

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE DANS LA DIVERSITÉ LE RÔLE DE L'ESPRIT SELON YVES CONGAR, O.P.

JOSEPH FAMERÉE

RÉSUMÉ — L'article ne vise pas à retracer de manière détaillée l'ensemble de l'évolution d'Yves Congar, o.p., en matière de pneumatologie ecclésiologique, mais est plus particulièrement attentif à la phase postconciliaire et ultime de sa pensée concernant le rôle de l'Esprit par rapport à l'unité et à la diversité ecclésiales, telle qu'on la trouve notamment dans sa trilogie *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) et dans *La Parole et le Souffle* (1984). Congar y est passé d'une ecclésiologie christocentrique au départ, mais qui s'efforçait déjà de faire une place plus juste à l'Esprit Saint et reconnaissait de plus en plus son rôle propre dans l'Église, à une ecclésiologie que l'on pourrait qualifier de christo-pneumatologique, où la puissance de communion et de diversification ecclésiales de l'Esprit est plus pleinement honorée.

SUMMARY — The article is not intended to provide a detailed account of the evolution of Yves Congar, O.P. in the field of ecclesiological pneumatology, but it is more particularly attentive to the postconciliar and final phase of his thinking concerning the role of the Spirit in relation to ecclesial unity and diversity, as found especially in his trilogy *I Believe in the Holy Spirit* (1979-1980) and in *The Word and Spirit* (1984). Congar went from a Christocentric ecclesiology at the beginning, which was already striving to make a more proper place for the Holy Spirit, and which more and more recognized the Spirit's proper role in the Church, to an ecclesiology that one could describe as christo-pneumatological, wherein the power of ecclesial communion and diversification of the Spirit is more fully honored.

Introduction

Cette contribution ne visera pas avant tout à retracer, du moins de manière détaillée, l'ensemble de l'évolution d'Yves Congar en matière de pneumatologie ecclésiologique. Tout en tenant compte de cette évolution pour bien

comprendre la pensée congarienne (car Congar n'est pas un systématicien), on sera plus particulièrement attentif à la phase postconciliaire et ultime de celle-ci concernant le rôle de l'Esprit Saint par rapport à l'unité et la diversité ecclésiales, telle qu'on la trouve notamment dans sa grande trilogie *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) ou dans *La Parole et le Souffle* (1984), son dernier ouvrage sur le sujet.

On commencera donc par prendre acte d'une ecclésiologie christocentrique au départ, mais qui s'efforce dès le début de faire une place plus juste à l'Esprit Saint et reconnaît de plus en plus son rôle propre dans l'Église. Dans cet itinéraire théologique, un seuil sera franchi avec la grande synthèse pneumatologique qui vient d'être évoquée, *Je crois en l'Esprit Saint*, permettant au dominicain français d'honorer plus pleinement la puissance de communion et de diversification ecclésiales de l'Esprit. On pourrait dire dès à présent qu'une pensée initialement très christocentrique, mais constamment corrigée par une pneumatologie de plus en plus affinée, a donné en définitive une théologie très équilibrée, trinitaire, ni christomoniste ni pneumatomoniste, surtout dans les derniers écrits de Congar¹.

1 — D'une vision christocentrique vers une vision christo-pneumatologique de l'Église

Si la théologie congarienne antéconciliaire est très christocentrique, l'Esprit n'en est évidemment pas absent pour autant, mais son rôle est nettement subordonné au Christ. Cette pensée christocentrique se dégage notamment des écrits ecclésiologiques. Ce que le dominicain appelle « la structure et la vie » est un schème ecclésiologique récurrent avant le Concile. À travers ce schème se dessine une certaine vision des rapports entre le Christ et l'Esprit. La structure désigne l'aspect institutionnel de l'Église (son existence objective et son mystère surnaturel), la vie son aspect communautaire et communional (les réalités chrétiennes dans le sujet religieux et l'assemblée des fidèles en son développement historique). En d'autres termes encore, l'Église est « donnée » d'en haut et faite hiérarchiquement (en tant que don antérieur de Dieu et structure constitutive du salut), mais elle est aussi « agie » d'en bas et faite (ou à faire) par ses membres (ceux-ci font fructifier la structure du salut dans la vie ecclésiale concrète).

¹ Dans l'exposé qui suit, je m'inspirerai abondamment, et souvent littéralement, du chapitre V (« Christologie, pneumatologie et ecclésiologie trinitaire ») de J. FAMERÉE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, 149-173.

Dans *Chrétiens désunis*², cette « dualité » se laisse déjà détecter partiellement sous la distinction entre l'*Ecclesia de Trinitate* (essence divine de l'Église) et l'*Ecclesia ex hominibus* (forme humaine de l'Église, vie collective des chrétiens dans une unité visible et sociale), l'unité de ces deux dimensions ecclésiales se réalisant dans l'*Ecclesia in Christo*. La logique divine d'unité (extension de la vie divine de *Trinitate*) et la logique humaine sociétaire d'unité (communication de la vie divine conformément à notre condition incarnée et sociale, *ex hominibus*) s'unifient dans la médiation *christique* de cette communication de la vie divine, qui se prolonge dans la sacramentalité ecclésiale. L'ecclésiologie congarienne est d'abord et foncièrement christologique et même christocentrique. Encore s'agit-il ici du Verbe incarné dans sa vie terrestre et sa Passion, dans ses *acta et passa in carne*, du Jésus « historique », fondateur de l'Église, plutôt que du Christ ressuscité. À ce stade, l'unité de l'Église vient du Christ (*Ecclesia in Christo*), la diversité ecclésiale (à résorber ou ramener à l'unité) vient des êtres humains (*Ecclesia ex hominibus*).

Le principe christologique restera prédominant dans les écrits anté-conciliaires, mais Congar tâchera progressivement de le compléter par un principe pneumatologique ; de même, la structure essentielle de l'Église (Don de Dieu dans le Verbe incarné ; Institution visible et hiérarchique de l'Église, prolongeant sacramentellement l'*Unus mediator*) se verra complétée et enrichie par la vie ecclésiale des fidèles (celle-ci, contrairement à la structure, se trouve affectée de relativité historique et d'un certain caractère contingent). À cette époque, une vraie articulation des deux aspects ecclésiaux fait cependant défaut ; il s'agit de l'addition d'un élément plutôt secondaire à un élément vraiment essentiel et structural : la vie de la communauté chrétienne n'apparaît pas constitutivement nécessaire à l'Église au même titre que la structure hiérarchique de celle-ci. Certes, l'ecclésiologue dominicain fera de plus en plus place à l'Esprit Saint dans la vie de l'Église, soulignant sa liberté d'intervention : il ne sera plus un « pur vicaire du Christ »³.

Les *Esquisses du Mystère de l'Église* de 1941, rédigées très peu de temps après *Chrétiens désunis*, sont encore foncièrement christologiques et même christocentriques, et il s'agit très nettement du Christ historique. Ainsi, l'œuvre de l'Esprit au-dedans de l'Église et celle du Corps apostolique au-dehors, toutes deux étroitement conjuguées, sont-elles présentées « comme

² Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 1, 1937.

