: ce qui, par la causalité efficiente,

fait de l'humanité une Eglise réali-

sant la sainteté → unité

Cette approche donnait un schéma linéaire de l'Eglise: «le Christ → la hiérarchie → l'Eglise comme communauté de fidèles»⁶⁶. Ce schéma mettait l'existence de l'Eglise en dépendance du ministère hiérarchique. Il insistait trop sur une logique institutionnelle. Son ecclésiologie souffrait à son avis d'une mauvaise intégration de la pneumatologie. Il accordait alors à l'Esprit «une sorte de secteur libre où opérait ce dernier»⁶⁷, «à côté de la mise en oeuvre des structures et des moyens de grâce institués»⁶⁸. «Mon tort, dit-il, a été, suivant plus les Actes que saint Paul, et voulant de surcroît attribuer toute sa part au Saint-Esprit, de ne pas avoir assez marqué l'unité de son action avec celle du Christ glorifié»⁶⁹. Il donnait ainsi prise à une opposition entre l'institution fondée par le Christ et l'action libre de l'Esprit.

Même si l'histoire témoigne d'une tension entre l'action libre de l'Esprit et l'institution posée par le Christ en sa vie terrestre, on ne peut fonder cette opposition tant du point de vue biblique que théologique⁷⁰. Ce serait méconnaître la complémentarité des deux missions. Le Verbe et l'Esprit opèrent tous deux la même oeuvre. Il n'y a pas d'oeuvre de l'Esprit indépendante de l'oeuvre du Christ.

Ce qui est fondamental dans l'ecclésiologie de Congar des années 70 à aujourd'hui se résume en un point: sa compréhension du fondement trinitaire de l'Eglise et de façon plus précise sa compréhension des rapports entre pneumatologie et christologie. «Si je n'avais, dit-il, qu'une conclusion à retenir de mes études sur le Saint-Esprit, je la formulerais ainsi: pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie⁷¹.

A cause de son fondement trinitaire et pneumatologique, l'unité de l'Eglise ne peut être conçue comme la conformité à un modèle. Cette unité se définit plutôt comme l'harmonie très diversifiée des charismes, services ou ministères, concourant à l'unité par l'action de l'Esprit. «Si elles sont authentiques», toutes ces initiatives «devront trouver un statut dans l'ordonnance juridique. Car (...) l'Eglise est une communion en forme de société, dont la vie comporte une organisation de droit»⁷². Avant d'aller plus loin, regardons de plus près comment Congar se représente l'action de l'Esprit dans l'Eglise et ses avantages pour l'ecclésiologie.

2.3.1 L'Esprit principe de communion et de nouveauté

Le premier principe d'unité de l'Eglise, c'est Dieu⁷³. L'unité entre les croyants naît de l'union de vie intime avec Dieu: «Ce qui nous fait un, c'est que chacun de nous a un rapport personnel au Dieu Vivant unique, grâce au Saint-Esprit qui nous a été donné»⁷⁴. Ce rapport, c'est celui de la foi.

Dans la société, l'unité vient de l'amour du bien commun. Cet amour est habituellement transmis «par mode de proposition, d'influence, de commandement». Contrairement à une autorité qui demeure extérieure à la personne, Dieu nous incline et nous anime «du dedans par une présence de type vital (...). Il nous fait participer à cet amour par lequel il nous aime»⁷⁵.

Cet amour générateur de la communauté nous est communiqué par la Saint-Esprit. «Celui-ci fait que tant de personnes différentes forment un «nous», une unité plurielle de communion profonde»⁷⁶.

Il vient «dans les coeurs», selon la plus grande intériorité, dans le respect des libertés et de l'originalité de chacun, créer l'amour du même Bien, de la même Réalité. Il fait en sorte que chacun adhère avec ce qu'il est à l'Eglise du Christ⁷⁷. L'Esprit, le même que celui du Christ, vient en plusieurs réaliser «une unité sans fusion ni confusion des personnes»⁷⁸. Il est principe de notre communion avec Dieu et entre nous. Cette action de l'Esprit dans les personnes s'applique aussi aux Eglises.

L'Esprit ne se contente pas de faire la communion, il est aussi celui qui suscite des initiatives pour conduire à son terme l'oeuvre du Christ. Don eschatologique par excellence, il guide l'Eglise entre les deux venues du Christ⁷⁹, à travers la nouveauté de l'histoire. «L'Esprit suscite, dans la vie historique, des événements, c'est-à-dire des faits irréductibles aux prévisions, aux récurrences, à un ordre de nature»⁸⁰. Il est source de nouveauté et d'initiatives autant que de communion pour conduire à son terme l'oeuvre du Christ.

2.3.2 Pour une vision eschatologique de l'Eglise

La pneumatologie, en accord avec la redécouverte de l'historicité de l'Eglise introduit cette dernière dans une perspective eschatologique⁸¹. L'Eglise est certes déterminée par ses origines - fondation de l'Eglise par le Christ et période apostolique -, par une période constitutive que Congar appelle le Traditum originel ou la Tradition, elle se définit aussi comme une réalité ouverte, tournée vers l'eschatologie et appelée à devenir le Peuple de Dieu réunissant toutes les nations, à réaliser sa catholicité pleine en entière.

Cette Eglise inscrite dans l'histoire est en marche vers son terme. L'Esprit, dans cette marche, doit sans cesse innover dans la fidélité au passé, mais aussi, on le découvre davantage aujourd'hui, dans la fidélité avec ce qu'elle est appelée à devenir, souligne Congar. Nous voyons ici se profiler le thème emprunté à saint Bernard de l'Eglise retro oculata et ante oculata. L'Eglise comporte deux plans de fidélité. Elle se situe entre l'Alpha et l'Oméga. Ce thème, Congar l'a abordé en 1950 dans son livre Vraie et fausse réforme dans l'Eglise et il le reprend dans la perspective de Diversités et communion⁸².

L'unité des peuples dans le Corps du Christ ne se fera pas par mode de conformité à un modèle tel que l'enseignait l'ecclésiologie romaine à la veille de Vatican II. Cette unité sera riche d'une grande diversité.

Ce que l'unité oecuménique devra englober va jusqu'aux modes particuliers et donc, positis ponendis, jusqu'aux particularités dans lesquelles telle tradition a vécu et formulé le Traditum originel. L'unité comprendra un pluralisme (83).

Au niveau oecuménique, la dimension eschatologique de l'Eglise et de son unité est une réalité importante pour Congar. Elle permet de relativiser les

diverses formes d'expression de la Tradition apparues au cours de l'histoire. Chaque Eglise ou Confession peut ainsi admettre l'existence d'autres réalisations toutes aussi valables et légitimes si elles répondent aux exigences de la communion.

2.3.3 Et une Eglise se construisant par l'apport de chacun

L'action de l'Esprit dans l'Eglise nous invite aussi à reconnaître l'importance des charismes, dons de nature et de grâce, dans la construction de l'Eglise. En redécouvrant les charismes, nous quittons une vision pyramidale et cléricale de l'Eglise pour une «Eglise Corps du Christ, se construisant par de multiples apports»⁸⁴. En elle, tous sont actifs et responsables de son devenir, parce que tous ont reçu l'Esprit.

En conséquence, cette Eglise ne possède «la plénitude de l'Esprit que par la communion de tout ce que l'Esprit suscite et donne à tous ses membres vivants. Il faut donc que soit assumées les initiatives des Eglises et d'abord qu'elles aient la chance de naître et de se déployer»⁸⁵, dans une unité non de soumission passive à un centre, mais de participation, d'échanges et de communion.

