

INTRODUCTION GENERALE

Yves Congar est une des grandes figures qui ont marqué la théologie chrétienne au XXème siècle. Ses publications abondantes ont traité des différentes questions théologiques, surtout dans le domaine de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme. C'est dans ce contexte que se forgeront la grande réputation et le renom qui lui reviennent. Plusieurs travaux ont été consacrés à l'interprétation de la pensée ecclésiologique et œcuménique de Congar. Notre intérêt pour Congar porte sur un autre secteur de sa pensée, qui concerne le rapport entre la christologie et la pneumatologie. Comme on le sait, un discours théologique chrétien ne s'élabore que sur la base d'une certaine conception christologique. De ce fait, la pensée de Congar est aussi axée et centrée sur une christologie. Mais une lecture progressive et attentive de Congar nous fait voir que le discours christologique ne se suffit pas à lui seul. Il est toujours mieux de l'articuler dans un rapport nécessaire avec le discours pneumatologique. De la sorte, nous aurons toujours affaire à une christologie qui soit pneumatologique.

Notre approche se veut une étude diachronique de la pensée de Congar sur l'articulation du rapport entre christologie et pneumatologie. Dans cette partie introductive, notre effort consistera à cerner l'enjeu de notre étude autour de quatre points :

- Dans un premier temps, nous allons présenter la motivation et l'objet de notre étude ;
- Deuxièmement, il sera question d'exposer la problématique comme telle, où interviendront : l'état de la question, le rapport avec les autres études sur la problématique et la spécificité de notre propre approche;
- En troisième lieu, nous argumenterons sur la méthode à utiliser dans l'élaboration de notre travail ;
- Enfin, nous donnerons la structure d'élaboration de notre étude.

A. Motivation et objet de l'étude.

Depuis notre cycle de licence en théologie, nous avons toujours porté un intérêt particulier à la christologie. Nous avons estimé que « pour peu qu'on ait une expérience sociologique du terrain africain, on note que, contrairement à ce que certaines tendances

théologiques actuelles de l'Afrique font croire, le drame de beaucoup de nous Africains reste celui du lien entre le Christ et le Dieu de leurs traditions. Pour nombre d'entre eux se trouvant aux points névralgiques de la tradition, l'adhésion à Jésus-Christ se joue avec des accents dramatiques »¹. Ne sachant vraiment pas trop bien comment identifier Jésus, on est porté à pratiquer une religion syncrétiste dans laquelle cohabitent les croyances et pratiques ancestrales (fussent-elles incompatibles avec le christianisme) avec les pratiques et rites chrétiens. Toutefois l'imaginaire collectif reste plus marqué par les croyances traditionnelles que chrétiennes. Cette situation a depuis retenu notre attention et orienté nos recherches et attentes.

De fait, le problème de l'adhésion à Jésus-Christ ne se pose pas que pour l'Africain. Aujourd'hui, avec toutes les mutations sociales que connaît le monde, l'évolution vertigineuse des sciences et la crise de la foi ou de la croyance en Dieu, la remise en question de l'identité du Christ se vit partout. C'est ce que Habermas formule en ces termes : « L'autorité du sacré est progressivement remplacée par l'autorité d'un consensus tenu pour fondé à une époque donnée. Cela signifie que l'agir communicationnel se libère de contextes normatifs qui s'abritaient sous le sacré. Le désenchantement et la dépossession du domaine sacré s'effectuent en passant par une mise en langage du consensus normatif fondamental garanti par le rite ; et avec ce processus se déclenche l'entrée en scène du potentiel de rationalité présent dans l'agir communicationnel »².

Face à tout cela, l'élaboration d'un discours pertinent sur Jésus-Christ s'avère plus que jamais, non seulement une nécessité mais une urgence. Si l'on doit ajouter à cela l'attention et l'engouement pour les religions orientales, il est donc bien nécessaire de rendre actuel ce discours afin que Jésus continue à dire quelque chose à l'homme d'aujourd'hui comme à celui de tous les temps et de toutes les époques. Le discours christologique a besoin de se repenser et de se réinterpréter. Car il doit signifier à l'homme et à tout homme que c'est en Jésus-Christ que se jouent le salut et la destinée de l'humanité tout entière. C'est bien cela qui fait que la christologie soit au cœur de la théologie chrétienne. Car il n'y a de théologie chrétienne que christologique. De ce fait, un discours théologique qui ne s'occuperait pas de rendre pertinente la réflexion sur l'identité de Jésus dans le contexte de son temps est voué à

¹ ADE, E., *Pertinence de la figure de l'intellectuel communautaire pour la christologie africaine*, dans *Le Sillon noir. Une expérience africaine d'inculturation*, t.2, Cotonou, (1991), p.161.

² HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, t.2, Paris, Fayard, 1987, p.88. Nous y reviendrons à la fin de notre travail.

l'échec. Jésus doit être présenté à tout homme engagé dans la trame de l'histoire et dans les conditions qui sont les siennes, comme le lieu où se joue sa destinée.

Dans le contexte africain, il y a eu un effort d'élaboration du discours christologique visant à présenter un Jésus qui répondrait aux difficultés évoquées plus haut. Cet effort a été couronné par la publication d'un ouvrage intitulé : *Chemins de christologie africaine*,³ dans lequel étaient publiés une série d'articles tendant à formuler une christologie africaine. Tout en reconnaissant les mérites de ces premiers essais, parce qu'ils ont un intérêt d'interpellation, nous n'avons toutefois pas manqué de constater qu'ils ont suscité beaucoup de critiques en raison de leurs limites. Ainsi, dans notre mémoire de licence⁴, nous avons relevé que pour la plupart, leur effort consistait à attribuer purement et simplement des titres africains à Jésus-Christ. Ils les lui attribuaient à partir de certains parallélismes, ressemblances et similitudes qu'ils ont trouvés entre l'activité de Jésus et les réalités anthropo-culturelles africaines. On lui donnera les noms de : Chef, Ancêtre, Guérisseur, Initiateur... Les limites que nous avons reconnues à ces essais se situent tant du côté de la saisie des réalités africaines anthropo-culturelles que de la maîtrise comme telle des Ecritures et de la doctrine christologique, insuffisamment exploitée.

Nous référant à Jacques Dupuis, nous pensons que le souci de l'inculturation dans la réflexion théologique est non seulement souhaitable mais obligatoire. Cependant, on ne doit pas perdre de vue que c'est une entreprise délicate qui ne peut pas se faire à la légère. Ce dernier affirme qu' « une prise de conscience de ces problèmes est nécessaire tant pour la pratique de l'inculturation doctrinale que pour l'évaluation de ses résultats. Une seconde observation intéresse directement l'objet de cette étude. On aura remarqué qu'une fois de plus, le défi fondamental de la christologie est de maintenir fermement aussi bien la continuité que la discontinuité dans la profession de foi christologique : continuité dans l'identité de la signification, discontinuité dans la médiation des concepts »⁵. Cette entreprise exige l'élaboration d'un discours qui puisse établir dans le cadre de la christologie critico-dogmatique, des conditions de possibilité d'inculturation du message chrétien. Pour y arriver, elle suppose une très bonne connaissance et maîtrise de la doctrine christologique elle-même.

³ DORE, J. et LUNEAU, R., *Chemins de christologie africaine* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 2), Paris, Desclée, 1986.

⁴ KWAKWA N'KAKALA, F., *Christologie africaine. Une lecture critique*, Mémoire de licence, Kinshasa, Faculté de théologie des Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.

⁵ DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie* (Coll. *Cogitatio fidei*, 188), Paris, Cerf, 1995, p.37.

C'est dans ce souci-là que nous choisissons d'étudier l'œuvre et la pensée christologique du Père Yves Congar. Pourtant, lorsqu' on parcourt différents dictionnaires de théologie, les encyclopédies, ou encore des ouvrages de théologiens, Yves Congar y est connu comme grand spécialiste d' ecclésiologie et d'œcuménisme plutôt que spécialiste de la christologie. Il est considéré comme l'un des pères du Concile Vatican II, et s'est lancé à corps perdu dans l'élaboration du corpus conciliaire, notamment de la Constitution sur l'Eglise. La plupart de ses ouvrages traitent justement des questions œcuméniques et ecclésiologiques. C'est ce qu'affirme le professeur Famerée, quand il écrit : « Le Père Yves Congar dominicain français contribua pour une large part à ce renouveau ecclésiologique sans se laisser abattre par les coups que les pionniers reçoivent souvent au combat »⁶ et d'ajouter : « ...Il est peut-être utile d'évoquer quelques enracinements biographiques de la vocation théologique du Père Congar, une vocation < à la fois et par la même veine, (...) œcuménique et ecclésiologique. > »⁷ Ceci explique aussi le fait que, s'il y a des commentateurs de Congar, c'est dans ces domaines-là surtout qu'il faut aller les trouver. Alors, pourquoi avons-nous choisi de travailler à partir de l'œuvre du père Yves Congar ? L'œuvre théologique de Congar est tellement abondante qu'aucun domaine de la théologie n'a pu lui échapper. Il s'est même investi dans le domaine de l'exégèse en publiant un ouvrage exégétique de grande portée dans la collection *Lectio Divina*.⁸ Aussi, n'est-il pas sans intérêt de venir sur le terrain de la christologie en passant par la porte de Congar, d'autant plus que son ecclésiologie, dans un premier temps, sera à dominante christologique. Nous estimons que son apport dans ce secteur est important, même s'il n'est pas aussi fourni que celui de spécialistes de la christologie comme Bultmann, Rahner, Pannenberg, Cullmann, Kasper, Käsemann ou Sesboüé.