³ Pour une description suggestive de cette évolution, cf. J. RIGAL, « L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 106 (2005), 159-170.

deux activités vicaires de celle du Christ »⁴. Il est néanmoins intéressant de noter qu'au terme de la deuxième Esquisse (« L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin »), Congar livre une brève réflexion méthodologique pour une ecclésiologie qui garde la grande tradition des Pères. Celle-ci est, selon lui, caractérisée par trois traits, dont le premier est la réalité pneumatologique de l'Église, citée avant même la réalité christologique de cette dernière. Il veut signifier par là que l'Église est « un corps dont le Saint-Esprit est l'âme et le principe d'unité dernier »⁵. Dans le premier appendice des *Esquisses*, consacré à « L'esprit des Pères d'après Moehler », il précise que tout le développement de la vie ecclésiale, homogène à l'Église primitive, est animé par la présence, l'action et le don indéfectibles de l'Esprit Saint, qui fondent l'Église⁶. La même idée est reprise en d'autres termes dans le second appendice, qui est une réflexion inspirée de Möhler sur « L'hérésie, déchirement de l'unité » : c'est « grâce à l'Esprit qui habite et besogne en elle » que la réalité vivante de l'Église, des origines à maintenant, demeure une et continue (c'est précisément en demeurant dans cette réalité vivante et en revivant l'esprit des origines que l'on peut réformer l'Église sans verser dans l'hérésie)⁷. L'Esprit Saint acquiert ainsi, dans l'ecclésiologie des *Esquisses* à la lumière des Pères, une importance qui était moins perceptible dans *Chrétiens désunis* : il est principe d'unité dernier.

Le maître-livre de Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, préparé de 1946 à 1949 et publié en 1950, révèle quelques évolutions plus nettes encore concernant les rapports entre le Christ et l'Esprit Saint. Le rôle de celui-ci semble en effet mieux attesté à côté du Christ ou dans sa particularité, voire sa relative indépendance, par rapport à lui. Dans sa réflexion sur le double sens de la *Communio sanctorum*, le théologien dominicain note que « le principal de la sainteté de l'Église nous est affirmé comme caché en Dieu, avec le Christ et le Saint-Esprit »⁸. La sainteté *essentielle* de l'Église, celle qui, plus profondément que les œuvres de ses membres (saints, *sancti*) et les effets des *sancta* (dons saints de Dieu) en eux, caractérise son être même, ne peut être affirmée que dans la foi au *Saint-Esprit*, dont c'est l'œuvre *propre*. Le « Credo ... in sanctam Ecclesiam » doit être compris comme un « Je crois en l'Esprit Saint sanctifiant, unissant l'Église »⁹. Le Saint-Esprit est véritablement

⁴ *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 8, 1941, 36.

⁵ Ibid., 90-91.

⁶ Cf. ibid., 148.

⁷ Ibid., 162.

⁸ *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 20, 1950, 102-103.

⁹ Cf. ibid., 102-103 (en référence à Thomas d'Aquin).

donné à l'Église, en « arrhes » sans doute et de façon encore imparfaite, mais réelle : il l'habite, il la « remplit »¹⁰. Comme Épouse du Christ et habitée par l'Esprit, l'Église jouit d'une sainteté objective inamissible¹¹. À propos du prophétisme *de* et *dans* l'Église, notre théologien distingue différents types d'assistance de l'Esprit, notamment celle liée à la charge, à l'enseignement *ex officio*, et l'inspiration imprévisiblement donnée pour un enseignement *ex spiritu*. On peut ainsi parler d'un double prophétisme conjugué de la « périphérie » et du « centre » en ce sens qu'*un seul et même* Esprit anime et gouverne l'Église en son « centre » *comme* en sa « périphérie », en ses chefs *comme* en tout son corps, chaque partie selon son rôle dans le tout¹². On voudrait souligner la place faite ici à l'*imprévisible* de l'Esprit, et donc à sa liberté par rapport à l'institution christologique et apostolique des ministères ecclésiaux, eux-mêmes bien sûr assistés par l'Esprit. Il n'en reste pas moins que, aux yeux de Congar à cette époque, la vie (mouvements prophétiques, « périphérie »), pour être la vie *de l'Église*, doit se rattacher à la structure (« centre »), tandis que la fermeture du « centre » aux requêtes de la « périphérie » ne met pas en cause les fondements mêmes de l'existence ecclésiale, seule sa plénitude risquant de n'être pas atteinte¹³. À travers ces catégories ecclésiales, c'est encore une subordination de l'Esprit au Christ qui s'exprime, ou du moins un critère ou une limite irréductible d'origine christologique et apostolique permettant de discerner ce qui (n')est (pas) de l'Esprit. Et pourtant, dans la troisième partie de l'ouvrage, où l'auteur cherche à déterminer la différence de l'ecclésiologie catholique par rapport à la Réforme luthérienne, la réalité actuelle du don de l'Esprit à l'Église est nettement affirmée, de même qu'une mystérieuse dualité du Christ et de l'Esprit. Même si le Royaume plénier et consommé est encore attendu, le principe du salut est advenu et a été donné au Peuple de Dieu (le Saint-Esprit), ainsi que les moyens corporels de ce salut (le corps apostolique et les sacrements). « (Le Saint-Esprit) est donné lui-même, substantiellement, de telle sorte qu'il habite dans l'Église »¹⁴. Il garantit et achève en elle tous les actes découlant de sa structure (fidélité de la Tradition, efficacité de grâce des actes sacramentels, valeur des pouvoirs apostoliques), son indéfectibilité et son infaillibilité. Pourtant, « il n'y a pas, entre la réalité spirituelle qui est la communion avec Dieu et les moyens ecclésiaux visibles, une liaison absolue. Tout ne vient pas de l'appareil apostolique visible. (...) la puissance de Dieu n'est pas liée aux sacrements et peut en procurer la réalité sans que le signe ecclésial

¹⁰ Cf. *ibid.*, 79.

¹¹ Cf. *ibid.*, 105-106.

¹² Cf. *ibid.*, 285 ss.

¹³ Cf. *ibid.*, 295 ss.

¹⁴ *Ibid.*, 479.

soit posé »¹⁵. Mais, pour étudier cette question à fond, il faudrait sans doute réfléchir sur le fait mystérieux de la dualité du Christ et de l'Esprit : « le Saint-Esprit n'est pas un pur vicaire du Christ »¹⁶.

Voilà pour le moins une certaine évolution par rapport à ce qu'on a pu lire sur l'œuvre ecclésiale de l'Esprit dans les *Esquisses*. L'Esprit est aussi source d'une certaine diversité dans les membres du corps ecclésial et agit aux périphéries de l'Église, non seulement dans le centre ministériel apostolique ; il promeut ainsi la plénitude ecclésiale.

Cette évolution sera précisément développée dans la nouvelle édition des *Esquisses*, publiée en 1953, où une importante étude intitulée « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ » remplace les deux appendices de la première édition rédigés pour le centenaire de J.A. Möhler¹⁷. Cette Esquisse trace deux axes majeurs, dont le second est plus neuf, du moins par son traitement plus systématique : d'une part, les rôles conjoints de l'Esprit et des apôtres dans la réalisation de l'Église ; d'autre part, la liberté de l'Esprit dans l'Église.