2.4 Conciliarité et primauté romaine

Dans une ecclésiologie de communion, les Eglises locales sont pleinement Eglises par la communion aux mêmes principes de vie et d'existence. Contrairement à l'ecclésiologie romaine, les «Eglises locales ne doivent pas leur existence à un simple fait de morcellement d'une étendue uniforme en portions plus maniables: elles la doivent à la réalisation locale du mystère de l'Eglise par la mise en oeuvre de ce qui la constitue, surtout de l'Eucharistie»⁸⁶.

L'Eglise existe concrètement dans chaque Eglise locale ou particulière⁸⁷. Par contre, si chacune est l'Eglise, elle «ne l'est que dans la reconnaissance et la communion des autres»⁸⁸. Chaque Eglise portant le bien de toute l'Eglise se doit de vivre en communion avec l'ensemble. La visée universelle de ses principes d'unité la conduit à vivre selon le tout, à être pleinement catholique. On doit donc conclure qu'il n'existe pas seulement des Eglises locales ou particulières, mais une communion de ces Eglises qu'on peut appeler aussi Eglise universelle»⁸⁹.

Au plan local et au plan universel, la vie trinitaire est pour Congar le modèle premier de cette communion. Elle fonde théologiquement les rapports entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle et, en second, de l'Eglise, qu'elle soit locale ou universelle, avec son pasteur.

Le concept théologique de circumcession rend compte de ces relations. Il «signifie en théologie trinitaire, la présence des Personnes divines l'une dans l'autre leur intérriorité réciproque»⁹⁰. Si le Christ a demandé pour l'Eglise la même unité que celle existant entre son Père et lui (Jn 17, 11 et 21-23), on peut y voir se reproduire le même rapport d'intérriorité mutuelle, à savoir: une présence de l'Eglise dans les Eglises et des Eglises dans l'Eglise.

De fait, il existe dans l'Eglise une loi de communion, d'apports et d'échanges mutuels, appelée par l'action de l'Esprit en tous ses membres. Son unité totale s'enrichit des dons et charismes de chaque Eglise et ce, en harmonie avec la conciliarité foncière de l'Eglise. Chaque être humain cherche à saisir la vérité, mais les limites de son esprit l'obligent à vivre dans la communion avec l'autre, l'autre différent de lui-même⁹¹. Il en va également

ment ainsi de l'Eglise, qui se réalise dans la communion d'Eglises particulières, à l'image de la Trinité.

La conciliarité ou cette communion profonde de vie suscitée par l'Esprit demande à se traduire dans un régime de conseils et de décisions prises en commun, à tous les niveaux de la vie ecclésiale. Au niveau de l'Eglise universelle, cette communion se structure dans le collège des évêques.

Les évêques servent de relais dans cette présence des Eglises les unes aux autres. Ils portent dans chacune de leur Eglise l'exigence d'une communion avec l'Eglise universelle (catholicité) et avec la foi reçue des apôtres (apostolalité). Chacun représente aussi son Eglise au sein de l'Eglise universelle, «au sens d'une représentation-personnification d'un corps par sa tête»⁹², et non au sens démocratique de délégué. Il personnifie son Eglise, mais il en est d'abord membre ou fils (circumincection).

Dans une perspective conciliaire, le sujet du pouvoir dans l'Eglise universelle est le collège des évêques⁹³. Mais ce dernier est lui-même structuré selon la volonté du Christ. Si le Christ a remis également le pouvoir aux Douze, il a aussi choisi parmi eux un premier pour être à la tête du collège et de l'Eglise.

Il est chef du collège et a reçu «la mission et donc le charisme et le pouvoir de modérer la communion des Eglises en veillant au maintien de la Tradition et à la confession de Foi, en organisant la vie oecuménique des Eglises, en jugeant les cas conflictuels ...»⁹⁴. Il détient à un titre particulier une responsabilité quant à la communion des Eglises.

L'exercice de cette responsabilité ne devrait pas porter atteinte à l'autonomie des Eglises dans leur vie ordinaire, ni à leur participation à la vie de l'ensemble. Elle devrait plutôt favoriser la mise en oeuvre de leur dons et charismes pour le profit de toute l'Eglise. Elle éviterait le danger d'un particularisme aliénant en rappelant la nécessité de maintenir une communion réelle avec l'ensemble de l'Eglise. Mais jusqu'où l'expression des diversités peut-elle aller? Cette question préoccupe beaucoup Congar⁹⁵. L'unité se construit à partir des diversités, mais non pas en dehors des exigences de la communion. Il semble achopper ou du moins hésiter dans les questions concrètes. On ne peut le taxer d'imprudence.

Dans une ecclésiologie de communion, le successeur de Pierre devient au cœur de l'Eglise une sorte d'icône de l'unité, une représentation-personification de la communion des Eglises et de ses exigences, avec le charisme et l'autorité pour réaliser cette communion, c'est-à-dire, la présence de toutes les Eglises à chacune selon le schème trinitaire de circumcession.

Il représente l'Eglise, mais il est d'abord en elle et «non au-dessus de telle manière qu'il ne dépendrait pas d'elle ni ne recevrait d'elle. Il n'est 'au-dessus' qu'en étant 'dans'»⁹⁶ (circumcession). Le rôle de la primauté romaine ne peut donc être saisi dans un sens monarchique. Le siège romain n'est pas la source de toute autorité et de toute vie. Il a reçu avec les autres la foi des apôtres et il doit se soumettre aux décisions des conciles.

Pour Congar, le centre romain rend possible la communion des Eglises dans leurs différences, à condition d'exercer son rôle «dans» le collège et non simplement «au-dessus», même s'il l'est d'une certaine façon. Dans cette

communion existant sous forme de société, une tension joue toujours entre un pôle centralisateur et un pôle collégial; entre l'Eglise universelle et les exigences de sa communion et les Eglises particulières désirant une participation plus active et une liberté plus grande. L'Eglise catholique devrait aller plus loin, selon Congar, dans le sens d'un exercice collégial du pouvoir, mais jusqu'où? Devrait-on admettre la formation d'un synode permanent et décisionnel, exerçant son autorité en communion avec le pape?

Le concile Vatican II a rééquilibré la doctrine sur la papauté issue de Vatican I, en remettant à l'honneur le rôle des évêques et la collégialité ou conciliarité foncière de l'Eglise. De l'avis de Congar, il est demeuré à mi-chemin en ce qui concerne la collégialité⁹⁷. Cette nouveauté annonce toutefois une réconciliation entre deux ecclésiologies et «une synthèse vivante entre un principe spirituel (non purement juridique) d'unité et une diversité tenant aux personnes, aux réalités ethniques, à la base. C'est la sortie d'une pure ecclésiologie de l'Eglise universelle qui voyait l'extension mondiale d'une seule Eglise, qui était de fait l'Eglise locale: une universalité uniforme pratiquement subdivisée en diocèses⁹⁸.

Conclusion

Le P. Congar a consacré toute sa vie à la cause de l'unité. Dès le début de sa carrière, sa préoccupation oecuménique l'entraîne sur la voie d'un renouvellement en profondeur de l'ecclésiologie romaine. L'Eglise catholique concevait alors la réunion comme un retour vers soi et la conformité à un modèle dont le prototype et la source de toute régulation se trouvaient à Rome. Il n'était donc pas question de reconnaître aux autres Eglises et confessions chrétiennes le droit d'exister de façon différente. L'unité suivait une logique uniformisante.