Cependant, la perspective christologique du père Congar qui nous intéresse ici est celle où la christologie est articulée à la pneumatologie. En effet, depuis quelques années, la recherche christologique s'intéresse à établir le rapport entre le Christ et l'Esprit. Dupuis nous le confirme en ces termes : « Il faudrait développer de la même façon les implications de son (Jésus) rapport avec l'Esprit. Dans les années récentes, l'attention s'est fixée, à juste titre, sur

⁶ FAMEREE, J., *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Eglise. Analyse et reprise critique*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1992, p.17.

⁷ *Ibidem*, p.20. Ici, Famerée cite Congar lui-même dans son ouvrage *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973* (Coll. *Foi vivante*, 156), Paris, Cerf, 1974, p. 14. Nous allons aussi faire remarquer que l'ouvrage du Père Famerée, à travers la lecture et les analyses qu'il réalise des ouvrages de Congar, dégage de manière remarquable la préoccupation ecclésiologique et œcuménique de Congar. Nous pouvons donc dire que du point de vue de la théologie, ces secteurs ont été préférentiels pour lui.

l'exigence de construire une christologie de l'Esprit. »⁹ Dupuis donne une bibliographie assez importante des travaux déjà réalisés, allant dans ce sens. Parmi les ouvrages répertoriés, trois sont de Congar¹⁰. Cela signifie que ce dernier accorde une attention particulière au rapport qu'il faut établir entre le Christ et l'Esprit dans l'élaboration christologique. La question que nous nous posons dès lors est de savoir à partir de quel moment Congar a senti le besoin, comme le dit Dupuis, de développer les implications du lien entre le Christ et l'Esprit dans les recherches théologiques ? Ce rapport, ne le trouvons-nous que dans les trois ouvrages cités par Dupuis ou en parle-t-il déjà bien avant cela ? Aussi, il faudra chercher à comprendre ce qui justifie les propos de Dupuis que dans les années récentes, l'on a senti, plus que le besoin, l'exigence d'élaborer une christologie de l'Esprit : est-ce en raison d'une prise de conscience qu'il y avait une dimension ou une perspective théologique importante qui manquait aux recherches christologiques ou est-ce tout simplement une exigence liée aux conditions des temps et des lieux que traverse l'Eglise aujourd'hui ? En ce qui nous concerne, compte tenu des motivations qui sont les nôtres, cette perspective christologique, lue dans un rapport avec la pneumatologie, ne peut que nous aider davantage dans la connaissance de Jésus et surtout dans l'interprétation et l'accueil de son message qui se font dans les communautés chrétiennes par la grâce de l'Esprit. Elle nous aidera aussi, très assurément, à connaître la théologie de la troisième Personne de la Trinité afin de mieux la situer dans le contexte qui est le nôtre où foisonnent les Eglises de réveil, les Eglises indépendantes et divers mouvements dits charismatiques se réclamant tous de l'impulsion du Saint-Esprit et constituant un véritable défi à la pastorale des Eglises institutionnelles.

Ainsi notre étude porte-t-elle sur ce rapport entre le Christ et l'Esprit dans l'œuvre de Congar. Nous voulons cerner cette problématique chez Congar dans l'ensemble de sa pensée à travers ses différents ouvrages, en dépassant le seul cadre des ouvrages cités par Dupuis. Car déjà en 1952, dans un article intitulé « *le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ* »¹¹, Congar parlait du rapport entre le Christ et l'Esprit, qu'il appelle le « vicaire du Christ ». Nous allons donc chercher à comprendre comment se réalise chez

⁸ Cfr CONGAR, Y., *Le mystère du Temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Coll. *Lectio Divina*, 22), Paris, Cerf, 1958.

⁹ DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 188), Paris, Cerf, 1995, 246.

¹⁰ *Ibidem*, p. 246-247. Les écrits cités par Dupuis sont : *Pour une christologie pneumatologique* dans *Rev.sc.ph.th.* 63 (1979), p. 435-442 ; *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. unique (t. I,II,et III), Paris, Cerf, 1995 ; *La Parole et le Souffle*, (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 20), Paris, Cerf, 1984.

¹¹ CONGAR, Y., *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, (t.1) dans *Rv.sc.ph.th.*36 (1952), p. 613-635. (t.2) dans *Rv.sc.ph.th.*37 (1953), p. 24-48.

Congar l'articulation de la pneumatologie et de la christologie et de là arriver à dégager la trajectoire de sa pensée.

B. Etat de la question.

Nous voulons ici présenter la question du rapport entre christologie et pneumatologie dans la théologie de Congar. Notre effort consistera dans un premier temps à préciser et à situer, dans l'œuvre de Congar, l'objet de notre étude. Ce point sera appelé problématique. Dans un second temps, nous jetterons un regard sur les travaux que d'autres ont faits à propos du rapport entre christologie et pneumatologie chez Congar en vue d'établir un rapport avec notre préoccupation. Et enfin, nous allons présenter l'orientation propre à notre étude.

1. Problématique.

Il est toujours utile de revenir sur le fait (comme nous l'avons montré avec l'affirmation du professeur Famerée) que Congar a été marqué depuis sa jeunesse par l'ecclésiologie et l'œcuménisme. Ces disciplines sont restées pour lui, comme « le leitmotiv » de ses recherches. C'est dans ce cadre bien souvent qu'il élabore sa christologie, sa pneumatologie, sa mariologie, sa théologie spirituelle et même son « exégèse ». Bref, l'ensemble de sa théologie. Pour relever le rapport entre christologie et pneumatologie, nous allons aussi interroger l'ensemble de son œuvre. Car en effet, nous pensons que du fait de l'article : *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*¹², sa préoccupation pour le rapport entre le Christ et l'Esprit doit être antérieure à la période des publications reprises par Dupuis. Il nous incombe donc de remonter à cet article pour en savoir plus.

En effet, avant 1953, date de la publication dudit article, Congar avait déjà réalisé plusieurs publications dont nous citons quelques-unes : *Corps mystique du Christ* en 1937, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique* en 1937, *Esquisses du mystère de l'Eglise* en 1941, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* en 1950, et des articles comme *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe* dans *Irénikon* 12 (1935), *la catholicité de*

¹² *Ibidem*, p.613-635.

l'Eglise dans Russie et chrétienté d'Avril (1937)¹³, etc. Comme les différents titres l'expriment si bien, sa préoccupation tourne autour des problèmes de l'Eglise. A travers ces écrits, nous appréhendons le problème majeur de la division au sein des Eglises chrétiennes (Catholique, Protestante et Orthodoxe) d'où découlent des conceptions différentes sur la nature et l'être de l'Eglise. De ce fait, affirme Congar, « la théologie catholique engagée depuis la fin de l'âge patristique au service d'une Eglise luttant pied à pied pour son indépendance, fut dans la suite amenée à élaborer le traité de l'Eglise par opposition au gallicanisme d'abord, au protestantisme ensuite. Ces erreurs mettaient en question surtout la constitution hiérarchique de l'Eglise visible ; aussi ne faut-il pas s'étonner si les théologiens catholiques controversistes, ont parlé de l'organisation de l'Eglise visible plus que de l'organisation de Corps mystique et si cette construction de l'Ecclésià devient une forteresse presque autant qu'une Eglise »¹⁴.

Tandis que les théologiens orientaux, partant aussi du contexte qui est le leur, « ont conçu l'Eglise presque uniquement comme un mystère de vie dans le Christ ; les éléments juridiques et institutionnels sont le plus souvent, chez eux, si absorbés dans ce mystère qu'on ne fait plus de différence entre l'Eglise du ciel et l'Eglise de la terre, celle-ci, tout comme celle-là consistant seulement en un mystère de déification par la grâce du Saint Esprit ; on est prêt d'oublier que l'Eglise ici-bas est militante et fondée de Dieu parmi les hommes comme une société de forme humaine, bien que divine en sa nature intime ; on est prêt d'oublier qu'il n'y a pas en elle seulement le mystère d'une même vie animant des membres égaux, mais le mystère d'une autorité reçue de Dieu pour s'exercer sur les sujets. »¹⁵ Nous sommes là en face de deux conceptions différentes de cette réalité qu'est l'Eglise. Chaque groupe fait prévaloir sa conception comme étant la bonne et condamne par le fait même l'autre qui pense différemment.

Pour Congar, « la vérité est dans la synthèse des deux aspects : le traité de l'Eglise parfait serait celui où le théologien, ne divisant pas les natures, ne sacrifiant ni l'invisible au visible avec Nestorius, ni le visible à l'invisible avec les monophysistes, affirmerait dans la plénitude de son unité le mystère du Verbe fait chair perpétué parmi nous dans un organisme

¹³ CONGAR, Y., *Le Corps mystique du Christ*, Liège, la pensée catholique, 1937.

Idem, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique* (Coll. *Unam Sanctam*, 1), Paris, Cerf, 1937. *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Coll. *Unam Sanctam*, 8), Paris, Cerf, 1941. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Coll. *Unam Sanctam*, 20), Paris, Cerf, 1950.-

¹⁴ CONGAR, Y., *La pensée de Möhler et l'Ecclésiologie orthodoxe*, dans *Irénikon* 12 (1935), p.321.

¹⁵ *Ibidem*, p.322.

visible qui est aussi Corps mystique »¹⁶. Remarquons que la position de Congar est tout à fait christocentrique. Il fait allusion aux natures du Christ qu'il ne faut pas séparer quant à la conception que l'on peut avoir de l'Eglise. Car celle-ci (sous-entendu) s'articule sur le modèle de la composition des natures même du Christ son fondateur.