Si le Saint-Esprit prolonge et accomplit l'œuvre du Christ, c'est dans des conditions de liaison à l'Incarnation de Jésus assez différentes de celles des apôtres. La mission du Saint-Esprit est *une* suite de celle de Jésus, mais en même temps une mission *propre*, originale et irréductible à celle du Verbe incarné : elle constitue la mission d'un *autre* Paraclet. Il existe une *homogénéité* de finalité et de contenu entre l'œuvre du Saint-Esprit et celle du Christ. L'Esprit a pourtant un rôle *propre*, celui d'inscrire dans l'Église comme une dimension prophétique, « un mouvement par lequel elle tend à accomplir, jusqu'à la fin, ce dont le Christ a mis en elle le germe »¹⁸. Le rôle de l'Esprit n'est pas seulement d'intérioriser aux personnes les dons de Dieu, mais aussi de « donner à l'institution la vie et le mouvement (et, *en ce sens*, l'efficacité) »¹⁹ ; plus radicalement, il a joué un rôle dans la constitution même de cette cause universelle de salut qu'est Jésus-Christ : « Si le Saint-Esprit est venu sur Marie en vue de la conception de Jésus, il vient sur Jésus au baptême, en vue de le consacrer au ministère messianique »²⁰. Ce baptême du Christ, où est institué le baptême d'Esprit, celui de notre propre filiation, signe le début de l'ordre sacramentel, de l'ordre du ministère, et de cette

¹⁵ Ibid., 481-482.

¹⁶ Ibid., 482.

¹⁷ *Esquisses du Mystère de l'Église*, 2^e éd., Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 8, 1953, 129-179 : cité désormais *EME* (1953).

¹⁸ *EME* (1953), 135.

¹⁹ *EME* (1953), 155.

²⁰ *EME* (1953), 156.

association du Saint-Esprit à l'un et à l'autre. « Le fondement de cette union entre le Saint-Esprit et l'institution ecclésiale, c'est l'union d'opération qu'il y a, d'abord, entre le Saint-Esprit et le Christ », une union fondée dans le mystère de la circumincession des Personnes divines et manifestée, pour le Christ, lors de son baptême, comme pour l'Église et l'apostolat, à la Pentecôte, qui fut leur baptême d'Esprit Saint²¹.

Dans la construction de l'Église comme communauté des hommes sauvés, cependant, l'action du Saint-Esprit n'apparaît pas toujours liée aux moyens institutionnels ; cette sorte d'autonomie se manifeste principalement dans les charismes et les irruptions soudaines ou les conduites imprévisibles de l'Esprit. En ce qui concerne les charismes tout d'abord, ces dons spirituels ordonnés à l'édification du Corps du Christ et donnés directement par le Saint-Esprit ou le Christ glorifié, il n'y a certes pas d'opposition radicale entre eux et le ministère hiérarchique, lui-même lié à l'Esprit. « En réalité, charismes et fonctions hiérarchiques se compénètrent »²². Néanmoins, le pneumatisme charismatique « est assimilé à l'unité de l'Église » par la soumission à une règle de foi objective et à l'autorité apostolique, qui assure la « continuité à l'œuvre historique du Verbe incarné »²³. Mais il reste qu'un grand nombre de charismes ne viennent pas des opérations hiérarchiques, même s'ils doivent se soumettre à elles pour être recevables dans l'Église : ces faits de la vie ecclésiale, ces « apports latéraux imprévisibles » ne cessent de construire aussi l'Église. On est donc en présence d'une « évidente dualité des voies par lesquelles le Saint-Esprit opère, et donc aussi par lesquelles se construit l'Église », même si cette dualité n'est que relative²⁴. Précisément, à propos de ces irruptions et conduites imprévisibles de l'Esprit, il faut parler d'une intervention directe de celui-ci, avec une sorte d'actualisme et de liberté souveraine pour diriger comme personnellement la croissance de l'Église et la construction du Corps mystique : l'action qu'il déploie dans l'institution ne se laisse pas réduire au fait qu'il est donné et lié à celle-ci ; il demeure transcendant à l'Église qu'il habite, il est une Personne souveraine, active et libre. Si le Corps du Christ se construit par la médiation régulière, fonctionnelle et hiérarchique, des ministres institués et des sacrements notamment, « il se construit aussi par la médiation imprévisible, occasionnelle et fraternelle des diverses rencontres et des signes inattendus que l'Esprit de Jésus suscite et qu'il offre aux âmes disposées à les accueillir »²⁵. Cette « loi » des occasions, des rencontres et des « événements »,

²¹ Cf. *EME* (1953), 155-157.

²² *EME* (1953), 165.

²³ *EME* (1953), 166.

²⁴ Cf. *EME* (1953), 168-169.

²⁵ *EME* (1953), 170-171.

sous une impulsion d'en haut, s'avère un des éléments les plus « constants » de la vie de l'Église : ce secteur de libre intervention et d'action immédiate de l'Esprit constitue l'un de ses traits les plus accusés et les plus décisifs. Dans cet ordre de la vie ecclésiale (distinct de l'ordre de la structure hiérarchique), l'Esprit Saint agit encore comme envoyé par le Fils pour accomplir son œuvre, mais une œuvre que mène activement le Christ glorifié, chef et tête céleste du corps qu'il se construit sur terre par le libre jeu de sa grâce, tout en lui restant transcendant. Cependant, cette liberté qui se manifeste dans les dons et les initiatives, destinés à construire le Corps du Christ, ne révèle pas seulement la transcendance du Chef, mais une dualité de missions et de Personnes divines : « L'Église est l'œuvre du Christ *et* du Saint-Esprit, le fruit de deux missions personnelles distinctes »²⁶. Dans la terminologie congarienne, une ecclésiologie de la vie équivaut à une ecclésiologie pneumatologique et charismatique, de même qu'une ecclésiologie de la structure à une ecclésiologie christologique. Congar propose de ne sacrifier aucun de ces deux pôles, ni la vie ni l'institution en tant qu'élément structurant par rapport à la vie, même si une certaine tension doit demeurer entre les deux²⁷. Tel est un enseignement précieux de cette théologie équilibrée et « conjonctive » (... et ... et).

L'Esprit, librement par ses dons divers, construit et édifie l'Église du Christ, et la mène vers la plénitude. Mais précisément en Église, il importe toujours de discerner, de vérifier que tel ou tel don, tel ou tel charisme vient bien de l'Esprit du Christ, s'inscrit dans la continuité ou la fidélité à l'œuvre du Verbe incarné et construit ainsi le corps ecclésial du Christ.

On voit comment Congar recherche alors un certain équilibre entre christologie et pneumatologie. Mais il faut attendre les années postconciliaires pour discerner une évolution significative dans leur articulation : un rééquilibrage pneumatologique d'abord (l'Esprit, agent de communion ecclésiale), une dépendance mutuelle entre christologie et pneumatologie ensuite (l'Esprit agent de différenciation ecclésiale).

2 — *L'Esprit, agent de la communion différenciée (différenciante) de l'Église*

Dès le début des années 1970, Congar affronte la critique récurrente de christomonisme adressée à la théologie occidentale par les Orthodoxes

²⁶ EME (1953), 175.