Après des années obscures et difficiles, l'effort de Congar et de plusieurs autres connaît un dénouement heureux. Au concile Vatican II, l'Eglise catholique entreprend un renouvellement en profondeur de ce qu'elle est par un retour à ses sources bibliques et patristiques et une lecture plus juste de son histoire. Du même mouvement, elle redécouvre les «autres», ces Eglises et ces branches du christianisme, porteuses d'une richesse inestimable. L'Eglise catholique n'est plus ce bloc monolithique hérité du Moyen-Age et de la Contre-Réforme. Elle s'ouvre aux différences et aux tensions inhérentes à un sain pluralisme. L'aggiornamento amorcé par le concile annonce un avenir prometteur pour l'oecuménisme.

A partir du concile, la condition physique de Congar se dégrade. Il devra de plus en plus restreindre ses déplacements et sa présence au sein du mouvement oecuménique¹. Sa réflexion sur le problème oecuménique ne cessera pas pour autant. Elle prendra forme dans de multiples contributions et quel-

ques ouvrages mettant à profit des connaissances et des convictions acquises au cours de sa longue carrière. Il consacrera davantage ses efforts en ecclésiologie, sans jamais perdre de vue sa préoccupation oecuménique, quel que soit le sujet traité.

Dans sa démarche de renouveau de l'ecclésiologie romaine, notre auteur a privilégié l'approche historique. Son étude approfondie de l'histoire des doctrines ecclésiologiques lui a entre autres transmis la conviction suivante: l'unité ne peut être une uniformité. Cette conviction traverse toute son oeuvre.

Vers la fin de la période étudiée, il situera l'enjeu oecuménique au niveau d'une communion rétablie dans le respect des traditions diverses. Les progrès du dialogue et le passage à une attitude d'ouverture aux «autres» permettent d'envisager le rétablissement de la communion dans le respect des traditions diverses, sur la base d'une «large substance commune de christianisme», étant sauves, bien sûr, les exigences de la communion. Le principe oecuménique d'une unité dans la diversité, mis de l'avant par plusieurs intervenants du monde de l'oecuménisme, représente pour Congar, une chance pour relancer le dialogue oecuménique. Sa mise en application ne représenterait d'ailleurs pour lui que la réactualisation d'une tradition remontant aux origines de l'Eglise.

Pour Congar, un large pluralisme s'avère possible tant au niveau de la foi, des sacrements que des structures de l'Eglise, à condition de ne pas considérer comme secondaires des éléments faisant partie du sacrement ecclésial: tel le collège des évêques avec à sa tête le successeur de Pierre. Malgré ses résistances intérieures et un attrait persistant pour l'ordre établi,

nous avons noté durant la période étudiée le passage de Congar à une attitude plus positive face au pluralisme. Cette attitude plus positive à l'égard du pluralisme nous semble reliée au développement du fondement pneumatologique de son ecclésiologie, de même qu'à sa réflexion en matière de personnalisme. Cette dernière date cependant d'avant la période étudiée.

De fait, des années 70 à aujourd'hui, Congar se préoccupe beaucoup de donner à la pneumatologie toute sa place en ecclésiologie. C'est d'ailleurs l'aspect le plus marquant de l'évolution de sa pensée. Le principe oecuménique de l'unité dans la diversité exige une bonne intégration de la pneumatologie à l'ecclésiologie, l'Esprit étant essentiellement principe de communion et de nouveauté. Notre auteur souligne à plusieurs reprises le manque de pneumatologie dans l'ecclésiologie romaine et ses effets sur la conception et la forme de l'unité.

De fait, son étude de l'histoire des doctrines ecclésiologiques révèle l'existence de deux lignes ecclésiologiques vivant et traduisant l'unité de l'Eglise de deux façons différentes. En Occident, l'ecclésiologie romaine ou ecclésiologie de société, issue de la réforme grégorienne, insiste sur l'universalité géographique de l'Eglise et sur la nécessité d'un régime d'organisation unitaire de l'Eglise universelle. En Orient, l'Eglise se réalise d'abord localement dans la communion aux mêmes mystères de vie et aux mêmes sacrements. On n'y sent pas le besoin de traduire l'unité universelle dans un régime particulier.

L'ecclésiologie romaine accuse une conception juridique de l'Eglise. Elle insiste sur l'Eglise comme société organisée, soumise à l'autorité «monarchique» du pape, au point de réduire l'Eglise à son institution hiérarchi-

que. En toute chose, la soumission au centre romain se révèle être la règle par excellence. Cette ecclésiologie a conduit à une conception uniformisante de l'unité.

L'ecclésiologie de communion propre à l'Orient et aux premiers siècles de l'Eglise affiche une conception mystique et sacramentelle de l'Eglise. Son fondement est trinitaire et pneumatologique. Son unité s'exprime dans un régime de vie conciliaire misant sur la responsabilité et l'autonomie des Eglises. Cette ecclésiologie porte, selon Congar, le danger de la dispersion et du particularisme aliénant². L'Eglise d'Orient n'a pas su reconnaître la nécessité d'un centre d'unité, d'une structure d'unité universelle et unitaire, propre à l'Eglise-société et à son fondement christologique.

La solution au problème de l'unité ne se trouve, pour notre auteur, dans aucune de ces deux lignes ecclésiologiques prises séparément. La solution ne peut être ni la dispersion, ni l'uniformité. Alors, comment résoudre cette tension dialectique entre l'autonomie des Eglises et l'affirmation d'un pouvoir central? Pour Congar, il faut d'une part assumer le principe personnel d'initiative à la source des diversités et de l'autonomie des Eglises et d'autre part, la nécessité d'une institution avec ses normes et l'exercice d'une autorité assurant l'unité dans la diversité, dans la suite du Verbe incarné.

S'il existe une tension entre l'institution et l'événement, entre la continuité et la nouveauté, l'un ne doit pas céder à l'autre par voie d'uniformité ou de dispersion. Ce serait méconnaître la complémentarité des missions du Verbe et de l'Esprit. L'équilibre doit être maintenu grâce à la fidélité au fondement christologique et pneumatologique de l'Eglise et de

son unité. C'est devenu, pour Congar, à la suite de ses études sur l'Esprit Saint, une conviction profonde. Il le répète volontiers: «pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie»³.

L'institution doit devenir événement en chaque Eglise par l'action de l'Esprit. Chacune s'approprie le même héritage avec ses couleurs propres et ses charismes. L'Eglise universelle doit accueillir en son sein les riches-esses et les initiatives de chaque Eglise locale ou particulière à travers le temps et l'espace, afin de réaliser pleinement sa catholicité. Mais la nouveauté de l'Esprit doit s'inscrire dans la continuité de l'oeuvre annoncée et instituée par le Christ, selon l'exigence apostolique (principaux dogmes, les sacrements dans leur forme essentielle, le collège des évêques avec à sa tête le successeur de Pierre succédant au collège des apôtres).

Pour Congar, la solution au problème de l'unité réside dans la réconciliation des deux lignes ecclésiologiques ci-haut mentionnées - l'Eglise-société et l'Eglise-communion -, à condition d'entrer par la bonne porte dans l'intelligence de l'Eglise. L'Eglise est d'abord ce mystère de communion à la vie divine duquel découle la communion des croyants, reflet de la vie trinitaire et fruit de l'Esprit, avant d'être une société organisée avec ses structures, ses lois et ses institutions. La vie précède les structures, sans toutefois les exclure. L'Eglise est une communion existant sous forme de société au niveau local et universel.