Se référant à Möhler, Congar va reconnaître en lui le modèle des théologiens qui s'inscrivent, à travers leurs travaux, dans cet effort de réconciliation de deux aspects comme lui, Congar, le préconise. Cependant, pour Möhler, l'Eglise n'est pas à considérer d'abord comme une organisation sociale hiérarchique qui implique évidemment la structure d'une part de l'autorité et de l'autre des sujets. C'est avant tout un organisme vivant « où tous sont membres et ont part à la vie du tout ; la foi n'est pas principalement une obéissance, mais une réalité intérieure et mystique. »¹⁷ Devant cette conception, nous dit Congar, « on ne peut pas nier que, chez Möhler, cette vérité n'ait été trop isolée, affirmée et traitée pour elle-même en une théologie où ne s'intègrent pas suffisamment les données de l'autre ordre, celles qui concernent l'Eglise comme société hiérarchique visiblement constituée »¹⁸. C'est cette pensée de Möhler qui fait qu'il soit bien accepté chez les Orthodoxes. Se plaçant en définitive contre la théologie orthodoxe qui méconnaît l'aspect de l'Eglise comme société hiérarchique et organisation, et aussi contre la théologie catholique qui met trop exclusivement l'accent « sur cet aspect, au risque de moins parler du mystère plus profond de l'Eglise-organisme vivant animé par le Saint-Esprit »¹⁹, Congar exprime alors les vœux et le souhait que cela puisse l'induire à s'engager à la suite de Möhler : « en l'heureuse tentation d'en continuer l'effort et d'en parfaire le dessein. »²⁰

Il s'agit ici de continuer l'effort à la suite de Möhler tout en corrigeant ses limites dans la conception du mystère de l'Eglise à partir des natures du Christ. Nous dirions donc une ecclésiologie basée sur la dimension christologique. En effet, dans son ouvrage : *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Congar nous montre comment il fonde les principes de l'ecclésiologie en Jésus-Christ. Au chapitre II où il parle de l'unité de l'Eglise, il conclut en ces termes : « dès lors, avant d'aller plus loin, nous pouvons faire le point sur ce que nous savons de l'unité de l'Eglise : l'Eglise est la famille de Dieu, constituée par la communication aux hommes de la vie trinitaire dans la grâce, la foi, et la charité ; elle est une comme Dieu est un. La communication de la vie trinitaire se fait dans le Christ et ne

¹⁶ *Ibidem*, p. 322.

¹⁷ *Ibidem*, p.327.

¹⁸ *Ibidem*, p. 327.

¹⁹ *Ibidem*, p. 328.

se fait que dans le Christ. L'Eglise est le Corps du Christ, associé à la vie de celui qui, seul, peut revenir dans le sein du Père, d'où il procède. Nous sommes associés à la vie du Christ dans les sacrements, où s'exprime et se vivifie notre foi. Le baptême et l'eucharistie sont la raison dernière pour laquelle nous formons un seul corps qui est le Corps du Christ»²¹. Cette conclusion reprend en gros les idées avancées à travers le chapitre II, comme celle-ci où il exprime la radicalité de sa pensée : « Ainsi nous n'accédons à Dieu que dans le Christ, nous ne sommes fils (adoptifs) que dans le Christ, nous n'héritons que dans le Christ, nous ne sommes bénéficiaires de l'Alliance et parties prenantes des biens de l'Alliance que dans le Christ ; nous ne sommes configurés à la vie trinitaire que dans le Christ. »²²

Au chapitre III où il est question de la catholicité de l'Eglise une, Congar ne fait que continuer sur la même lancée. Pour lui, la catholicité de l'Eglise ne provient que de la grâce même du Christ. N'écrira-t-il pas à ce propos : « c'est pourquoi la grâce de Christ et d'une manière plus générale, les énergies divines présentes en plénitude dans le Christ afin de constituer l'humanité, en lui et par lui, en famille de Dieu s'adaptent à tout état à toute condition, à tout tempérament, à tout peuple : ou plutôt s'assimile tout état, toute condition, tout tempérament, tout peuple en incorporant au Christ et par lui, en ramenant dans le sein du Père toutes les valeurs d'humanité diverses dispersées par le monde.»²³ Et d'ajouter : « l'Eglise Une ne peut pas ne pas être catholique, si son unité lui vient du Christ et par le Christ, du Père. »²⁴

Dans *Le Corps Mystique du Christ*, il fait un exposé de la vie du chrétien dans le Christ : une vie qui doit s'articuler à l'exemple du Christ, dans la foi et la charité, s'actualisant aussi dans la pratique des sacrements en vue de viser l'unité de tous. Pour marquer son caractère christologique, Congar affirme que « tout cela, c'est toujours la même chose : il faut que le Christ advienne en chacun de nous, en toute fibre vivante d'humanité, en tout état, en tout âge, en toute condition jusqu'à ce que vraiment il soit tout en tous : afin que tout cela constitue son corps mystique, son Incarnation continuée, la plénitude de son humanité sainte consacrée au Père ; afin que tout cela soit, en lui, consommé en gloire à Dieu. C'est cela son Corps mystique. C'est cela l'Eglise. »²⁵

²⁰ *Ibidem*, p. 329.

²¹ CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principe d'un « œcuménisme » catholique*. (Coll. *Unam Sanctam*, 1), Paris, Cerf, 1937, p. 77.

²² *Ibidem*, p. 74.

²³ *Ibidem*, p. 121

²⁴ *Ibidem*, p. 121.

²⁵ CONGAR, Y., *Le Corps mystique du Christ* (Coll. *Etudes religieuses*, 405), Paris, 1937, p. 24.

La conception ecclésiologique de Congar est toute centrée sur le Christ. Il lui arrive de parler de l'Esprit Saint, mais pas avec autant d'insistance et d'importance qu'il le fait à l'égard de Jésus-Christ. Bien souvent, l'Esprit est inclus dans la Trinité et on ne voit pas son action en tant que Personne spécifique dans la constitution de l'Eglise. Son rôle ou sa place par rapport au Christ ne semble même pas préoccuper notre auteur. Avec l'article *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*²⁶, sa vision et sa préoccupation vont changer. Il va impliquer l'Esprit Saint dans la réalisation de l'Eglise en le traitant d'une part de Vicaire du Christ aux côtés du collège apostolique et de l'autre en lui reconnaissant une certaine liberté et autonomie dans son action.

Ces deux aspects ainsi mis en exergue doivent nous amener à comprendre que si l'Esprit Saint est à l'œuvre dans l'Eglise comme envoyé par le Christ. S'il est son vicaire, ce n'est pas dans le sens où il poursuivrait purement et simplement une mission dont les structures ont été posées d'avance par Jésus lors de son séjour dans la chair. Bien au contraire, « il s'agit de la réalisation d'une œuvre que mène activement le Christ glorifié, Chef céleste du Corps. »²⁷ L'autonomie et la liberté de l'Esprit vis-à-vis de l'institution ecclésiale ne signifient pas du coup une autonomie et liberté du même Esprit vis-à-vis du Christ. C'est toujours l'œuvre du Christ qu'il accomplit. Son autonomie et sa liberté témoignent de l'autonomie et de la liberté et même de la transcendance de Jésus-Christ par rapport à l'institution ecclésiale ou Apostolique d'une part, et de l'autre, (en tant que l'Esprit se révèle comme Personne et non pas une simple force) elles témoignent du fait que « l'Eglise relève d'une dualité de missions et de personnes divines. Certes, le Saint-Esprit est l'Esprit de Jésus et il n'accomplit pas une autre œuvre que celle de Jésus ; certes aussi, la parfaite unité et simplicité de Dieu, la parfaite consubstantialité des personnes divines font que la volonté est commune à l'Esprit, au Fils et au Père. Pourtant, l'Ecriture leur attribue respectivement des actes comme s'ils leur étaient propres (...). Comme le mystère intime des Trois nous est révélé dans l'Ecriture à partir de leur rôle dans l'Economie salutaire, on comprend que des intentions portant une marque de personnalité et de liberté doivent manifester que l'Eglise est l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit, le fruit de deux missions personnelles distinctes. »²⁸

Pour Congar, tout ceci nous aide à mieux comprendre alors la part des choses qu'on doit faire entre ce qu'il appelle une ecclésiologie de la vie et une ecclésiologie de la structure, une ecclésiologie pneumatologique d'une ecclésiologie christologique. Ainsi apparaît alors la

²⁶ Nous reviendrons sur l'analyse de l'article dans le corps même de notre travail.

²⁷ CONGAR Y., *Le Corps mystique du Christ.*, p.45.

raison ultime de cette réflexion dont nous venons de donner la synthèse: Möhler voulait bâtir une ecclésiologie centrée sur l'Esprit seul, comme cause efficiente de l'Eglise, agissant de l'intérieur. Ainsi, il ignorait la fonction hiérarchique. Congar, lui, va s'engager à une restructuration de l'ecclésiologie comme il l'écrit : « la tâche actuelle de l'ecclésiologie...est de ne séparer aucun des deux pôles dont nous avons essayé de reconnaître les coordonnées, même si une certaine tension doit demeurer entre les deux »²⁹.

Le rapport entre l'Esprit et le Christ nous est donc donné à l'intérieur d'une vision ecclésiologique que Congar veut unifiante entre le ministère de la Hiérarchie et l'action de l'Esprit dans l'Eglise. C'est le Christ qui a fondé l'Eglise et a institué les Apôtres et l'Esprit comme ses mandataires, ses 'vicaires'.

De nombreuses publications succéderont à cet article, dans lesquelles Congar traite divers problèmes ecclésiologiques, œcuméniques et d'autres points théologiques. Vers les années 80, apparaît une abondante littérature ayant trait à la pneumatologie dont : *Je crois en l'Esprit Saint* (trois tomes) en 1979-80, *La pneumatologie dogmatique* dans *Initiation à la pratique de la théologie* en 1982, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu* en 1983, *La Parole et le Souffle* en 1984, *Appelés à la vie* en 1985. Dans ces ouvrages, Congar reconnaît et attribue à l'Esprit un rôle déterminant et décisif dans la réalisation de l'œuvre du salut sous son aspect économique. Plus qu'un simple vicaire, l'Esprit jouit d'une autonomie, d'une personnalité, d'une possibilité d'actuation découlant de la mission qu'il reçoit du Père, qu'il exerce aussi bien sur l'Eglise que sur Jésus-Christ lui-même. Congar finit par insister que désormais, christologie et pneumatologie ne peuvent qu'être complémentaires, l'une étant la santé de l'autre. Nous sommes là devant une grandiose et très profonde théologie, comme le disait Congar, lui-même.