²⁷ Cf. EME (1953), 176-179.

notamment. Dans une contribution remarquée²⁸, le dominicain français prend acte de l'objection selon laquelle les Latins tendraient à faire du Saint-Esprit une simple fonction du Christ, consistant à effectuer, dans l'Église, l'œuvre de ce dernier, mais il la trouve « exagérée » et « insuffisamment fondée ». Il n'en reconnaît pas moins que « tant de remarques inspirées par une réflexion profonde (...) nous invitent à une autocritique (...). La tradition latine a une théologie du Saint-Esprit, de ses opérations, de son habitation sanctifiante dans les âmes. Il reste qu'à l'époque scolastique, où l'on peut voir comme son moment classique, elle a développé avec prédilection l'aspect christologique du mystère chrétien. Elle y était portée par sa recherche de clarté notionnelle, — le mystère de l'Esprit offre peu de prise à un discours conceptualisé, — et aussi par sa tendance à passer de la considération de l'Économie à celle de l'ontologie »²⁹. Notre théologien va précisément poursuivre et approfondir cette autocritique, entamée par lui depuis trois décennies déjà.

En matière de théologie des ministères, son recueil d'articles de 1971, *Ministères et communion ecclésiale*³⁰, manifeste une vision plus trinitaire de l'Église et de ses membres. Congar y reconnaît en effet l'inconvénient de la conceptualité du ministère exposée dans *Jalons pour une théologie du laïcat* en 1953. Selon un schéma linéaire, le Christ y était la cause de la hiérarchie, elle-même cause de l'Église comme communauté des fidèles, avec le danger de faire du « Sacerdoce hiérarchique » une médiation qui supposerait un peuple mineur, impuissant et passif. Ce schéma situe, en effet, le « prêtre ministériel » comme antérieur et pour autant extérieur à la communauté, ramenant la construction de la communauté à l'action du « ministère hiérarchique ». Or, c'est Dieu, c'est le Christ qui, par son Saint-Esprit, ne cesse de construire une Église dans la variété des services ou ministères « charismatiques ». Jésus a institué une communauté tout entière sainte sacerdotale, prophétique et missionnaire, apostolique, avec, en son sein, des ministères librement suscités par l'Esprit ou reliés par l'imposition des mains à l'institution et à la mission des Douze³¹. « Il faudrait donc substituer au schéma linéaire un schéma où la communauté apparaisse comme la réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères, même les ministères institués

²⁸ « Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine ? », dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux, Duculot, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, n° 27, 1970, 41-63.

²⁹ Cf. *ibid.*, 41-42 et 62.

³⁰ Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologie sans frontières » n° 23, 1971.

³¹ Cf. *ibid.*, 15-19.

et sacramentels, se situeraient comme *des services de cela même* que la communauté est appelée à être et à faire »³².

En effet, la vérité des choses, et d'abord celle du Nouveau Testament, poursuit le théologien dominicain, oblige à voir les ministères *dans* la communauté, comme un moyen dont Dieu (le Christ, son Saint-Esprit), qui suscite et rassemble toujours actuellement son Église, se sert pour cela même : les ministres de l'Église remplissent donc un *pur service*, une condition — non absolument indispensable — de l'action enveloppante de Dieu³³. « La santé d'une théologie des ministères apparaît ainsi conditionnée par une perception et une affirmation préalables de l'ontologie chrétienne des fidèles et de la communauté, en dépendance de l'action de Dieu, du Seigneur Jésus et du Saint-Esprit »³⁴.

En des termes non strictement congariniens, la *communio fidelium* précède la *communio ministrorum*. Toutefois, selon l'ecclésiologue français, la tradition catholique ne rattache pas les ministères — certains du moins — au seul Saint-Esprit (Seigneur céleste) ou à la seule volonté *générale* du Christ, mais elle les voit dériver du Christ venu en notre chair, « comme des participations à ses pouvoirs et à son autorité d'Envoyé et de Serviteur » : dans ce rattachement de type historique des ministères au Christ de l'histoire, il y va finalement de l'équilibre à garder entre un point de vue pneumatologique et un point de vue christologique. On fonde ainsi plus parfaitement, estime Congar, un rôle des ministères, du moins sacramentels et « hiérarchiques », consistant à « représenter », *dans* la communauté, l'aspect de « vis-à-vis » et d'« autorité » que le Christ entretient avec elle³⁵.

Dans son bel ouvrage de 1975, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*³⁶, où il réfléchit notamment sur la sacramentalité ecclésiale, l'auteur, tout en restant encore essentiellement christologique, fait néanmoins une place plus grande à l'Esprit. Ainsi écrit-il : « Ni les sacrements ni l'Église comme sacramentalité générale du salut n'ont la moindre autonomie à l'égard du Christ *et du Saint Esprit* 'qui poursuit son œuvre dans le monde et achève toute sanctification' »³⁷. De même, « l'Église n'est vraiment sacrement de salut que par l'opération de l'Esprit » ou encore « l'ecclésiologie appelle une pneumatologie ». Aussi toute opération accomplie dans et par l'Église-sacrement du salut réclame-t-elle, d'une façon ou

³² Ibid., 19.

³³ Cf. *ibid.*, 35-36.

³⁴ Ibid., 36.

³⁵ Cf. *ibid.*, 39-41.

³⁶ Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 85, 1975.

³⁷ Ibid., 34-35 (nous soulignons).

d'une autre, une épiclese, une invocation de l'Esprit³⁸. Cette dernière affirmation, outre sa netteté, est assez neuve et implique une dépendance radicale de l'Église par rapport à l'Esprit, requérant sa permanente et inlassable invocation. Ainsi, dans le chapitre suivant, consacré au « peuple messianique », « porteur » de ce « sacrement du salut », Congar affirme-t-il à nouveau que, pour rendre l'institution ecclésiale plus authentique, plus lisible et plus efficace précisément comme signe de salut pour les hommes d'aujourd'hui, le Peuple de Dieu, fidèles et pasteurs, a intensément besoin qu'opère en lui le Saint-Esprit. Si les exposés touchant le rôle de l'Esprit dans l'intériorité des fidèles ne manquent pas, « nous sommes plus indigents s'il s'agit de l'Esprit à l'égard des sacrements et de son impact sur la façon dont l'Église se construit et se réalise »³⁹. Et l'auteur, avec lucidité et pénétration, de signaler deux chapitres de cette théologie pneumatologique : d'une part, ce qui, dans l'Église, est institution doit « advenir », devenir événement pour les hommes, apport et facteur de changement, grâce au Pneuma et donc d'abord à une intense épiclese, c'est-à-dire une ardente invocation et une très confiante attente de la venue de l'Esprit (le rôle dynamique de celui-ci, facteur de mouvement et de mutation, et donc de diversification, est ainsi bien posé) ; d'autre part, si l'Esprit est donné à tous, agit en tous et par tous, une telle dynamique appelle une ecclésiologie de communion, qui assume le rôle des personnes et aussi celui des Églises particulières ou communautés locales (ici, c'est le rôle communionnel ou unifiant de l'Esprit qui est bien affirmé). On soulignera que l'Esprit est ainsi source tant de la *communio fidelium* que de la *communio Ecclesiarum* (*particularium, localium*), la première, aimerait-on pouvoir préciser, étant le fondement de la seconde. Le Saint-Esprit apparaît ainsi comme l'« âme personnelle » du Sacrement du salut dans l'histoire, « en usant pour cela des ressources que l'histoire apporte et qu'il met au bénéfice du Corps du Christ »⁴⁰. Cette remarquable vision « avènementielle » de l'Église-institution et communionnelle de l'espace ecclésial⁴¹, strictement liée au don personnel et communautaire de l'Esprit, bénéficiera d'amples développements dans des écrits postérieurs.