Cette volonté de réconcilier l'Eglise-société et l'Eglise-communion s'accorde chez Congar avec le souci de réconcilier l'autonomie des Eglises à l'affirmation d'un pouvoir central, dans un régime de vie conciliaire. Sur ce point, nous nous posons la question suivante: jusqu'où Congar accepte-t-il

d'aller dans sa critique de l'ecclésiologie romaine et en particulier de la primauté et de l'inaffiliabilité papale?

S'il est vrai que la beauté de l'Eglise réside «dans une unité riche et diversifiée»⁴, l'apport des Eglises à l'Eglise universelle suppose un espace de liberté, une marge d'autonomie et un régime de participation aux décisions communes. Comment Congar définit-il le rôle de la primauté romaine dans ce contexte? Nous touchons ici à une des conséquences de ses études sur l'Esprit Saint que nous avons à peine effleurée dans notre dernier chapitre.

A notre avis, Congar pose bien les principes d'une ouverture aux diversités. De 1970 à 1980, il est passé de la méfiance à la reconnaissance du pluralisme comme valeur interne de l'unité. Ce progrès, il le doit au développement du fondement pneumatologique de son ecclésiologie. L'évolution de sa pensée témoigne d'une longue fidélité à un projet de renouvellement de l'ecclésiologie romaine qui a vu le jour pour servir la cause de l'unité.

Comment Congar applique-t-il le principe traditionnel de l'unité dans la diversité à la situation actuelle du dialogue oecuménique? Est-il possible, selon lui, de rétablir dès maintenant l'unité dans le respect des traditions diverses? Son attitude diffère s'il se situe face à l'Eglise orthodoxe ou aux Eglises issues de la Réforme.

Mise à part la question de la papauté, il n'existe pas en théorie, selon Congar, d'obstacles majeurs à la réunion de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise catholique romaine. Il s'agit de la même Eglise vécue sous deux modes très différents. «Entre l'Orient et l'Occident catholique, tout est semblable, nous dit Congar, et tout est différent, même ce qui est fondamentalement la

même chose»⁶. Du côté du protestantisme, les points en litige portent sur des questions plus importantes. Congar pense entre autres, au sacrement de l'ordre, au sacerdoce et à la papauté. Même s'il existe entre le catholicisme romain et le protestantisme un fond commun de christianisme, il reste, selon lui, un long chemin à parcourir avant d'envisager l'unité.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur l'application du principe et certainement beaucoup à découvrir si nous acceptions de suivre les pistes tracées par Congar. Mais notre travail se termine sur cette question, un peu comme un laboureur devant une terre en friche.

NOTES

Introduction

1. Y. Congar, Diversités et communion. («*Cogitatio fidei*», 12) Paris, Cerf, 1982.
2. J.-P. Jossua, Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu. («*Chrétiens de tous les temps*», 20), Paris, Cerf, 1967, p. 68.
3. J.-P. Jossua, «L'oeuvre oecuménique du P. Congar», Études, t. 357, no 5 (nov. 1982), p. 552.
4. Nous nous permettrons à l'occasion de déborder la période fixée. Il s'agit plus précisément de l'étude historique de Congar intitulée L'ecclésiologie du Haut Moyen-Âge parue en 1968 et de «Autorité, initiative, responsabilité», dans Au milieu des orages, l'Eglise affronte aujourd'hui son avenir, publié en 1969. La proximité de ces écrits avec la période étudiée et leur lien avec le sujet abordé justifiait à notre avis leur utilisation. Ces écrits s'intègrent d'ailleurs très bien à la réflexion de Congar des années 70 à aujourd'hui. Nous nous référerons aussi à des écrits plus anciens. Ils nous aident à saisir plus clairement la réflexion de **Notre auteur**, sans toutefois ajouter d'éléments nouveaux à celle-ci.
5. Y. Congar, L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne. («*Histoire des dogmes*», 20), Paris, Cerf, 1970, p. 418.

CHAPITRE PREMIER

1. J.-P. Jossua. «L'oeuvre oecuménique du P. Congar», p. 552.
2. Cf. Y. Congar. Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs, 1929-1973. («Foi vivante», 156), Paris, Cerf, 1974.
3. Ibid., p. 9.
4. J.-P. Jossua. Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu, p. 67.
5. Y. Congar. Une passion: l'unité ..., pp. 41-42.
6. Ibid., p. 21.
7. Cf. Ibid., p. 48.
8. Ibid., p. 50.
9. Cf. Y Congar, Ministères et communion ecclésiale. («Théologie sans frontières»), Paris, Cerf, 1971, p. 10.
10. Au début de sa carrière, il a connu un catholicisme très replié sur lui-même. Comment l'Eglise catholique pouvait-elle s'ouvrir aux «Autres» sans avoir recours à un renouvellement en profondeur? (Cf. Jean Puyo, Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar. («Les interviews»), Paris, Centurion, 1975, p. 17.
11. Cf. Ibid., p. 45.
12. «Ce qu'avait fait Moehler au XIXe siècle, nous dit Congar, était devenu pour moi un idéal dont je voulais m'inspirer pour conduire, au XXe siècle, ma propre réflexion» (Ibid., p. 48).
13. Cf. J.-P. Jossua, Le Père Congar ..., pp. 102-103.
14. Jean Puyo, Une vie pour la vérité ..., p. 43.
15. Y. Congar, Une passion: l'unité ..., p. 62
16. Ce travail ne l'a jamais fermé aux demandes faites en d'autres domaines. Il a toujours eu comme principe de ne jamais refuser une demande. Ce qui nous donne une bibliographie assez diversifiée.
17. Cf. J.-P. Jossua. Le Père Congar ..., p. 38 et Timothy MacDonald, The Ecclesiology of Yves Congar. Foundational Themes. Lanham, Md, University Press of America, 1984, p. 208, note 4.
18. Ce sont là des ouvrages de la période post-conciliaire que nous considérons comme les plus importants. On retrouve aussi durant cette même pé-

- riode les ouvrages suivants: La crise de l'Eglise et Mgr Lefèbvre (1976); Eglise catholique et France moderne (1978) et un condensé de ses trois volumes de pneumatologie paru aux éditions du Cerf dans la collection «Foi vivante».
19. Cf. Y. Congar. Je crois en l'Esprit-Saint, t. III, Paris, Cerf, 1980, p. 12.
 20. Ce dernier ouvrage, de même qu'une collection d'études sur Luther parue en 1983 et Essais oecuméniques en 1984 témoignent d'un intérêt et d'une passion toujours actuels pour l'oecuménisme.
 21. Cf. Y. Congar. L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. (Mystère Salutis), 15), Paris, Cerf, 1970, p. 9 et «Bulletin d'ecclésiologie», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 55, no 2 (1971), p. 333.
 22. Cf. Y. Congar. Ministères et communion ecclésiale, p. 229-260.
 23. La recension du livre de Rémi Parent, Communion et pluralité dans l'Eglise, lui permet d'affirmer: «Le titre du Livre de Rémi Parent nous avait fortement attiré (...) parce qu'il représente à nos yeux le problème théologique de l'oecuménisme aujourd'hui» («Bulletin d'ecclésiologie», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 66, no 1 (janvier 1982), p. 105. Voir aussi «Le rôle des observateurs dans l'avancée oecuménique», Le Concile de Vatican II. Son Eglise peuple de Dieu et Corps du Christ, («Théologie historique», 71), Paris, Beauchesne, 1984, p. 96 (étude publiée en allemand, en 1983) et «De Pie IX à Jean XXIII», Essais oecuméniques. Les hommes, le mouvement, les problèmes, Paris, Centurion, 1984, p. 38 (conférence donnée en 1982).
 24. Y. Congar, «Les théologiens, Vatican II et la théologie», dans Le Concile 20 ans de notre histoire, Paris, Desclée, 1982, pp. 171-181.
 25. Y. Congar. «Unité et pluralisme», Ministères et communion ecclésiale, p. 229.
 26. Ibid., p. 230.
 27. Ibid., p. 230.
 28. Ibid., p. 246. On retrouve la même idée dans l'entrevue réalisée avec Jean Puyo, en 1975: «Malgré ma propension à aimer une unité un peu militaire - l'ordre - je crois quand même accepter le dialogue, la contradiction, l'affrontement et le pluralisme». (Jean Puyo, Une vie pour la vérité..., pp. 236-237).
 29. Y. Congar. Diversités et communion, p. 64.
 30. Cf. Y. Congar, «Cinquante années de recherche de l'unité», Essais oecuméniques ..., pp. 82-83.