On sait, par ailleurs, la place centrale qu'occupe la christologie dans la théologie, comme l'affirme Dupuis : « la théologie chrétienne sera donc essentiellement christocentrique. Cela ne veut pas dire que la christologie épuise toute la théologie, mais elle lui fournit la clé nécessaire pour l'interpréter ; elle constitue le principe herméneutique de l'édifice tout entier »³⁰. Toutefois, à la suite de Congar, nous ne pouvons désormais envisager la christologie, aussi essentielle soit-elle, que dans son rapport avec la pneumatologie. C'est

²⁸ *Ibidem*, p.45.

²⁹ *Ibidem*, p. 47.

³⁰ DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*. (Coll. *Cogitatio fidei*, 188), Paris, Cerf, 1995, p. 9.

alors qu'il mettra en exergue ce qu'il appelle la christologie pneumatologique. Nous sommes là au-delà de la simple sphère ecclésiologique.

Après un tel parcours, on peut se demander, en traitant des deux dans un même traité, que devient leur individualité ? Leur singularité ? Il n'y a pas une fusion de l'un dans l'autre, ni une confusion. D'où la nécessité d'éclairer les rapports qui prévalent entre les deux. Notre objectif à présent est de chercher à comprendre comment la pensée de Congar s'est construite à travers les années pour en arriver à cette insistance sur la complémentarité des deux qu'il a exprimée. Pourquoi y attache-t-il une telle importance, et à quoi cela est-il dû ? Enfin, à travers toute sa trajectoire, quelle christologie et quelle pneumatologie nous propose-t-il, et qu'il nous recommande de lire et d'interpréter dans un rapport toujours inséparable ? Cependant, il serait bien indiqué que nous nous demandions si d'autres auteurs que nous se sont aussi intéressés, dans leurs recherches, au rapport entre christologie et pneumatologie chez Yves Congar ? Et dans quelle perspective l'ont-ils fait ?

2. Des études sur le rapport entre christologie et pneumatologie chez Yves Congar.

Très récemment, Pierre VALLIN écrivait sur Congar ce qui suit : « Les publications du Père Yves Congar ont gardé une grande fraîcheur, et porté des points de vue nouveaux. Il s'agit en particulier des travaux sur la théologie de l'Esprit Saint et l'ecclésiologie correspondante. »³¹ Or, comme nous venons de le présenter, chez Congar la théologie de l'Esprit Saint implique la christologie. Alors quoi de plus normal que le rapport entre les deux puisse aussi intéresser les chercheurs. En effet, avec Dupuis, nous avons souligné le fait que dans les années récentes, les théologiens ont insisté sur l'importance de la place de l'Esprit dans la christologie et que Congar était l'un des tenants de cette orientation théologique. Ses écrits ont suscité effectivement de la curiosité en la matière et plusieurs auteurs les ont interprétés en des sens et sous des angles divers. Ainsi, nous nous sommes engagé à répertorier autant que possible les titres des travaux allant dans ce sens, pour nous rendre compte de ce qui est déjà fait, et partant, arriver à situer notre problématique par rapport à eux.

. *Il Cristo e lo Spirito Sancto come principi dell'unità della Chiesa. Studio sull'ecclésiologia di Y.M.J. Congar*³² ;

³¹ VALLIN, P., *La France dans Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, sous la direction de Joseph DORE (Coll. *Sciences théologiques & religieuses*, 10), Paris, Beauchesne, 2000, p.127.

³² JANUS, K., *Il Cristo e lo Spirito Sancto come principi dell'unità della Chiesa. Studio sull'ecclésiologia di Y.M.J. Congar*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1972.

- *L'action du Saint Esprit dans la communion ecclésiale. Etude sur l'œuvre d'Y. Congar*³³ ;
- *La teologia dello Spirito in prospettiva ecumenical. Studio comparativo sulla pneumatologia di Paul Evdokimov (orthodosso) e Yves Congar o.p. (catolico)*³⁴ ;
- *L'Esprit Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar*³⁵ ;
- *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia nel pensiero di Y. Congar*³⁶ ;
- *The relationship between christology and pneumatology in the writings of Yves Congar, Karl Rahner and Jacques Dupuis*³⁷ ;
- *Lo Spirito Santo nell'ecclesiologia di Yves Congar*³⁸ ;
- *The Holy Spirit, bond of communion of the churches. A comparative study of the Ecclesiology of Yves Congar and Nikos A. Nissiotis*³⁹ ;
- *The role of the Holy Spirit in Revelation and Transmission. The interpretation of Yves Congar*⁴⁰ ;
- *The invocation of the Holy Spirit as constitutive of the sacraments according to cardinal Yves Congar*⁴¹ ;
- *La Parole et le Souffle selon Yves Congar. Condition de santé pour le renouveau charismatique*⁴² ;

³³ OSNER, M., *L' action du Saint-Esprit dans la communion ecclésiale. Etude sur l'œuvre d'Yves Congar*, Dissertation, Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1980.

³⁴ GIANAZZA, P.G., *La teologia dello Spirito in prospettiva ecumenica. Studio comparativo sulla pneumatologia di Paul Evdokimov (ortodosso) e Yves Congar o.p. (cattolico)*, Diss.Abstacts, Rome, Université Grégorienne, 1981.

³⁵ FIERENS, M., *L'Esprit-Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar*, dans *Questions liturgiques* 66 (1985), p.221-227.

³⁶ CZYZ, P., *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia nel pensiero di Y. Congar*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1986.

³⁷ NAVARATNE, L.M.N., *The relationship between christology and pneumatology in the writings of Congar, Karl Rahner and Jacques Dupuis*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1987.

³⁸ MEINI, M., *Lo Spirito Santo nell'ecclesiologia di Yves Congar*, Diss. Abstracts, Sienna, 1988.

³⁹ KALLARANGATT, J., *The Holy Spirit, bond of communion of the churches. A comparative study of the Ecclesiology of Yves Congar and Nikos A. Nissiotis*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1989.

⁴⁰ HARNETT, A. M., *The role of the Holy Spirit in Revelation and Transmission. The interpretation of Yves Congar*, Dissertation, Washington, 1989.

⁴¹ KIZHAKKEPARAMPIL Isaac, *The invocation of the Holy Spirit as constitutive of the sacraments according to cardinal Yves Congar*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1995.

⁴² SONGI SIAMA, C., *La Parole et le Souffle selon Yves Congar. Condition de santé pour le renouveau charismatique*, Dissertation, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas theologiae, Romae, 1996.

- *Cristologia Pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*⁴³

Notre intention, ici, n'est pas de faire une étude exhaustive de ces travaux mais d'en dégager, d'une façon générale, les principales perspectives d'approche de la pensée d'Yves Congar mises en œuvre par leurs auteurs. Ainsi un regard attentif sur ces différents titres peut-il déjà nous renseigner sur l'orientation prise par leurs auteurs dans les études qu'ils ont réalisées. Car ce qui nous intéresse chez eux, ce n'est pas d'abord le fait d'avoir travaillé sur la pneumatologie ou la christologie chez Congar, mais bien plus, sous quel angle cela a été fait. Dans ce sens, nous pensons que ces travaux peuvent être catégorisés en deux grandes orientations : celle du rapport entre christologie et pneumatologie d'une part et de l'autre la pneumatologie seule.

Du rapport entre christologie et pneumatologie : Ils traitent de ce rapport à deux niveaux : celui de l'ecclésiologie d'une part et de l'autre sous l'angle d'une étude comparative de Congar avec d'autres auteurs.

De l'ecclésiologie : traiter du rapport entre christologie et pneumatologie dans l'ecclésiologie de Congar, c'est déjà se situer dans la perspective de l'actualisation ou de l'application des principes ou vérités théologiques issus dudit rapport dans un secteur donné de la théologie. La question ici ne porte pas sur l'identité du Christ et celle de l'Esprit-Saint en soi, mais sur l'identité ou la nature de l'Eglise et ses structures, lues à partir d'une certaine vision du Christ et de l'Esprit. C'est dans ce secteur, comme le disait Vallin P., que beaucoup des travaux sur Congar sont écrits. Le travail de CZYZ, P⁴⁴, sur le rapport entre la dimension christologique et pneumatologique dans l'ecclésiologie chez Congar, nous intéresse. Dans la première partie de sa dissertation, l'auteur pose le fondement de la dimension christologique et pneumatologique de l'ecclésiologie et le rapport réciproque entre les deux. Il montre dans le premier chapitre de cette première partie, que l'élément christologique et pneumatologique qui fonde l'Eglise, est à situer dans la perspective trinitaire même d'où découle le ministère de l'Eglise. Ainsi, La Trinité est le point de départ du traité sur l'Eglise. A l'intérieur de cette Trinité, Dieu (Père) est le fondement et la source de l'Eglise. D'où, l'auteur va dégager les implications de la dimension trinitaire sur l'Eglise. Au deuxième chapitre, il dégage le rapport entre le Christ et l'Esprit Saint à la lumière de la christologie pneumatologique. Ici il décrit ce

⁴³ VERONIKA GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, (Coll. *Tesi Gregoriana, Serie Teologia 71*), Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2000.

⁴⁴ CZYZ, P., *op.cit.*, p.1-164.

qu'est la christologie pneumatologique chez Yves Congar pour déboucher sur la perspective ecclésiologique comme résultante de la christologie pneumatologique. Dans les deuxième et troisième parties, il fait des analyses proprement ecclésiologiques en démontrant d'une part les actions du Christ et de l'Esprit Saint dans les Institutions et la vie de l'Eglise, et d'autre part la dimension christologique et pneumatologique dans l'unité, la catholicité, l'apostolicité et la sainteté de l'Eglise.