Le déficit pneumatologique de l'ecclésiologie catholique, perçu par Congar dès la première édition des *Esquisses* en 1941, et souvent rappelé

³⁸ Cf. *ibid.*, 36-42.

³⁹ Cf. *ibid.*, 86-87.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 87-90.

⁴¹ Dans cette perspective, l'Église entière (ou universelle) ne peut être conçue et vécue que comme communion d'Églises locales suscitée par l'Esprit, avec une indispensable reconnaissance des conférences épiscopales et de leur *munus docendi*, celles-ci représentant une communion d'Églises locales à l'échelle d'une « région ».

depuis, jusque dans *Un peuple messianique*, va précisément recevoir un essai de solution dans l'œuvre congarienne elle-même des années suivantes. Ce sont les trois fameux tomes qu'il consacre à l'Esprit Saint en 1979-1980⁴², suivis de deux ouvrages plus modestes en 1983 et 1984⁴³, où l'œuvre, propre à l'Esprit, de diversification ou de différenciation de la communion ecclésiale est reconnue et soulignée plus que jamais auparavant.

3 — *L'Esprit, agent de différenciation de/dans la communion ecclésiale*

Le deuxième tome de la trilogie *Je crois en l'Esprit Saint* (« *Il est Seigneur et il donne la vie* ») examine successivement le rapport de l'Esprit à l'Église, à nos vies personnelles (Église et vies personnelles étant intimement unies), puis le cas particulier du Renouveau⁴⁴. Concernant l'Église, de manière très équilibrée et, pour la première fois, aussi nette, le théologien en affirme la *co*-institution par l'Esprit et le Christ. Dans cette perspective, on ne peut plus opposer charismes et institution (ministères institués). Il y a deux types d'opération, différents mais complémentaires, en vue de l'édification de l'Église. Il y a unité entre l'action du Saint-Esprit et celle du Christ glorifié⁴⁵.

Cette action du Seigneur avec et par son Esprit (...) n'est pas réductible à une simple actualisation des structures de l'alliance posées par le Christ terrestre (...). Elle est source de nouveauté dans l'histoire. Mais il s'agit toujours de faire l'œuvre *du Christ*, de faire advenir et d'édifier le Corps *du Christ*. (...) Nous avons déjà vu, et nous aurons l'occasion de voir encore que la santé de la pneumatologie, c'est la référence à l'œuvre du Christ et à la Parole de Dieu⁴⁶.

Il développe ensuite la fonction d'animation de l'Esprit dans l'Église, notamment en ce qui regarde *toutes* les notes ecclésiales, et pas seulement la

⁴² Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1 : *L'Esprit Saint dans l'« Économie »*. Révélation et expérience de l'Esprit ; t. 2 : « *Il est Seigneur et Il donne la vie* » ; t. 3 : *Le Fleuve de Vie (Ap 22, 1) coule en Orient et en Occident*, Paris, Éd. du Cerf, 1979-1980 ; réédité en un seul volume sous le même titre, Paris, Éd. du Cerf, 1995 (c'est ce volume que nous citerons sous l'abréviation ES).

⁴³ Y. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi Vivante » n° 206, 1983 ; Id., *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 20, 1984 : cité désormais PS.

⁴⁴ ES, 237-521.

⁴⁵ Cf. ES, 252-254.

⁴⁶ ES, 254.

sainteté : c'est l'Esprit Saint qui fait l'Église une, catholique, apostolique et sainte. Un nouveau seuil est franchi avec cette vision proprement théologique, dynamique *et eschatologique* des notes, définitivement bien éloignée de l'apologétique post-tridentine, dont l'approche réductrice était statique, quantitative, voire juridique. Si l'Esprit est principe d'unité et de communion, il l'est aussi de catholicité.

En effet, l'unité est celle de nombreuses personnes 'selon le tout', et c'est cela même que désigne la qualité de catholique. De plus, l'unité est par vocation d'extension universelle, ce qui, incontestablement, appartient à la note de catholicité. (...) De cet Esprit, cependant, qui doit tout renouveler, nous n'avons présentement que les arrhes. Elles sont déjà substantielles, car si l'Esprit ne déploie pas encore la plénitude de l'action par laquelle il fera que Dieu soit 'tout en tous', il est déjà, lui, le Don eschatologique, substantiellement présent à l'Église et actif en elle. Il la catholicise, tant dans l'espace du vaste monde que dans le temps de l'histoire⁴⁷.

C'est Paul, pour l'essentiel, qui a opéré l'entrée des païens dans le « nouveau » peuple de Dieu et le passage du judaïsme au monde gréco-romain. « Ce fut la première entrée d'un pluralisme au titre du socio-culturel. Bien d'autres devaient suivre (...) »⁴⁸. Ainsi, aujourd'hui encore, l'Église est-elle appelée à « être d'une façon nouvelle Église des peuples ». La Pentecôte, sa mise au monde, lui a donné sa vocation à l'universalité, « non par mode d'une extension uniformément réalisée, mais par le fait que chacun comprenait et exprimait *en sa langue* les merveilles de Dieu : Ac 2, 6-11 ». La formulation suivante exprime particulièrement bien le rôle à la fois unifiant, universalisant et particularisant de l'Esprit : « Par la mission-don de l'Esprit, l'Église est née universelle en naissant multiple et particulière : catholique *parce que* particulière, *ayant la plénitude des dons parce que chacun a les siens* »⁴⁹. Par l'œuvre de l'Esprit, l'Église inculture le même Évangile et la même foi en des espaces culturels et humains variés, inversant ainsi Babel.

C'est tout d'abord le cas des charismes, ces dons multiples du Saint-Esprit, appropriés à une culture, dont il joue, mais « pour l'utilité commune, pour ce qui édifie la communauté-Église »⁵⁰. Ainsi, « la catholicité appelle un concours de ces dons, des échanges et apports mutuels entre les parties qui, elles-mêmes, doivent avoir le souci du tout et de son unité »⁵¹. Il en va de même pour les Églises locales ou particulières, « faites d'un peuple appelé et rassemblé dans

⁴⁷ ES, 266.

⁴⁸ ES, 267.

⁴⁹ ES, 268.

⁵⁰ ES, 268.

⁵¹ ES, 269. Congar renvoie à *Lumen gentium*, n° 13.

l'Esprit Saint » selon Vatican II. « C'est dire que l'Esprit est pour elles principe à la fois d'unité et de dons ou talents propres. Cette sorte de tension féconde entre le particulier et l'unité, c'est son office propre de la contenir et de la résoudre »⁵² : unité dans le pluralisme, pluralisme dans l'unité.