31. Cf. Y. Congar. Diversités et communion, p. 12, note 5.
32. Y. Congar. «De Pie IX à Jean XXIII», Essais oecuméniques ..., p. 38.
33. J. Hoffman, «La recomposition de l'unité», Initiation à la pratique de la théologie, t. 3, Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 368.
34. Cf. Ibid., p. 369.
35. Cf. Jacques Elisée Desseaux, Dialogues théologiques et accords oecuméniques, Paris, Cerf, 1982, p. 151.
36. J. Hoffman, «La recomposition de l'unité», Initiation à la pratique de la théologie, p. 370.
37. Y. Congar. «Cinquante années de recherche de l'unité», Essais oecuméniques ..., p. 80.
38. Y. Congar. Diversités et communion, p. 56.
39. Y. Congar. «Le rôle des observateurs dans l'avancée oecuménique», Le Concile de Vatican II ..., p. 93.
40. Ibid., p. 96.
41. Y. Congar. Une passion: l'unité ..., p. 84.
42. Y. Congar. Diversités et communion, p. 11.
43. Ibid., p. 236.
44. Ce serait, semble-t-il, la position d'Ernst Käsemann (Cf. Ibid., pp. 19-23).
45. «Devant les difficultés humainement insurmontables de l'«unitatis redintegratio», devant les résultats, qu'on estime bien médiocres, (...) certains estiment une unité organique impossible: il n'y a lieu ni de la chercher ni de la désirer. Ils la renvoient à l'eschatologie» (Ibid., p. 237).
46. Cf. Y. Congar. «Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui», Pluralisme et oecuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts au P. P. Doeckx, o.p., (Belt, XLIII), Paris-Gembloux, Editions Duculot, 1976, pp. 221-230.
47. Y. Congar, «Détresses et promesses de l'oecuménisme. Eléments d'un bilan théologique», Essais oecuméniques ..., p. 97 (publié en 1981).
48. Y. Congar, Diversités et communion, p. 35.
49. Ibid., p. 11.
50. Cf. Ibid., p. 11.

51. Cf. Ibid., pp. 14 et 55
52. Cf. Y. Congar. Ministères et communion ecclésiale, p. 246.

CHAPITRE DEUXIÈME

1. Y. Congar. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, Paris, Cerf, 1968, p. 10.
2. Cf. Diversités et communion, p. 11.
3. «Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vus par la théologie catholique», Irenikon, T. LIII, no 3 (1980), p. 291. Voir aussi Diversités et communion, p. 37.
4. Ibid., p. 294. Voir aussi «Unité et pluralisme», dans Ministères et communion ecclésiale, p. 229.
5. «Il y a ce qui s'impose à tous - le contenu des Ecritures, les canons d'un concile comme Nicée - mais il existe une large zone de liberté, où la variété des usages contribue à la plénitude et à la beauté de l'Eglise: l'idée deviendra classique». («Autonomie et pouvoir central ...», p. 292).
6. Congar parle d'un pluralisme géographico-culturel et historique. A travers l'espace et le temps, plusieurs cultures se sont succédées et ont apporté leurs recherches propres à l'expression d'une même foi. (Cf. Diversités et communion, pp. 245-246).
7. «Unité et pluralisme», Ministères et communion ecclésiale, p. 229.
8. «Diversités et unité dans le Nouveau Testament», Diversités et communion, p. 22.
9. «Autonomie et pouvoir central ...», p. 295.
10. Cf. Diversités et communion, p. 46 et «Autonomie et pouvoir central ...», p. 295.
11. Après la paix constantinienne, l'Eglise se structure en empruntant des modèles et des catégories de la société civile. A Rome en particulier, on note une évolution de la conception de son rôle par rapport aux autres Eglises. (Cf. «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», Ministères et communion ecclésiale, pp. 99-105).
12. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 195-205.
13. Cf. L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne, pp. 25-31 et 61-63; L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 187-195; «De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle; L'Episcopat et l'Eglise universelle», («Unam Sanctam», 39), Paris, Cerf, 1962, p. 238.
14. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 131-138.
15. Cf. «De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle», pp. 237-238.

16. Cf. «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», pp. 110-111; «Le développement historique de l'autorité dans l'Eglise. Eléments pour une réflexion chrétienne», Problème de l'autorité, («*Unam Sanctam*»), 38, Paris, Cerf, 1962, p. 164.
17. Cf. L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, pp. 24-33 et «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», p. 103.
18. Cf. L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, p. 28.
19. Ibid., pp. 30-31.
20. «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», p. 114.
21. Congar note la quasi absence de l'idée de collégialité durant le Moyen-Age (Cf. Ibid., p. 109.)
22. «Le développement historique de l'autorité dans l'Eglise ...», p. 238.
23. «La lente maturation de l'œcuménisme», Essais œcuméniques ..., p. 45 (article publié en 1977).
24. Cf. «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», p. 115.
25. Cf. «Autonomie et pouvoir central ...», p. 41.
26. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, p. 358.
27. Cf. «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», p. 95.
28. On est en face d'Eglises nationales et ethniques (Cf. Diversités et communion, pp. 41-42).
29. Ibid., p. 42.
30. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-âge, pp. 152-163.
31. Cf. Ibid., pp. 131-132; «Autonomie et pouvoir central ...», p. 296 et L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, p. 51.
32. Cf. Diversités et communion, p. 42 et «Autonomie et pouvoir central ...», p. 296.
33. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, p. 165.
34. Ibid., p. 65.

35. Cf. L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, pp. 63-65 et L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 166-177.
36. Ibid., p. 177.
37. Cf. Ibid., p. 359.
38. Cf. Diversités et communion, p. 49 et «Autonomie et pouvoir central ...», p. 296.
39. L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, p. 78.
40. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 358-359.
41. Cf. Ibid., pp. 359-363.
42. Ibid., p. 366.
43. Cf. Ibid., p. 363.
44. Cf. Ibid., p. 363 ss; L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne., pp. 84-86 et «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», pp. 107-108.
45. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 374-393.
46. Cf. L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, p. 58.
47. Cf. Diversités et communion, pp. 42-43.
48. Cf. Ibid., p. 35; L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, p. 323; L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, p. 68 et «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», p. 107
49. En Occident, le droit canonique est constitué essentiellement des lettres et des rescrits des papes. En Orient, il comprend des textes attribués aux Apôtres, les canons des conciles, des lettres des Pères et des décisions de l'empereur. (Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 374-393.
50. dans L'épiscopat et l'Eglise universelle, pp. 227-260.
51. Cf. Ibid., p. 230.
52. Cf. Ibid., pp. 227-228.
53. Cf. Ibid., p. 230.
54. Ibid., p. 235.
55. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, p. 343.
56. «De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle», p. 250.