Sa perspective d'approche ou d'étude d'Yves Congar reste essentiellement ecclésiologique. C'est dans ce cadre qu'il analyse le rapport entre christologie et pneumatologie

De l'étude comparative : ici, Congar n'est pas étudié pour lui-même. Dans ce souci d'établir une comparaison, on s'en tient à un ou quelques aspects de la pensée de l'auteur. D'où l'étude se fait sous un angle donné. Les travaux de NIHAL, N.L.M.⁴⁵ et de V. GASPAR⁴⁶, qui traitent du rapport entre christologie et pneumatologie chez Yves Congar dans ce cadre de comparaison, en témoignent. NIHAL étudie le rapport entre christologie et pneumatologie dans les écrits d'Yves Congar, Karl Rahner et Jacques Dupuis. Après avoir démontré la redécouverte de la pneumatologie comme complément de la christologie dans l'histoire du catholicisme au 19^{ème} siècle, avec les auteurs comme Mölher, Scheeben et Newman, Nihal en arrive à la continuité de cette réflexion théologique au 20^{ème} siècle confrontée à la crise moderniste et à la résurgence du Néo-thomisme. Ainsi va-t-il donner trois exemples de théologiens qui traitent de ce rapport entre christologie et pneumatologie au 20^{ème} siècle.(il s'agira des trois que nous avons cités plus haut). Parlant de Congar dans les pages mentionnées ci-dessus, l'auteur analysera le problème du passage de <Filioque> au <Spirituque> , de la christologie de l'Esprit (la thèse que soutiennent les auteurs du 19^{ème} siècle comme Mölher) à la pneumatologie christologique et enfin au rôle du Christ et à celui de l'Esprit-Saint dans l'ecclésiologie. L'étude de Congar est concentrée sur les écrits situés entre 1979 et 1985. .Quant à V. GASPAR, elle fait une étude de plusieurs auteurs post-conciliaires (de 1965 à 1995) autour du thème de LA christologie pneumatologique. L'auteur veut en fait établir l'état de la question de cette perspective théologique. Il parlera de la christologie pneumatologique dans le Nouveau Testament, puis, il va décrire la relation entre le Christ et l'Esprit dans l'histoire du christianisme. Il va continuer par l'analyse de la christologie pneumatologique dans la théologie de langue germanique suivie de celle de

⁴⁵ NIHAL, N.L.M., *Op. Cit.*, p.85-143.

⁴⁶ GASPAR V., *Op. Cit.*, p.268-288.

langue française et italienne, pour enfin terminer par présenter une évaluation et ouvrir des perspectives. En ce qui concerne l'étude de Congar, à travers les 20 pages mises en exergue, l'auteur focalise son attention sur l'analyse d'un seul écrit de Congar à savoir : *La Parole et le Souffle*. Il présente ainsi la pensée de Congar en cette matière à travers la synthèse de cet ouvrage. Comme on peut bien le constater, ces études comparatives donnent juste l'essentiel ou la synthèse de la pensée de l'auteur sur la problématique.

Une autre étude qui nous intéresserait, mais qui n'est pas à situer dans le cadre de la comparaison à établir entre différents auteurs, est celle de SONGI : *La Parole et le Souffle selon Yves Congar. Condition de santé pour le renouveau charismatique*. Malheureusement, dans l'état actuel de nos recherches, cet écrit ne nous a pas été accessible. Nous espérons y revenir ultérieurement.

De la pneumatologie : Plusieurs études s'intéressent de prime abord à la pneumatologie seule, ou à l'action de l'Esprit dans la liturgie et les sacrements ou encore à son action dans l'Eglise et l'œcuménisme.

Nous avons essayé de présenter les différentes approches des études existantes sur le rapport entre christologie et pneumatologie chez Congar. Comment pensons-nous à notre tour aborder cette problématique du rapport entre christologie et pneumatologie chez Yves Congar ?

3. Notre perspective d'étude de la pensée de Congar.

La problématique développée plus haut nous a aidé à présenter nos préoccupations quant à l'étude que nous voulons faire de l'œuvre de Congar. Notre étude s'articulera très précisément autour du rapport entre christologie et pneumatologie dans la pensée d'Yves Congar. Différemment des études présentées ci-dessus, il ne s'agira pas de voir ce rapport sous un angle de comparaison avec d'autres théologiens, ni de l'appréhender dans le contexte de l'ecclésiologie ou de l'œcuménisme. Notre effort consistera à faire une lecture diachronique, évolutive, de la pensée de Congar concernant le rapport entre christologie et pneumatologie. Nous allons étudier, analyser, interpréter, commenter tous les écrits de Congar de façon à relever le problème du rapport entre les deux disciplines ou plus exactement entre les deux Personnes de la divinité. Ainsi, notre étude portera sur l'ensemble de l'œuvre de Congar afin de dégager et d'établir comment à chaque époque il a compris, présenté ce rapport entre les deux Personnes de la divinité. Nous aurons donc à dégager

l'itinéraire parcouru par Congar dans sa réflexion sur le rapport entre christologie et pneumatologie. Car, notre hypothèse de travail est que la pensée de Congar sur le rapport entre le Christ et l'Esprit Saint a subi une évolution au cours de son histoire et nous voulons justement montrer cette évolution, son bien-fondé, sa nécessité, et ainsi nous pourrions aboutir à une ouverture des perspectives sur les applications concrètes en théologie ou dans la vie ecclésiale à l'instar de ce qu'il a fait lui-même dans l'ecclésiologie. Comment allons-nous réaliser ce travail ? Ou mieux quelle méthode d'approche allons-nous utiliser ? La troisième section sera consacrée au problème de la méthode de lecture de ces ouvrages de Congar.

C. Méthode d'approche.

Le Père Congar a laissé une production littéraire très abondante touchant divers thèmes théologiques, mais surtout l'ecclésiologie et l'œcuménisme. A l'intérieur de cet ensemble, nous trouvons aussi une littérature importante concernant le rapport entre christologie et pneumatologie, dont la saisie de la problématique nous impose le choix d'une méthode appropriée. Notre but est d'arriver à dégager dans l'œuvre de Congar, l'origine, les motivations et le développement progressif de sa pensée sur le rapport entre christologie et pneumatologie. Comment dès lors atteindre ce but ? Nous allons nous référer, pour inspiration, aux travaux du Père Famerée contenus dans son livre : « *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Eglise* »⁴⁷. En effet, dans l'étude de l'ecclésiologie du Père Congar que réalise le Père Famerée, ce dernier fait une approche « approfondie, systématique et chronologique des livres qui jalonnent l'itinéraire théologique de Congar »⁴⁸. Pour Famerée, une telle orientation a l'avantage de faire ressortir « l'ecclésiologie propre » et « circonstancielle » des ouvrages de Congar. Ainsi peut-on dégager la pensée de l'auteur en chacune de ces étapes et la situer dans son contexte historique.

Cette démarche, telle qu'elle se présente à nos yeux, suppose l'implication de plusieurs méthodes. Nous y voyons un processus de lecture à perspective historique, suivie d'une interprétation critique qui s'achève dans une prise de position vis-à-vis de la pensée de l'auteur. Nous souscrivons donc à cette procédure méthodologique qui présente plusieurs avantages.

⁴⁷ Cf supra note 6.

⁴⁸ FAMEREE, J., *Op. Cit.*, p.25

Du point de vue de l'étude sous l'angle historique : Il est incontestable que notre étude se base sur des œuvres de quelqu'un qui est à situer dans l'histoire de la pensée théologique (fût-elle récente). Faire l'étude de l'œuvre d'un tel personnage en s'insérant dans une perspective historique, nous aide à obtenir la saisie qui pénètre à fond l'objet de la recherche afin de sortir des présupposés et des préjugés. De la sorte, l'approche devient plus adéquate et on peut alors l'affronter aux nouvelles données, aux nouvelles questions. C'est ce qu'affirme Lonergan quand il écrit que « si quelqu'un demeure sur une bonne piste assez longtemps, un changement survient dans sa façon de soulever des questions car, de plus en plus, les nouvelles questions lui sont suggérées par les données plutôt que par les images formées à partir des suppositions »⁴⁹. On sort des préjugés et des suppositions parce que la perspective historique exige un processus qui soit à la fois « sélectif, constructif et critique »⁵⁰.

Concrètement, du point de vue de la perspective historique, notre étude sur Congar consistera à faire une lecture de ses écrits situés dans leur temps et dans leur contexte. Nous partirons des écrits d'avant le Concile Vatican II jusqu'aux derniers avant sa mort pour dégager ce qu'il affirme au sujet dudit rapport. Nous nous attarderons essentiellement sur chacun de ses livres, en particulier ceux qui nous permettent de cerner notre problématique. De la sorte, nous avancerons progressivement d'un écrit à un autre selon leur année de parution. Ainsi, comme l'avait fait Famerée, notre effort consistera à faire « une lecture systématique et approfondie de chacun des ouvrages »⁵¹ afin d'en dégager les thèmes essentiels et propres au rapport entre christologie et pneumatologie chez Congar. Le souci majeur est certes d'arriver à la compréhension et à la connaissance comme telle de la pensée de Congar dans ce domaine. Il s'agit là d'une lecture dans une perspective historique qui n'implique pas seulement la science historique proprement dite mais aussi l'interprétation ou l'herméneutique des œuvres de Congar.