D'une manière plus globale, si le Saint-Esprit assure la fidélité de l'Église à la Parole (la foi) reçue des apôtres (c'est ainsi qu'il apostolicise l'Église), il « catholicise l'Église dans l'avancée du temps »⁵³ : il actualise la Parole à partir de sa lettre, il la rend parlante pour chaque génération, chaque milieu culturel, « il assiste la communauté chrétienne pour en saisir le sens »⁵⁴. Actualisation et continuité. La vie des membres de l'Église, spécialement des saints, est dirigée par le Saint-Esprit et est ainsi un « lieu théologique », où Dieu parle (pensons au *sensus fidei* des fidèles). Plus largement, l'Esprit parle aussi à travers les événements du monde, les « signes des temps » (cf. *Gaudium et spes*, n° 4-10)⁵⁵. L'Esprit « agit en avant », mais « dans un espace ou un temps ouverts par le Verbe »⁵⁶. Toujours, chez Congar, cette tension, cet équilibre dynamique entre christologie et pneumatologie, entre Origène et Nouveauté eschatologique, entre « l'acquis une fois pour toutes et le perpétuellement inédit et nouveau »⁵⁷. « C'est dans la force, à la fois, du Christ et du Saint-Esprit, que l'Église peut être immensément ouverte en vue de poursuivre la réalisation de sa catholicité, qui est aussi celle du Christ. Elle ne peut le faire que dans le mystère, car il est impossible de tirer au clair ce qui est pour Dieu et ce qui ne l'est pas »⁵⁸.

Un troisième tome (*Le fleuve de vie [Ap. 22, 1] coule en Occident et en Orient*), qu'on pourrait qualifier d'œcuménique, compare la théologie trinitaire des Grecs et des Latins⁵⁹. Au-delà de l'étude historique de la théologie de la troisième Personne, est particulièrement intéressant le chapitre IV (« Éléments en vue d'un accord »)⁶⁰. L'auteur y prend sagement position en faveur de l'unité de foi dans la diversité légitime de formulation théologique entre Grecs et Latins. À la suite d'André de Halleux notamment⁶¹, il est favorable à la suppression du *Filioque* dans le Credo latin à une double

⁵² ES, 270.

⁵³ ES, 270.

⁵⁴ ES, 273. Congar renvoie ici à *Lumen gentium*, n° 12 §1.

⁵⁵ Cf. ES, 276-280.

⁵⁶ ES, 280.

⁵⁷ ES, 282.

⁵⁸ ES, 283.

⁵⁹ ES, 523-866.

⁶⁰ ES, 743-792.

⁶¹ « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du 'Filioque' au symbole », dans *Irénikon*, 51 (1978), 451-469.

condition : que soient reconnus le caractère non hérétique du « Filioque » bien compris et son équivalence avec l'expression dogmatique « par le Fils »⁶² ; que le peuple chrétien y soit bien préparé de part et d'autre. Dans une dernière section bien venue, le théologien catholique montre toute la place (parfois retrouvée) de l'Esprit dans les sacrements : confirmation, épiclese eucharistique, communion eucharistique, *vie de l'Église tout entière épiclese*⁶³, avec tout ce que cela signifie positivement pour le rapprochement avec l'Orthodoxie. Les trois sacrements de l'initiation, où s'exprime la foi du sujet, entraînent celui-ci, « par une assomption progressive dans le Corps du Christ glorifié, vers l'Eschatologie ». Le Saint-Esprit est ce Don eschatologique, par et dans lequel les fidèles du Christ reviennent au Père⁶⁴. Dans le cas du baptême des petits enfants, le Saint-Esprit agit « comme ce principe de communion qui dépasse toutes les particularités de l'espace et du temps et qui peut englober l'enfant encore inconscient dans la foi (...) de toute l'Église », en une « suppléance d'une conscience par une autre dans une unité trans-expérimentale »⁶⁵. L'attention croissante au Saint-Esprit dans les Communions chrétiennes devrait contribuer à leur réintégration dans l'unité : « une unité, non d'uniformité et d'impérialisme, mais de communion par Celui qui, distribuant ses charismes les plus divers, veut tout ramener au Père, par le Christ »⁶⁶.

Après cette somme sur l'Esprit Saint, Congar publie plusieurs études pneumatologiques, dont *La Parole et le Souffle* en 1984, qui, au plan de l'œuvre écrite, offre l'état le plus achevé de sa pensée sur les rapports Verbe-Esprit. Dans les pages suivantes, nous nous référerons principalement à cet ouvrage, tout en nous limitant aux éléments neufs que la pneumatologie apporte au cheminement de cette pensée, notamment une meilleure énonciation de la dépendance mutuelle entre christologie et pneumatologie.

On mesure d'emblée le chemin parcouru en comparant le titre du chapitre III de *La Parole et le Souffle* (« La Parole et l'Esprit opèrent conjointement l'œuvre de Dieu ») avec celui d'une des *Esquisses du Mystère de l'Église*, dans la seconde édition de 1953 (« Le Saint-Esprit et le Corps apostolique,

⁶² La même année, l'auteur publie un article sur « Le Père, source absolue de la divinité », dans *Istina*, 25 (1980), 237-246. On y voit très clairement comment la prise au sérieux de la monarchie du Père amène le dominicain français à rééquilibrer les rapports intra-trinitaires du Fils et de l'Esprit dans une compréhension du *Filioque* plus fidèle à une partie de la tradition latine.

⁶³ Cf. *ES*, 793-866.

⁶⁴ *ES*, 857.

⁶⁵ *ES*, 858.

⁶⁶ *ES*, 866.

réalisateurs [conjoint] de l'œuvre du Christ »⁶⁷. Sans qu'il y ait contradiction, la différence de perspective est néanmoins flagrante : dans l'étude de 1953, la conjonction s'opérait entre l'Esprit et le *ministère apostolique* pour la réalisation de l'œuvre du *Christ* (perspective christologique) ; en 1984, elle s'effectue entre le *Christ* et l'Esprit pour l'accomplissement de l'œuvre de *Dieu* (perspective trinitaire)⁶⁸. Ce simple indice textuel dénote de fait, comme les lignes suivantes le confirmeront, un changement qualitatif dans la pneumatologie et l'ecclésiologie congariniennes.

Au plan ecclésiologique tout d'abord, mieux encore que dans les ouvrages précédents (*Ministères et communion ecclésiale*; *Un peuple messianique*), l'auteur honore la réalité communionnelle de l'Église. Les documents normatifs, le sens de la foi du Peuple de Dieu et le charisme des ministres ordonnés « se complètent et, en un sens, se conditionnent mutuellement. [Ces réalités] doivent fonctionner ensemble. Chacune, prise seule et séparée des autres, n'est plus ce que Dieu l'a destinée à être »⁶⁹.

Au plan pneumatologique ensuite, Congar montre aussi plus précisément l'actualité proprement *ecclésiologique* de la troisième Personne : non seulement l'Esprit intériorise l'œuvre du Christ dans le cœur des croyants, mais il doit *tout* animer « dans une *structure* très christologique » ; c'est lui qui *actualise* l'œuvre du Christ dans le temps de l'Église et sa doxologie⁷⁰. C'est

⁶⁷ Cf. *EME* (1953), 129 (le mot « conjoints » entre crochets n'est pas dans le titre, mais l'idée en est présente littéralement dans le contenu de l'article).