- ✓ 57. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 341 et 343 et «La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», p. 106.
58. Cf. «De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle», pp. 249-250.
59. Cf. Ibid., pp. 253-254.
60. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, p. 345.
61. Cf. L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, p. 75.
62. Cf. L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, pp. 378-379.
63. Ibid., p. 370.
64. Ibid., pp. 379-380.
65. Ibid., p. 386.
66. Cf. «De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle», p. 230.

CHAPITRE TROISIÈME

1. J.-P. Jossua. «L'oeuvre oecuménique du P. Congar», p. 554. La plupart de ses ouvrages publiés durant cette période reprennent des articles déjà parus. Il le dit lui-même, dans son livre La Parole et le Souffle, ses nombreuses activités et son état physique l'ont empêché de mener à terme son oeuvre. (La Parole et le Souffle, p. 13). Son livre Diversités et communion illustre bien cette difficulté à compléter sa réflexion.
2. Cf. «Initiatives locales et normes universelles», La Maison-Dieu, no 112 (1972), p. 65.
3. Cf. «Ministères et structuration de l'Eglise», Ministères et communion ecclésiale, pp. 31-49.
4. Cf. L'Eglise une, sainte ..., pp. 48-62. Je crois en l'Esprit Saint, t. II, pp. 21-24; «Une autonomie de l'Esprit?» dans La Parole et le Souffle, pp. 85-135; «Initiatives locales et normes universelles», pp. 54-59; «Autonomie et pouvoir central ...», pp. 291-293 et «La tri-unité de Dieu et l'Eglise», Vie spirituelle, (sept.-oct. 1974), pp. 687-703.
5. Cf. La Parole et le Souffle, pp. 127-135. On peut aussi comparer avec son article publié en 1963, «Unité, diversités et divisions», où il identifie ces deux principes aux données structurales de la question (dans Sainte Eglise, («Unam sanctam», no 41), Paris, Cerf, 1963, pp. 109-124).
6. Cf. L'Eglise une, sainte ..., p. 55.
7. Cf. L'Eglise une, sainte ..., pp. 47-49; Diversités et communion, pp. 64-65 et 245-246.
8. Cf. «La tri-unité de Dieu et l'Eglise», pp. 687-703 et «Unité, diversités et divisions», p. 125.
9. L'Eglise une, sainte ..., p. 47.
10. Cf. Diversités et communion, p. 245.
11. Cf. La Parole et le Souffle, pp. 93-96,
12. Cf. L'Eglise une, sainte ..., p. 51.
13. Cf. Je crois en l'Esprit-saint, t. II, p. 27.
14. L'Eglise une, sainte ..., p. 53.
15. Cf. «Autonomie et pouvoir central ...», pp. 297-298.
16. «Unité et pluralisme», Ministères et communion ecclésiale, p. 246.
17. «Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam»», Le concile de Vatican II. Son Eglise peuple de Dieu et corps du Christ, p. 26.

18. Cf. La Parole et le Souffle, p. 85.
19. Cf. «Unité et pluralisme», p. 246; «Autorité, initiative, coresponsabilité», Au milieu des orages, l'Eglise affronte aujourd'hui son avenir, Paris, Cerf, 1969, p. 74.
20. Cf. «Le développement historique de l'autorité dans l'Eglise. Éléments pour la réflexion chrétienne», Problèmes de l'autorité, pp. 174-175 et La Parole et le Souffle, p. 93.
21. «Unité et pluralisme», p. 247.
22. Le manque d'intérêt pour le mystère trinitaire «est infiniment regrettable, affirme Congar, car la vision trinitaire de Dieu commande une anthropologie ... L'homme est à l'image de Dieu. Croire que Dieu est une communion de personnes aboutit à affirmer que l'homme est fait pour la communion, qu'il ne se réalise pleinement que dans la rencontre d'êtres distincts et différents de lui, avec lesquels il tente l'aventure d'une communion» (Jean Puyo, Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le P. Congar, p. 195).
23. Cf. L'Eglise une, sainte ..., pp. 53-57.
24. Il s'agit pour Congar d'une conviction profonde (Cf. La Parole et le Souffle, p. 95 et la préface à la thèse de doctorat de Charles MacDonald, Church and World in the Plan of God, («Regensburger Studien zur Theologie», no 27), Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1982, p. IX).
25. Cf. Diversités et communion, p. 67.
26. «Pneumatologie dogmatique», Initiation à la pratique de la théologie, t. 2, Dogmatique I, Paris, Cerf, 1982, p. 495.
27. Eglise catholique et France moderne, Paris, Hachette, 1978, pp. 80-81.
28. «Tradition et ouverture», Fidélité et ouverture, Paris, Mame, 1972, p. 56.
29. Je crois en l'Esprit Saint, t. 11, p. 27.
30. Etienne Ménard, L'ecclésiologie hier et aujourd'hui, («Essais pour notre temps», 1), Paris, DDB, 1966, pp. 101-102.
31. Cf. Ministères et communion ecclésiale, p. 222; Eglise catholique et France moderne, p. 84 et L'Eglise une, sainte ..., p. 56.
32. Cf. «Structure ou régime conciliaire de l'Eglise», Concilium, 187 (1983) p. 14; «Pneumatologie dogmatique», p. 497.
33. «Structure ou régime conciliaire ...» p. 14.
34. «Pneumatologie dogmatique», p. 498.

35. «Tradition et ouverture», p. 57.
36. Je crois en l'Esprit Saint, t. II, p. 27; voir aussi «Unité, diversités et divisions», p. 115.
37. «Structure ou régime conciliaire ...», p. 14.
38. Personne ne peut nier, selon lui, que le Christ pré-pascal a prévu et institué une Eglise «au moins dans la personne des Douze». La pleine institution de l'Eglise s'est faite par les apôtres après la Pentecôte (Cf. «Pneumatologie dogmatique», p. 496 et «Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II»), Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective. (Actes du colloque de Bologne - 1980), («Théologie historique», 61), Paris, Beauchesne 1981, p. 119.
39. Cf. L'Eglise une, sainte ..., pp. 17-18; Je crois en l'Esprit Saint, t. II, pp. 27-28.
40. Un peuple messianique. Salut et libération, («Cogitatio fidei», 85), Paris, Cerf, 1975, p. 24. «Dans le grand sacrement qu'est l'Eglise, dit-il plus loin, et dans les (sept) sacrements, la réalité invisible de la grâce est signifiée et instrumentalement causée. C'est en cela que consiste la nature sacramentelle de l'Eglise» (p. 25). Toutefois, l'Eglise n'est sacrement que dans la suite du Christ. C'est lui qui est sacrement du salut, annonce et réalisation définitive de l'alliance de l'humanité avec Dieu. (Cf. pp. 30-37).
41. La Parole et le Souffle, p. 95.
42. «Unité et pluralisme», pp. 236-247; voir aussi «Initiatives locales et normes universelles», pp. 54 ss et Je crois en l'Esprit Saint, t. II, pp. 27-28.
43. Il parlera aussi d'une priorité accordée au dedans (Cf. esprit de l'homme, Esprit de Dieu, («Foi vivante», 206), Paris, Cerf, 1983).
44. J.-P. Jossua, «L'œuvre oecuménique du P. Congar», p. 553.
45. Cf. «La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale», Chrétiens en dialogue, («Unam sanctam», 50), Paris, Cerf, 1969, pp. 273-288 (texte publié en 1952).
46. Jean Puyo. Une vie pour la vérité ..., p. 216.
47. Cf. «La tri-unité de Dieu et l'Eglise», pp. 687-692.
48. Selon Jossua, l'idée de catholicité chez Congar «est une idée d'unité embrassante, englobante, rassemblant idées et choses (c'était là surtout la perspective du P. Congar avant-guerre), et personnes (il insisterait davantage là-dessus aujourd'hui) dans une plénitude». (J.-P. Jossua, Le Père Congar, La théologie au service du peuple de Dieu, p. 68).