Les interpréter signifie « analyser la composition du texte, déterminer l'intention de l'auteur, connaître le milieu auquel il s'adresse, les circonstances de son intervention »⁵². Sous cet angle de l'interprétation, nous ferons de temps en temps appel à des confrontations avec d'une part les sources mêmes de l'auteur et de l'autre avec certains de ses contemporains. Cela nous aidera à épingle l'originalité de la pensée de Congar en face du courant de l'époque dans lequel se situe chaque écrit. C'est en cela que notre interprétation sera critique.

⁴⁹ LONERGAN, B. J.F., *Pour une méthode en théologie*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 93), trad. de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Paris, Cerf, 1978, p.215.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 216.

⁵¹ FAMEREE, J., *Op. Cit.*, p. 25.

Pouvons-nous dire qu'avec cela nous aurions atteint notre but ? Lonergan paraphrasant H.G.Gadamer soutenait : « qu'on n'a pas vraiment saisi le sens d'un texte tant qu'on n'a pas mis en relief l'actualité de ses implications pour la vie contemporaine »⁵³. Cette affirmation nous invite à joindre aux deux perspectives méthodologiques décrites plus haut, une autre que nous appellerons contextuelle. Celle-ci n'interviendra que dans la toute dernière partie de notre travail en vue de nous aider à ouvrir des perspectives de recherches ultérieures.

En effet, on sait que la méthode contextuelle en théologie aujourd'hui a beaucoup de défenseurs, entre autres Claude Geffré, Jacques Dupuis pour ne citer que ceux-là. Elle se veut une méthode inductive dont le point de départ « ne réside ni dans les définitions dogmatiques, ni dans les données bibliques, mais dans la réalité vécue d'une situation concrète et dans les problèmes soulevés par celle-ci en vue d'une réflexion de foi ; son point de départ est donc le contexte. Le fait de partir de ce contexte ou d'être < contextuelle > représente un tournant radical pour la théologie en général et pour la christologie en particulier »⁵⁴. Dans le cadre de notre travail, il ne s'agira pas de faire de la théologie en contexte à partir de la pensée de Congar, car tel n'est pas notre objectif. Toutefois, à partir de l'appréhension de Gadamer à laquelle nous avons fait allusion, nous pouvons dire que la seule reprise de la pensée de Congar, bien qu'utile et même nécessaire pour nous, ne suffit pas pour autant. Il faut arriver à la contextualiser. La contextualiser signifie alors pour nous : « éprouver de quelle reprise critique elle est susceptible à ses différents stades, esquisser, au-delà de ses limites, la réflexion dogmatique qu'elle peut susciter et stimuler aujourd'hui encore »⁵⁵, et surtout quelle application concrète on peut faire de cette pensée de Congar par rapport aux réalités existentielles actuelles. Tout en n'étant pas la finalité de notre travail, du moins une ouverture sous cet angle pourra-t-elle être faite. La méthode contextuelle dans ce sens consistera à prendre en compte ce que Dupuis appelle le « triangle herméneutique »⁵⁶, pour l'appliquer à la préoccupation qui est la nôtre.

⁵² LONERGAN B., *Op. Cit.*, p.186.

⁵³ GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, p. 290-324, paraphrasé par LONERGAN, *Op. Cit.*, p.196.

⁵⁴ DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 188), Paris, Cerf, 1995, p. 16.

⁵⁵ FAMEREE, J. *Op. Cit.*, p. 26.

⁵⁶ DUPUIS, J., *Op. Cit.*, p.16-19. Comme nous l'avons déjà dit, nous allons seulement ouvrir des perspectives allant dans le sens de la contextualisation proprement dite. Ainsi la méthode en elle-même, comme l'explique Dupuis, consiste « en un mouvement circulaire continu, allant d'abord du contexte au donné révélé puis, en sens inverse, du donné au contexte et ainsi de suite. En christologie, cela signifie partir des questions posées par le contexte à la vie de la foi, pour aboutir à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ et vice versa. » (p.16) Qu'appelle-t-on données de la foi ? La conviction du départ ici est que toutes les données de foi dans la Tradition, fussent-elles les christologies néotestamentaires, sont toujours déjà interprétées ; donc sujettes à l'herméneutique plurielle, bien entendu partant de l'expérience fondatrice des Apôtres avec le Christ ressuscité.

Après avoir cerné la perspective méthodologique, présentons à présent la manière dont notre travail sera structuré.

D. Structure du travail.

Notre recherche se veut une étude sur l'œuvre d'Yves Congar. Elle va s'articuler autour de cinq grands axes. Les quatre premiers chapitres seront essentiellement consacrés à l'analyse de tous les ouvrages essentiels de notre auteur se rapportant à notre préoccupation. Dans ces chapitres, nous essayerons de mettre en exergue les traits dominants de sa pensée en essayant de les circonscrire dans le temps. La subdivision en chapitre est donc relative à la manière dont évolue la pensée de Congar selon les périodes. Chaque chapitre comportera quelques sections dont les titres ne reprendront que les titres des ouvrages de Congar qui sont soumis à notre analyse.

Ainsi, dans le premier chapitre, nous analyserons les œuvres de Congar allant de 1937 à 1954, période pendant laquelle Congar parle du rapport entre l'Esprit Saint et le Christ dans le cadre de sa vision ecclésiologique et œcuménique. Ce rapport est dominé par une conception christocentrique radicale, où l'Esprit est présenté comme Agent et Vicaire du Christ, envoyé et oeuvrant dans l'Eglise fondée par le Christ.

Dans le deuxième chapitre, nous cernerons les écrits de l'ecclésiologue dominicain allant de 1956 à 1970. Tout en gardant sa conception christocentrique de l'ecclésiologie, Congar postule qu'il est possible de repenser le rapport entre le Christ et l'Esprit Saint. L'Esprit n'est pas à prendre comme un simple Vicaire du Christ, mais il est l'Âme de l'Eglise. Congar parlera alors de la dualité des sources qu'il faut concevoir dans tout ce qui se réalise dans l'Eglise.

Le triangle herméneutique consistera alors à considérer trois éléments fondamentaux qui entrent nécessairement en ligne de compte dans l'articulation de cette méthode. Le Texte, le Contexte et l'Interprète. Le texte, ce sont les données de foi. C'est tout le processus d'interprétation de l'événement Jésus-Christ depuis le Nouveau Testament, passant par les Pères, le Magistère et les Théologiens de l'Eglise jusqu'à nos jours. Ce qu'on appelle ici : « Mémoire chrétienne ». Le contexte, c'est ce qui renvoie à la réalité de la vie actuelle sous ses différentes formes. L'interprète, c'est le lieu même où l'interprétation des données du « texte », jointe à la réalité de la vie, est appelée à se réaliser. C'est l'Eglise locale ou la communauté chrétienne. Pour nous, inclure une telle dimension méthodologique dans notre travail, signifie que l'issue à laquelle nous voulons aboutir à propos de la pensée de Congar, est à situer dans le cadre du « texte ». En effet, par ses réflexions, Congar s'inscrit dans la Tradition christologico-pneumatologique de l'Eglise et son apport dans ce sens est de grande envergure. Cette saisie de sa pensée à laquelle nous aboutirons, conformément à la pensée de Gadamer à laquelle nous souscrivons, pourra être confrontée aux réalités existentielles de vie actuelles et voir comment la christologie pneumatologique élaborée par Congar peut constituer une réponse à certaines questions contemporaines posées.

Le troisième chapitre quant à lui, exposera les écrits de Congar de 1970 à 1982. Partant de la prise de conscience que la théologie de l'Esprit Saint n'est pas suffisamment développée dans la théologie catholique, notre auteur arrive à s'imposer l'exigence et l'urgence de bâtir cette pneumatologie. Ainsi dans le rapport à établir entre le Christ et l'Esprit Saint, Congar pense que ce sont deux Personnes de la divinité qui accomplissent la même œuvre du salut dont l'initiateur est Dieu le Père. De ce fait, la mission de l'Esprit est personnelle et propre, et il est Co-instituant de l'Eglise. Comme celle du Christ, sa mission dépasse la sphère de l'Eglise. Les Deux agissent ensemble et de manière réciproque. D'où il faut désormais les penser ensemble.

Dans le quatrième chapitre, ce sera l'étude de la pensée congarienne contenue dans ses livres de 1982 à 1985. Il faut penser ensemble le Christ et l'Esprit Saint. C'est ce qui le conduira à formuler la nécessité de la christologie pneumatologique. Celle-ci est conçue par Congar comme étant un traité théologique où la christologie et la pneumatologie sont prises ensemble en vue de l'équilibre de la pensée théologique. Le Christ et l'Esprit sont les deux mains du Père, les deux œuvrent conjointement à la réalisation du salut des hommes et du cosmos.

Enfin, en chapitre conclusif, nous allons procéder à une reprise critique de toute l'étude de Congar en relevant ce qui fait l'essentiel de sa pensée, et en quoi il est différent ou sur la même longueur d'ondes que ses contemporains. Aussi, nous tenterons d'aller, sur la base de la pensée congarienne, au-delà de ce qu'il a dit en amorçant une ouverture sur le rapport théologie et politique, vu à partir de la christologie pneumatologique.

CHAPITRE 1. LA DIMENSION CHRISTOCENTRIQUE DE LA PENSEE DE CONGAR. L'ESPRIT SAINT, VICAIRE DU CHRIST.

Notre étude de la pensée de Congar sur le rapport entre christologie et pneumatologie se fera, avons-nous précisé dans l'introduction, dans une perspective historique, diachronique et même évolutive. Nous étudierons, analyserons, interpréterons et commenterons ce qu'en dit Congar dans ses différents écrits. Cependant, il sied de souligner que, dès le début de son œuvre théologique, Congar est préoccupé d'abord par des problèmes ecclésiologiques et œcuméniques. C'est dans ce questionnement qu'il faut chercher la conception, les allusions et implications ayant trait à la relation entre le Fils et le Saint-Esprit.