⁶⁸ Cf. *PS*, 43 ss.

⁶⁹ *PS*, 69.

⁷⁰ Pour la présentation systématique de l'animation de l'Église par l'Esprit, on se reportera à *ES*, 239-317 ; d'où le caractère « épiclestique » de toute la vie ecclésiale, cf. *ES*, 857-866 notamment. La contribution de Congar, « Le troisième article du Symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église », publiée dans J. DORÉ (dir.), *Dieu, Église, Société*, Paris, Le Centurion, 1985, (287-303) 292-299, offre certains points de vue nouveaux. Par « pneumatologie », l'auteur entend, au-delà d'une théologie de la troisième Personne, « les apports d'une prise en considération du Saint-Esprit et de son action dans la vie de l'Église et, conséquemment, dans la façon de voir celle-ci », qui sera trinitaire (p. 292). Aussi Congar n'envisage-t-il pas seulement l'impact d'une vraie pneumatologie sur la question des ministères (en situant le *in persona Christi* dans le *in persona Ecclesiae*), mais aussi sur le modèle inspirateur de l'ecclésiologie (qui ne peut être purement paternel ou patriarcal — du type du monothéisme « prétrinitaire » —, ni purement christologique — le Christ serait vu comme le fondateur d'une société et d'abord, au principe de celle-ci, d'une hiérarchie —). Si le dominicain évoque la redécouverte des charismes et des ministères des membres individuels de l'Église dans une perspective pneumatologique et trinitaire, il en fait aussi l'application aux Églises comme telles : « Si chacun peut avoir son ou ses charismes, cela est vrai aussi, *positis ponendis*, des Églises locales ou particulières, des peuples et de leurs avoires culturels » (p. 295). Et le théologien de rappeler la définition conciliaire de l'Église locale ou particulière, ayant ses dons propres et son rôle à jouer, *étant* l'Église,

le Saint-Esprit « qui donne au temps [liturgique], qu'il pénètre et domine, cette qualité propre qui en fait un temps sacramentel, où le mémorial du passé le rend présent et actif, avec une efficacité en vue de l'avenir absolu »⁷¹. Cette insistance pneumatologique nouvelle s'accroît encore dans le chapitre V de *La Parole et le Souffle*, intitulé sous la forme d'une question très significative : « Une autonomie de l'Esprit ? »⁷². Le questionnement rejailit en trois autres interrogations : existe-t-il une liberté de l'Esprit totalement affranchie à l'égard de l'économie révélée et instituée ? ne faut-il pas chercher non seulement du côté du Saint-Esprit et de sa liberté, mais aussi du côté d'une *christologie pneumatologique* ? enfin, en quel sens l'Esprit est-il Esprit du Christ ? dans l'« économie » seulement, ou également au niveau de la « théologie » trinitaire ?

Cette ligne de réflexion conduit l'ecclésiologue dominicain à franchir un pas décisif dans la formulation de sa pneumatologie lorsqu'il écrit que « le Saint-Esprit, ou le Christ glorieux *pneumatisé*, est *co-instituant actuel* de l'Église du Verbe incarné »⁷³. L'affirmation est nouvelle et traduit une meilleure articulation des rôles du Christ et de l'Esprit par rapport à l'Église : l'Esprit « co-institue » actuellement l'Église « instituée » historiquement par le Verbe incarné⁷⁴. Le théologien français applique aussi le

mais dans la communion avec les autres, sous l'impulsion de l'Esprit Saint, source de variété et principe de communion. Cette communion d'une Église locale avec les autres doit s'exprimer sous forme de conciliarité et collégialité (cf. p. 300).

⁷¹ Cf. PS, 71-72.

⁷² Cf. PS, 83 ss (nous soulignons).

⁷³ PS, 99 (nous soulignons) ; cf. aussi 125 ss. Voir déjà ES, 243-254.

⁷⁴ Il faudrait même dire ici, avec J. Zizioulas, que l'Esprit la « constitue », pour mieux signifier encore, à la suite de P. Evdokimov, la « relativité » du Christ glorieux à l'Esprit pour son œuvre post-pascale dans l'Église et dans le monde, cf. J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans G. ALBERIGO (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n° 61, 1981, (131-148) 147 ; P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, coll. Bibliothèque oecuménique n° 10, 1969, 90. Voir aussi Y. CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », dans B. LAURET et F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 2 : *Dogmatique I*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, (483-516) 496, où, sans employer exactement le mot « constitution », il reconnaît cependant que la « pleine institution » de l'Église a été le fait des apôtres après la Pentecôte, c'est-à-dire sous l'« inspiration » de l'Esprit, puis son « assistance » constante et toujours actuelle après la « période institutive ». Plus largement, tout le chapitre III de « Pneumatologie dogmatique » (pp. 493-502) est consacré à « Une pneumatologie ecclésiologique » : une ecclésiologie pneumatologique ou de communion suspendue au mystère trinitaire (sa nature sociale vient après) suppose une christologie pneumatologique, reconnaissant le rôle de l'Esprit dans la vie messianique de Jésus, sa résurrection et sa glorification. Dans l'Église, l'Esprit est « le

verbe « constituer » à l'Esprit Saint : c'est lui, par ses dons de grâce ou charismes, qui constitue le Corps ecclésial, « mais » c'est le Corps *du Christ*. Cette nouvelle vision pneumatologique permet au P. Congar d'opérer une « retractatio » par rapport à l'Esquisse de 1953 évoquée plus haut. « Il n'y a donc pas à imaginer, comme nous l'avions fait en 1953, une sorte de 'secteur libre' qui serait réservé au Saint-Esprit, à côté de la mise en œuvre des structures et des moyens de grâce institués. Cette liberté est bien réelle, toute l'histoire en témoigne, mais c'est celle du Seigneur Jésus, glorifié et vivant, conjointement avec son Esprit »⁷⁵. Ainsi, l'opposition entre ministères appelés « charismatiques » et ministères dits « institutionnels » est factice : tous les ministères sont charismatiques et il n'y a pas de groupe sans institution⁷⁶, même s'il subsiste, bien sûr, une tension entre autorité pastorale et fidèles⁷⁷.

Aussi la règle même de tout cet effort réflexif sur « La Parole et le Souffle » pourrait-elle s'énoncer comme suit : pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie⁷⁸. En effet, comme on l'a déjà relevé, le Verbe et l'Esprit accomplissent conjointement et inséparablement l'œuvre du Père, qui est Amour : « 'Dieu', dans l'Écriture, c'est le Père. (...) Le Verbe et l'Esprit le révèlent et mènent à lui. L'un et l'autre, d'abord, sortent de sa Bouche. (...) Les deux dons, et dans leur jonction même, se réfèrent toujours au Père duquel ils viennent et auquel ils reviennent »⁷⁹. C'est cette origine commune dans le Père qui fonde le lien insécable entre la Parole et le Souffle. Pour l'exprimer, Congar recourt volontiers à la métaphore célèbre d'Irénée de Lyon : « Le Fils et l'Esprit

principe transcendant de la communion des saints » ; « il harmonise le particulier et le tout, réalisant cet idéal d'unipluralité, autre nom de la catholicité, qui est la réalité du Corps » (pp. 498-499). Cette ecclésiologie de communion de personnes-sujets et de communautés-sujets implique « un régime de conseils, de décision commune » (p. 500). On se gardera cependant de tout « pneumatocentrisme », se rappelant toujours que « pneumatologie et christologie sont principe de santé l'une pour l'autre » (p. 502). *La Parole et le Souffle*, p. 108, souligne aussi que, si l'Esprit est *du Verbe*, Jésus-Christ, lui, est *de l'Esprit*.