49. Cf. La Parole et le Souffle, pp. 93-96 et Je crois en l'Esprit Saint, t. 11, p. 27.
50. «Autorité, initiative, coresponsabilité», p. 74.
51. Ibid., p. 41.
52. «Pneumatologie dogmatique», p. 500.
53. «Une ecclésiologie pneumatologique; ecclésiologie de communion, évitera le juridisme, l'uniformité, une logique purement pyramidale, donc cléricale et paternaliste. Alors qu'un monothéisme pré-trinitaire favorise et même engendre ces malfaçons» («Pneumatologie dogmatique», p. 496).
54. «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», Lumen Vitae, vol. 27, no 4 (1972) p. 545 et Je crois en l'Esprit Saint, t. 1, p. 216.
55. La Parole et le Souffle, p. 86.
56. «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», p. 548.
57. La Parole et le Souffle, p. 91.
58. Il continue d'agir dans le sens où glorifié par l'Esprit à sa résurrection, il peut maintenant agir comme Esprit. Il s'agit de l'œuvre toujours actuelle du Christ pneumatisé dans son Eglise. (Cf. «Pneumatologie dogmatique», p. 496; La Parole et le Souffle, p. 104; «Implications christologiques et pneumatologiques ...», p. 120 et Je crois en l'Esprit Saint, t. 11, pp. 16 ss).
59. Préface à la thèse de doctorat de Timothy MacDonald, The Ecclesiology of Yves Congar: foundational Themes, LaClam, Md, University Press of America, 1984, p. IX.
60. Cf. «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», pp. 545 et 551-553; La Parole et le Souffle, p. 15.
61. Je crois en l'Esprit Saint, t. 11, p. 18.
62. Cf. Ibid., pp. 13-16.
63. Ibid., p. 29; voir aussi L'Eglise une, sainte ..., p. 15.
64. «Initiatives locales et normes universelles», p. 69.
65. Ministères et communion ecclésiale, p. 15.
66. Ibid., p. 16.
67. Je crois en l'Esprit Saint, t. 11, p. 23.
68. La Parole et le Souffle, p. 105.

69. Je crois en l'Esprit Saint, t. 11, p. 24.
70. Cf. Ibid., p. 21.
71. La Parole et le Souffle, p. 33.
72. «Autonomie et pouvoir central ...», p. 301.
73. Cf. L'Église une, sainte ..., p. 14.
74. «Unité, diversités et divisions», p. 110.
75. L'Église une, sainte..., p. 39.
76. Ibid., p. 45.
77. Cette action de l'Esprit dans les personnes se nomme plus précisément oeuvre d'intériorisation. C'est elle qui est à la source des initiatives et de la liberté dans une même communion (Cf. Je crois en l'Esprit-Saint, t. 11, pp. 28-29 et la deuxième partie du même livre «Le Souffle de Dieu dans nos vies personnelles», pp. 89-183; «Pneumatologie dogmatique», pp. 498-499 et «Actualité renouvelée du Saint Esprit», pp. 549-550).
78. Cf. «Pneumatologie dogmatique», p. 486.
79. «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», p. 553.
80. «Implications christologiques et pneumatologiques ...», p. 123.
81. Cf. «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», p. 553.
82. Cf. Diversités et communion, pp. 228-244.
83. Ibid., p. 243.
84. «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», p. 547.
85. «Initiatives locales et normes universelles», p. 67.
86. L'Église une, sainte ..., p. 53.
87. À l'image de la divinité qui «n'existe que dans les Personnes: de même l'Église une et catholique n'existe que dans les Eglises locales et à partir d'elles». De plus, si l'on suit les Actes et saint Paul, il devient évident pour Congar que «l'Église au sens absolu existe dans les Eglises et les Églises locales sont l'Église» («Autonomie et pouvoir central...», pp. 303-304). Congar se dit en accord avec la théologie des Eglises locales et particulières développée par le Père de Lubac, mais il ne tient pas à marquer une différence trop grande entre les deux termes. Il les emploie d'ailleurs souvent l'un pour l'autre, sans distinction (Cf. «Initiatives locales et normes universelles», pp. 54 et 67).
88. «Autonomie et pouvoir central ...», p. 301.

89. Ibid., p. 362.
90. Ibid., p. 302.
91. Cf. Diversités et communion, p. 66 et «Le dialogue, loi du travail oecuménique, structure de l'intelligence humaine», Chrétiens en dialogue, pp.1-17.
92. «Structure ou régime conciliaire ...», pp. 16-17.
93. «Synode épiscopal, primauté et collégialité épiscopales», Ministères et communion ecclésiale, pp. 187-227.
94. «Autonomie et pouvoir central ...», p. 302.
95. Cf. Eglise catholique et France moderne, p. 96.
96. «Structure ou régime conciliaire ...», p. 17.
97. Cf. Jean Puyo, Une vie pour la vérité..., pp. 105 et 131.
98. «Situation ecclésiologique au moment de Ecclesiam suam», p. 24.

Conclusion

1. La condition physique de Congar ne justifie pas entièrement son non retour au mouvement oecuménique. On peut penser à juste titre que les sanctions romaines d'avant le concile lui ont laissé un goût amer.
2. Cf. L'Eglise une, sainte ..., p. 55.
3. La Parole et le Souffle, p. 33.
4. Eglise catholique et France moderne, p. 80,
5. Cf. Diversités et communion, p. 9,
6. Ibid., p. 138.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sélection des écrits de Congar

1.1 Ouvrages

- L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, («Histoire des doctrines ecclésiologiques»), Paris, Cerf, 1968.
- L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne, («Histoire des dogmes»), 20), Paris, Cerf, 1970.
- L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, («Mysterium salutis»), 15), Paris, Cerf, 1970.
- Ministères et communion ecclésiale, («Théologie sans frontières»), 23), Paris, Cerf, 1971 (Collection d'articles).
- Une passion: l'unité, («Foi vivante»), 156), Paris, Cerf, 1974.
- Un peuple messianique. L'Eglise sacrement du salut. Salut et libération, Paris, Cerf, 1975.
- La crise de l'Eglise et Mgr Lefebvre, Paris, Cerf, 1976.
- Eglise catholique et France moderne, Paris, Hachette, 1978.
- Je crois en l'Esprit Saint, t. 1 L'Esprit Saint dans l'économie: révélation et expérience de l'Esprit, Paris, Cerf, 1979.
- Je crois en l'Esprit Saint, t. 2 Il est Seigneur et il donne la vie, Paris, Cerf, 1979.
- Je crois en l'Esprit Saint, t.3 Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident, Paris, Cerf, 1980.
- Diversités et communion, («Cogitatio Fidei»), 112), Paris, Cerf, 1982.
- Esprit de l'homme, Esprit de Dieu, («Foi vivante»), 206), Paris, Cerf, 1983.
- La Parole et le Souffle, («Jésus et Jésus-Christ, no 20), Paris, Desclée, 1984.
- Essais oecuméniques. Les hommes, le mouvement, les problèmes, Paris, Le Centurion, 1984 (collection d'articles de 1967-1983).