Dans ce premier chapitre, nous allons analyser tout à tour les grandes œuvres de Congar allant de 1937 à 1954, dans lesquelles l'Esprit est présenté en une position de dépendance par rapport au Christ.

Section 1 : Chrétiens désunis, principes d'un « œcuménisme » catholique⁵⁷.

Dans cet ouvrage, Congar essaie d'établir les principes fondamentaux qui peuvent aider l'Eglise Catholique à construire le dialogue œcuménique. Il voudrait en fait, partant du courant œcuménique qui existe en dehors de l'Eglise Catholique, établir les conditions de possibilité de ce qu'il appelle 'un œcuménisme catholique'. « Mais si, ce qui définit l'œcuménisme comme mouvement spécifique de pensée et d'action, écrit-il, c'est seulement la conscience qu'il existe réellement un problème de la réunion des Eglises ; que ce problème n'est pas épuisé, pas même pleinement abordé, par la recherche exclusive des conversions individuelles ; mais qu'il y a lieu de déterminer théologiquement le statut des chrétientés dissidentes comme chrétientés, les rapports des Eglises dissidentes comme Eglises à la véritable Eglise et à son unité : alors il peut y avoir, et nous pensons même qu'il doit y avoir et qu'il y a un œcuménisme catholique »⁵⁸.

Congar voudrait donc, partant de 'l'Eglise', voir comment avec les autres Eglises dites dissidentes reconstruire l'union. Pour y arriver, il fait une analyse des différents points

⁵⁷ CONGAR Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, (Coll. *Unam Sanctam*, 1), Paris, Cerf, 1937. Désormais cité CD.

⁵⁸ CD, p. XIII.

doctrinaux marquant et différenciant les communautés ou des Eglises chrétiennes : catholique, protestante et orthodoxe. Quant à la problématique qui est la nôtre, le rapport entre le Christ et l'Esprit, Congar ne l'aborde pas de manière explicite et on n'y trouve presque pas d'allusion.

Toutefois, à travers certaines affirmations caractérisant sa théologie de l'époque, nous pouvons comprendre et déduire l'arrière-fond de ce qui constitue sa conception sur le sujet.

Nous essayerons de dégager ladite conception en remontant progressivement la pensée de Congar telle qu'il l'exprime dans son ouvrage.

Cet ouvrage comprend huit chapitres. Le premier s'intitule : *Ce que représentent nos divisions* ; le deuxième : *L'unité* ; le troisième : *La catholicité de l'Eglise* Une ; le quatrième : *L'idéologie de Stockholm et le mouvement œcuménique* ; le cinquième : *La conception anglicane de l'unité* ; le sixième : *Une ecclésiologie orthodoxe* ; le septième : *Que sont, au regard de l'unique Eglise, les chrétiens dissidents et les chrétientés dissidentes ?* Enfin, au chapitre huitième : *Grandes lignes d'un programme concret d'œcuménisme catholique*. Cependant, pour analyser ce livre, nous allons donner une structure différente de la sienne, de sorte que la formulation des titres réponde à notre préoccupation. Nous laisserons de côté tout ce qui est relatif à l'aspect historique de nos divisions pour ne considérer que ce qui est essentiellement doctrinal et dans lequel apparaît la pensée de Congar relative au rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint. Ainsi, notre étude comprendra trois parties issues essentiellement des chapitres deuxième, troisième, et du reste pris dans son ensemble.

A. Jésus-Christ et le Saint-Esprit et la question de l'Unité de L'Eglise.

1. Jésus-Christ est la Seule source de l'Eglise. Son Esprit la vivifie.

Pour Congar, l'unité, c'est un don de Dieu communiqué aux hommes. C'est la vie même intra-divine qui est donnée aux hommes et qui fait l'Eglise. Cette vie, Dieu l'inaugure avec Abraham, la continue avec Moïse et partant, il constitue le peuple qui deviendra « peuple de Dieu », peuple de l'Alliance, qui deviendra Nation royale et sacerdotale dans la mesure où elle observera les prescriptions de Dieu. Dieu réalise ainsi la promesse faite à Abraham. L'accomplissement des prérogatives données à ce peuple s'actualise en Jésus. Ainsi Congar écrit-il : « leur sens exact et définitif ; comme celui de tout ce que Dieu accomplissait alors, ne devait se révéler qu'en Jésus-Christ ».⁵⁹ Jésus est donc, selon la chair, le descendant

⁵⁹ CD, p.60.

d'Abraham mais « fils de Dieu et héritier du Père par nature »⁶⁰. C'est à ce titre qu'il communique la vie de famille et l'intimité du Père dans la sainteté aux hommes.

Nous comprenons par là que pour Congar, le principe de la transmission de la vie du Père chez les hommes c'est Jésus. C'est lui qui révèle l'intimité du Père. Vraiment en Lui et par Lui, dira Congar, « les réalités célestes sont descendues sur terre et nous ont été communiquées »⁶¹. Si on peut être fils, partager l'héritage céleste, être capable de vie de sainteté, vivre en communion avec Dieu, c'est par et dans le Christ. Ces hommes qui reçoivent ainsi le Christ se constituent en Eglise, c'est-à-dire en communauté de ceux qui ont part à l'héritage du Père et des biens de l'Alliance révélés par Jésus-Christ. Bien que ces biens seront parfaitement comblés à l'eschatologie, ils sont déjà effectifs en notre monde. Ainsi, on devient fils, héritier dans le Fils héritier, vivant de la vie même de Dieu. On devient alors : « temple de Dieu, son peuple en qui il habite »⁶².

S'il y a Eglise, c'est pour que soit communiquée à plusieurs, la vie même de Dieu Père. D'où, Dieu étant Un, nous formons tous un tout unique vivant avec ce Dieu unique. Cette vie d'unité a pour animateur Dieu lui-même. Il est l'âme même de l'Eglise. En cette vie d'unité, Dieu se donne. Utilisant ainsi les termes scolastiques, Congar soutient que la vie béatifiante et glorieuse de Dieu est partagée avec ceux qu'il appelle à y prendre part dans la communauté appelée Eglise. De la sorte, Dieu se donne et y intervient sous l'aspect où il est donné. Et donc, par appropriation, le Saint-Esprit, auquel convient particulièrement le nom de don serait l'âme de l'Eglise, car c'est par lui que Dieu se donne. Dieu est donc par l'Esprit-Saint l'âme de l'Eglise, non pas comme habitant l'Eglise à la manière dont l'âme humaine habiterait l'homme, mais il la fait vivre par des réalités créées qu'il produit et dispose dans l'Eglise afin que celle-ci lui soit associée.

Nous constatons, qu'en plus du rôle qui revient au Christ, Congar souligne celui du Saint Esprit en tant qu'animateur de cette communauté. Il est la forme par laquelle Dieu se rend aussi présent dans l'Eglise, bien qu'il ne se lie pas à elle. A ce niveau, on peut dire que par le Christ, Dieu a constitué son peuple, a fait des fils héritiers, les a rendus capables de le connaître et de vivre la sainteté, et par l'Esprit Saint, il anime la communauté ainsi constituée. Comment cela se fait-il ?

⁶⁰ CD, p. 61

⁶¹ CD, p. 62.

⁶² CD, p. 63.

Congar dira que la vie en Dieu est une vie de connaissance et d'amour. Elle est absolument spirituelle. Cette vie se communique dans l'Eglise par la foi et la charité qui constituent ainsi l'âme immanente, créée de l'Eglise. Aussi, c'est par la grâce et la vertu du Saint-Esprit qu'on a la foi et la charité. Par elles se transplante en l'homme mystérieusement la vie de Dieu. « Par elles et en elles, la vie qui est dès le principe dans le sein du Père et qui est féconde dans le mystère de Dieu, se communique à nous et nous fait vivre avec le Christ, en Dieu, une vie qui est la vie de famille du Père lui-même »⁶³.

On peut donc comprendre que Dieu donne ces vertus (foi et charité) par l'Esprit Saint et elles se réalisent dans l'Eglise en véritable vie divine avec l'apport du Christ car il faut les vivre avec le Christ en Dieu. C'est donc fort de cette habitation par la foi que l'homme devient capable de s'ouvrir aux mystères de Dieu et que par la charité il peut aimer comme Dieu aime. Nous y voyons donc l'intervention de toutes les personnes divines et spécialement du Christ et de l'Esprit-Saint. A ce niveau, Congar ne dit pas comment chacun agit. Il semble clair que l'Esprit agit par appropriation en lieu et place du Père pour animer l'Eglise en suscitant la foi et la charité dans les coeurs des hommes. Ce sont deux principes fondamentaux qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et à la possibilité de l'aimer et de se mettre à son écoute.⁶⁴

Cependant, il s'avère que, à cause de cela, « Dieu, et par appropriation le Saint Esprit, est la cause originelle, le principe effectif de l'Eglise et de son unité ; mais le principe intérieur, <formel> ou immanent de l'Eglise, ce sont des dons divins créés, principes de vie, dons et vertus : non Dieu lui-même, mais des réalités de grâce procédant de Dieu et assimilant à lui (...) la grâce sanctifiante, la foi et la charité »⁶⁵. L'Esprit, par appropriation est le principe effectif de l'unité de l'Eglise, et les vertus qu'il suscite en sont la cause formelle, intérieure. Par l'Esprit, c'est aussi la vie même de Dieu qui est donnée, l'union avec Dieu qui est vécue. L'Eglise tirant son unité de Dieu ne peut en toute circonstance que demeurer une car Dieu est un. Les divisions des hommes ne brisent donc pas cette unité.

Poursuivant sa réflexion, Congar pense que toute cette vie d'unité de l'Eglise provenant du Père et réalisée par appropriation par l'Esprit, n'est rendue possible que parce que du point de vue de son essence surnaturelle, elle est donnée en Jésus-Christ. En effet, écrit-il : « pour qu'une *Ecclesia de Trinitate* puisse se faire avec une *Ecclesia ex hominibus*, il

⁶³ CD, p. 65.