⁷⁵ Cf. *PS*, 104-105 ; voir déjà *ES*, 253-254, où il indique aussi que « cette action du Seigneur avec et par son Esprit (...) n'est pas réductible à une simple actualisation des structures de l'alliance posées par le Christ terrestre, c'est-à-dire avant qu'il ait cessé sa présence sensible. Elle est source de nouveauté dans l'histoire » ; sur cette dernière citation, voir aussi *PS*, 123 : « L'Esprit déploie du nouveau (à la Pentecôte), dans l'inédit de l'histoire et la diversité des cultures, mais un nouveau pris de la plénitude donnée une fois par Dieu dans le Christ ».

⁷⁶ Cf. *PS*, 111.

⁷⁷ Cf. *PS*, 127.

⁷⁸ Cf. *PS*, 13 (Introduction) ou encore 124, par ex. (« Si le Verbe est pénétré d'Esprit, l'Esprit est pénétré du Verbe. Les deux sont inséparables, procédant tous deux du Père »).

⁷⁹ *PS*, 35 et 39.

sont les deux mains du Père »⁸⁰. Ainsi l'Église est-elle née et vit-elle de deux missions divines, celle du Verbe et celle de l'Esprit. Si l'on peut parler de deux « missions » (économiques), c'est parce que le Verbe et l'Esprit, éternellement, « procèdent » du Père. « Action conjointe », on l'a vu, ne signifie pas pour autant « action identique » : l'Esprit est créateur, il fait du neuf, il « apporte de l'inédit dans l'advenir de l'histoire », mais « ce n'est pas un inédit flottant et indécis », il vient « de la plénitude donnée une fois par Dieu dans le Christ »⁸¹. L'Esprit actualise l'œuvre du Christ dans la nouveauté et les aléas de l'histoire jusqu'à son accomplissement eschatologique. La christologie est donc la santé de la pneumatologie, et vice-versa⁸².

Enfin, cet essai de christologie pneumatologique et de pneumatologie christologique a l'insigne mérite de ne pas se confiner dans l'*ad intra* ecclésial : il se clôture ou plutôt « s'ouvre » par un huitième chapitre consacré au Saint-Esprit dans le cosmos⁸³. Le thème cosmique du « creator Spiritus » incite l'auteur à proposer quelques éléments d'une anthropologie et d'un cosmisme pneumatologiques : les hommes « charnels » sont appelés à renaître et à se laisser recréer par l'Esprit pour devenir fils adoptifs de Dieu dans le Fils et héritiers de « la vie du siècle à venir » ; on peut ainsi déjà percevoir le lien très intime entre le rôle de l'Esprit dans les cœurs et son rôle cosmique, car la création tout entière attend aussi avec impatience cette révélation des fils de Dieu (cf. Rm 8, 19-25), attente active et espérance du Royaume dans la présence agissante de l'Esprit.

À l'intérieur de cette tendance cosmique au Royaume, c'est au mouvement œcuménique, « qui (lui) est tellement à cœur », que Congar dédie les dernières lignes de sa conclusion : « Comment et jusqu'où la grâce de la

⁸⁰ Cf. *PS*, 36, 53, 105-106... ; voir déjà *ES*, 19... ; voir aussi CONGAR, « Le troisième article du Symbole », 291 et 292.

⁸¹ *PS*, 123 ; cf. *ES*, 283 : « Le Verbe, c'est la forme, l'Esprit est le souffle. Jésus a institué une Eucharistie, il a prononcé un Évangile. L'Esprit les actualise dans l'inédit de l'histoire du monde, il unit le premier Adam foisonnant et inventif à l'Adam eschatologique, Oméga du monde qui est aussi son Alpha, Oméga et Alpha de l'Église. »

⁸² Voici ce que Congar écrira l'année suivante au terme de « Le troisième article du Symbole » : « Une pneumatologie sans christologie active serait une aventure dont les avatars du joachimisme et l'histoire de certaines sectes — Frères du Libre Esprit ou autres — nous donnent une idée. Nous avons marqué les limites et inconvénients d'un modèle purement christologique. Ceux de ce que serait un modèle purement pneumatologique sont peut-être pires. Le Verbe sans le Souffle produirait un légalisme ; le Souffle sans le Verbe donnerait quoi ? 'On ne sait ni d'où il vient ni où il va.' Concrètement, le Verbe c'est la forme, c'est la Parole, la doctrine, ce sont des structures. La vérité est dans l'articulation des deux. Car, sans Souffle, le Verbe ne sort pas de la gorge, l'Évangile ne remplit pas l'histoire jusqu'à l'eschatologie » (p. 301).

⁸³ Cf. *PS*, 189-200 ; voir déjà *ES*, 509-519.

Pentecôte joue-t-elle dans les Églises désunies ? À quelles conditions pourrait-on leur appliquer la théologie de la variété des charismes ? Comment concevoir et réaliser la dialectique 'Diversités et Communion' ? C'est l'immense effort des disciples de Jésus. C'est celui de notre Église qui regarde à la fois en arrière vers Lui et vers sa propre origine et en avant, vers un accomplissement auquel le Souffle la pousse et la conduit. *Veni, Creator Spiritus !* »⁸⁴

Conclusion

Une fois encore, ici plus particulièrement en matière de pneumatologie, on reconnaît l'évolution intelligente, courageuse et loyale d'un grand théologien en prise spirituelle constante sur son temps, son Église et les autres Églises. Progressivement, son ecclésiologie christocentrique a fait une place de plus en plus juste à une riche pneumatologie, jusqu'à reconnaître une dialectique, une indispensable dépendance mutuelle de la christologie et de la pneumatologie, gage de santé tant pour l'une que pour l'autre. L'Esprit est du Christ, comme le Christ est de l'Esprit. Il est capital, en christianisme, de ne jamais perdre cette salutaire tension. L'Esprit conduit vers la vérité tout entière (Jn 16, 13), cette Vérité qu'est Jésus le Christ (Jn 14, 6). L'Esprit co-institue et anime l'Église instituée par le Christ. Il l'unifie et la catholicise dans l'avancée du temps vers l'Eschaton, il la fait communion et diversités, conciliarité, il plénifie ses diversités en communion de fidèles et communion d'Églises locales. Tout dans la vie ecclésiale devrait être (fruit de l') invocation de l'Esprit d'unité et de catholicité.

⁸⁴ PS, pp. 204-205. La dialectique « Diversités et Communion » ici évoquée a déjà été traitée dans un ouvrage précédent d'Y. Congar, intitulé précisément *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 112, 1982 (les dimensions eschatologique et pneumatologique du mystère du salut, comme de la communion ecclésiale, y sont bien marquées).