- Le Concile Vatican II. Son Eglise Peuple de Dieu et Corps du Christ, («Théologie historique», 71), Paris, Beauchesne, 1984 (collection d'articles et conférences de 1969 à 1983).

1.2 Collaborations:

- «Pneumatologie et «christomonisme» dans la tradition latine?», dans Ecclesia a spiritu sancto edocta (Lumen Gentium, 53). Mélanges théologiques: «Hommage à Mgr Gérard Philips» («Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium», 37), Gembloix, Duculot, 1970, pp. 41-63.
- Plusieurs parties du Vocabulaire oecuménique. («Théologie sans frontières», 20), Paris, Cerf, 1970.
- «Pneumatologie et théologie de l'histoire», La théologie de l'histoire, Paris, Castelli, Aubier, 1971, pp. 61-70.
- «Tradition et ouverture: l'Eglise est une communion. Pourquoi j'aime l'Eglise», Fidélité et ouverture, Paris, Mame, 1972, pp. 55-68.
- «Eglise de Pierre, Eglise de Paul, Eglise de Jean. Destin d'un thème oecuménique», The Ecumenical World of Orthodox civilization. Russia and Orthodoxy, III. (Essays in honor of George Florovsky), La Haye, 1973, pp. 163-179.
- Préface de Y. Congar, dans W. De Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Paris, Cerf, 1974.
- «Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui». Pluralisme et Oecuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts au P. Doeckx o.p., (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 43), Paris, Gembloix, Duculot, 1976, pp. 221-236.
- «Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II», Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective, («Théologie historique», 61), Paris, Beauchesne, 1981, pp. 117-131.
- «Les théologiens, Vatican II et la théologie», Le concile, 20 ans de notre histoire, Paris, Desclée, 1982, pp. 171-183.
- «Pneumatologie dogmatique», Initiation à la pratique de la théologie, t. 2: Dogmatique I, Paris, Cerf, 1982, pp. 483-516.

1.3 Articles

- «La personne Eglise», Revue thomiste, vol. 71, no 4 (1971), pp. 613-640.
- «Renouvellement de l'Esprit et réforme de l'institution» Concilium, no 73 (1973), pp. 37-45.
- «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», Lumen Vitae, no 27 (1972), pp. 543-560.
- «Initiatives locales et normes universelles», La Maison-Dieu, no 112, (1972), pp. 54-69.
- «La «réception» comme réalité ecclésiologique», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 56, no 3 (1972), pp. 369-403.
- «Les normes de l'identité et de la fidélité à travers l'histoire de l'Eglise», Concilium, no 83 (1973), pp. 11-22.
- «Valeur et portée oecuménique de quelques principes herménéutiques de saint Thomas d'Aquin», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 57, no 4 (1973), pp. 611-626.
- «Actualité d'une pneumatologie», Proche-Orient chrétien, vol. 23, no 2, (1973), pp. 121-132.
- «Pneumatology today». The American Ecclesiastical Review, vol. 167, no 7 (1973), pp. 435-449.
- «Rudolf Sohm nous interroge encore», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 57, no 2 (1973), pp. 263-294.
- «1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 58, no 3 (1974), pp. 335-390.
- «La tri-unité de Dieu et l'Eglise», La vie spirituelle (sept-oct. 1974), pp. 687-703.
- «Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale, mutuelle interrogation», Revue d'histoire et de philosophie religieuse, vol. 55, no 1 (1975), pp. 143-156.
- «Les titres donnés au pape», Concilium, no 108 (1975), pp. 55-64.
- «Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non catholiques. Un bilan.», Revue de droit canonique, no 25 (1975), pp. 168-198.

- «Richesse et vérité d'une vision de l'Eglise comme peuple de Dieu», Les Quatre Fleuves, no 5 (1975), pp. 45-53.
- «Les fausses décrétales, leur réception, leur influence», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 59, no 2 (1975), pp. 279-288.
- «Le monothéisme politique et le Dieu Trinité», Nouvelle revue théologique, no 98 (1976), pp. 193-216.
- «Bulletin de théologie, Aperçus de pneumatologie», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 62, no 3 (1978), pp. 421-442.
- «Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 62, no 4 (1978), pp. 523-542.
- «Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 63, no 3 (1979), pp. 435-442.
- «Méditation théologique sur la troisième Personne», Proche Orient chrétien, vol. 29, nos. 3-4 (1979), pp. 201-211.
- «Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vus par la théologie catholique», Irenikon, no 53 (1980), pp. 291-313.
- «Chronique oecuménique sur la confession d'Augsbourg», Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 64, no 2 (1980), pp. 255-264.
- «Unité de foi, diversité de formulation théologique entre Grecs et Latins dans l'appréciation des docteurs occidentaux», Revue des sciences religieuses, no 54 (1980), pp. 21-31.
- «Une reconnaissance catholique de la confession d'Augsbourg», Communio, vol. 6, no 3 (1981), pp. 33-37.
- «Pour le centenaire du concile de 381. Diversité de dogmatique dans l'unité de foi entre Orient et Occident», Irenikon, no 54 (1980), pp. 25-35.
- «Renouveau charismatique et théologie du Saint-Esprit», Vie spirituelle, no 135 (1981), pp. 735-749.
- «Le monothéisme politique et le Dieu Trinité», Nouvelle revue théologique, no 103 (1981), pp. 3-17.
- «Structure ou régime conciliaire de l'Eglise», Concilium, no 187 (1983), pp. 13-21.

2. Etudes sur Congar et autres auteurs.

- Desseaux, Jacques Elisée. Dialogues théologiques et accords oecuméniques, Paris, Cerf, 1982.
- Desseaux, Jacques Elisée. Initiation à la pratique de la théologie, t.3, Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983.
- Jossua, Jean-Pierre, Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu, («Chrétiens de tous les temps, 20), Paris, Cerf, 1967.
- Jossua, Jean-Pierre. «L'œuvre oecuménique du P. Congar», Etudes, vol. 357, no 5 (nov. 1982), pp. 543-534.
- MacDonald, Charles, Church and World in the Plan of God, («Regensburger Studien zur Theologie», no 27), Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1982.
- McDonald, Timothy. The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes, Lanham, Md. University Press of America, 1984.
- Ménard, Etienne. L'ecclésiologie hier et aujourd'hui, («Essais pour notre temps», 1), Paris, DDB 1966.
- Mondin, B. «La ecclesiology de Yves Congar», Euntes docete commentaria Urbaniana Roma, Italie, vol. 32, no 3 (1979), pp. 409-432.
- Neusch, Marcel et Chenu, Bruno, Au pays de la théologie. A la découverte des hommes et des courants, Paris, Centurion, 1979.
- Parent, Rémi. Communion et pluralité dans l'Eglise: pour une pratique de l'unité ecclésiale, («Héritage et projet» 24), Montréal, Fides, 1980.
- Prunière, Jérôme. «L'ecclésiologie du Père Congar: œuvre témoin d'une crise», Etudes franciscaines, 1966, pp. 253-284.
- Puyo, Jean. Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar. («Les interviews»), Paris, Centurion, 1975.
- Willing, Raymond. La théologie contemporaine (1945-1980), Paris, Centurion, 1983.