⁶⁴ Cf. CD, pp. 65-69.

⁶⁵ CD, p. 69.

a fallu que le *Deum de Deo*, lumen des lumières devienne l'homo *factus est Maria virgine*. Le *ex hominibus* et le *de Trinitate* ne se rejoignent que *in Christo*, car <il n'y a qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus fait homme> ». ⁶⁶ Poussant ainsi sa pensée plus loin, il fait voir qu'au fait, c'est dans le Christ que l'homme acquiert les promesses, l'héritage et finalement les biens patrimoniaux de Dieu. Car, c'est en Jésus et par son sacrifice que l'homme devient cohéritier. Or, c'est cela le fruit propre de la Nouvelle Alliance dont lui Jésus est le seul et l'unique médiateur. Par conséquent, souligne-t-il avec force, nous n'accédons essentiellement à Dieu « que dans le Christ, nous ne sommes fils adoptifs que dans le Christ, nous n'héritons que dans le Christ, nous ne sommes bénéficiaires de l'Alliance et parties prenantes des biens de l'Alliance que dans le Christ ; nous ne sommes configurés à la vie trinitaire que dans le Christ. » ⁶⁷.

Cette incorporation est rendue même sensible à travers les signes sacramentels.

Les fidèles s'unissent au Christ en recevant son corps ou encore ils bénéficient de ses dons en recevant les autres sacrements. De la sorte, et par ces sacrements, ils participent à la vie même de Dieu Trine, bénéficient des fruits de la rédemption réalisée par le Christ dans sa mort et résurrection. Pour Congar, à travers les sacrements, le Christ anime dans les fidèles la vie même qu'ils reçoivent de Lui et de ce fait les sacrements le rendent présent en eux. Plus encore, affirmera-il, les sacrements « ne sont autre chose que le moyen par quoi se réalise l'unité, plus encore, l'unicité de la médiation du Christ. Que la justification par la foi soit donnée en même temps qu'exprimée dans le baptême, cela signifie et fait que nous sommes justifiés et devenons fidèles *dans le Christ*, par le fait même d'être sacramentellement associés à sa passion et résurrection rédemptrices. Que la charité par laquelle une âme a la pleine communion de la vie divine soit donnée, en même temps qu'exprimée, dans l'eucharistie, qui est aussi <agapè> et <synaxe>, cela signifie et fait que nous sommes vivifiés et devenons un seul corps *dans le Christ*. » ⁶⁸.

La foi et la charité reconnues plus haut comme principes formels de l'unité donnée par Dieu dans l'Esprit, ne proviennent pas seulement de l'Esprit. Elles apparaissent plutôt beaucoup plus dépendantes du Christ qui les réalise à travers le mystère de sa mort et résurrection dont les vertus sont contenues dans les sacrements.

⁶⁶ CD, p. 73.

⁶⁷ CD, p. 74.

⁶⁸ CD, pp 76-77.

Récapitulant sa pensée, Congar tranche nettement en affirmant que « nous tenons donc que l'Eglise est la famille de Dieu recevant de Jésus-Christ la vie qui procède du sein du Père, par les sacrements, singulièrement par le Baptême et l'Eucharistie, qui associent le fidèle à la vie du Sauveur et le font vivre cette vie comme un membre de la vie du corps, par une foi vive et une charité sacramentelle. »⁶⁹ Le baptême comme l'eucharistie procure la grâce. Et c'est dans cette grâce que se situe l'action du Saint Esprit. Congar caractérise en effet cette grâce comme « la justification par la foi, qui s'exprime dans le baptême ; incorporation au Christ et animation par son Esprit... »⁷⁰ Si la tradition, et particulièrement St Thomas repris plus haut par Congar, reconnaissait que l'Esprit agissait par appropriation en lieu et place du Père, Congar pense que l'Esprit agit aussi comme Esprit du Christ. Ses actes consistent essentiellement à animer les actes mêmes du Christ dans l'homme ou dans l'Eglise.

Pour Congar, l'Eglise est une communication de la vie trinitaire, et « elle se fait dans le Christ, ne se fait que dans le Christ...L'Eglise est le Corps du Christ associé à la vie de celui qui, seul, peut revenir dans le sein du Père, d'où il procède »⁷¹. Plus loin il ajoute : « De l'Eglise, il est également vrai de dire : Ubi Christus, ibi Ecclesia parce que, dès qu'il y a communication de l'Esprit du Christ, l'Eglise existe ».⁷² Il n'y a donc pas de doute que pour lui le Christ est le centre du mystère de l'Eglise. Cependant, l'Esprit est aussi présent dans cette Eglise, mais il y est comme Esprit donné par le Christ lui-même car l'Esprit est l'Esprit du Christ. Il y a donc dirions-nous une certaine relation de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Car, l'Esprit en tant qu'Esprit du Christ est un des 'principes' ou des 'moyens' ou même des 'facteurs' par lesquels le Christ agit et réalise l'unité et la charité dans son corps qu'est l'Eglise. Lui est l'essence surnaturelle de ces vertus tandis que l'Esprit les accomplit en les animant dans les hommes et partant dans l'Eglise. De la sorte, Congar va aussi parler du rôle des hommes dans ce dessein de Dieu.

Ce que le Christ veut et révèle au monde, c'est la gloire de Dieu (vie divine). Mais en notre monde, cette gloire n'est pas encore donnée à la manière ou telle qu'elle est vécue dans les personnes divines. Elle est adaptée à la condition d'ici-bas. Ce qui signifie que ce sont les arrhes de cette vie qui sont communiquées en attendant leur accomplissement total quand Dieu sera tout en tous. Cette gloire, c'est l'Eglise. Le Christ est vraiment la base autour de laquelle se construit toute l'édifice : sans lui, l'Eglise n'existerait pas. C'est en lui que le

⁶⁹ CD, p. 78.

⁷⁰ CD, p. 78.

⁷¹ CD, p. 77.

⁷² CD, p. 109.

« bien commun » de cette cité que les fidèles forment qui est absolument surnaturel et céleste, est réalisé et offert. Le salut dépend désormais de l'appartenance au Christ seul, et on s'incorpore à ce peuple qu'il forme de par le baptême et la foi en lui.⁷³ Cependant, pense Congar, « si vraiment la société de la sainte trinité se prépare et commence ici-bas dans l'humanité, non pas selon son mode de réalisation propre, homogène et connaturel —qui est la gloire – mais selon le mode d'être homogène et connaturel à cette humanité, il faudra nous attendre à avoir une Eglise de forme sociétaire, incarnée dans les réalités sensibles, enseignante, gouvernante, active et militante. »⁷⁴ C'est donc à travers des réalités sensibles, homogènes et connaturelles à notre humanité que nous est transmise la vie divine ici-bas. L'Eglise dans sa construction ici-bas, et comme toute organisation humaine, doit nécessairement suivre la même logique, celle d'être constituée d'éléments naturels. D'où l'importance de la hiérarchie, d'une organisation sociétaire. L'Eglise est et doit donc rester une et unique « comme le Seigneur est un et unique, comme sont uniques le baptême qui y introduit, la foi et l'Esprit qui nous y sont donnés pour en vivre, l'espérance en laquelle nous y sommes appelés »⁷⁵.

Le maintien de l'unité de l'Eglise était toujours le souci des Douze et même de Paul. C'est donc une recommandation capitale issue du Christ lui-même sans laquelle « il n'y aurait plus de Corps du Christ, ni d'Eglise »⁷⁶. En plus de l'unité, il y a la vie en communauté dans un esprit de charité. Celle-là aussi renforce l'unité. Vient aussi le ministère de ceux qui sont envoyés afin que par leur prédication puisse naître la foi.

Cette dimension du ministère assuré par les hommes conditionne aussi la vie en société avec Dieu. Ainsi conformément à l'unité, Congar ajoute que « Cette unité spirituelle avec le Christ et entre nous, que la foi inaugure seulement, s'exprime, s'accroît, s'approfondit (...) par des moyens sacramentels, c'est-à-dire sensibles et collectifs : sacrements proprement dits, surtout le baptême et l'eucharistie ; sacramentalité générale du ministère apostolique qui prêche, préside, baptise, impose les mains, <eucharistie>, consacre, etc. Ainsi, l'unité la plus intérieure et la plus mystique, celle qui, au témoignage de saint Paul, nous fait être un seul corps, est intérieurement conditionnée et effectivement produite grâce à une fonction apostolique, ou dérivée des Apôtres et communiquée par eux, de célébrer, sous une forme sacramentelle, sensible et collective, le mystère sauveur de la mort et de la résurrection du

⁷³ Cf. *CD*, Pp. 86-87.

⁷⁴ *CD*, p. 83.

⁷⁵ *CD*, p. 89.

⁷⁶ *CD*, p. 89.

Seigneur »⁷⁷. Ceci implique que des choses issues du mystère de Dieu et vécues dans l'Eglise doivent être faites et exprimées de manière humaine, organisées selon la société humaine car ce sont les hommes que Dieu par le Christ s'associe afin de réaliser sa mission. Ils devront alors y aller à la manière humaine quant à l'organisation de cette société de Dieu sur terre.

2. Jésus Christ, garant de l'unité de l'Eglise, donne l'Esprit Saint à l'Eglise.

Qui donne l'Esprit pour qu'on en vive dans l'Eglise ? C'est sans doute le Christ lui-même. Ici, Congar insiste sur la dimension sacramentelle, apostolique et ecclésiastique qui caractérise la vie dans le Christ ou en Dieu. Toutefois, on n'oubliera pas qu'il ajoute la foi comme élément constitutif de cette vie en nous. Or la foi vient en l'homme par la grâce de l'Esprit de Jésus-Christ. Pour lui, cette forme de vie intérieure à base de foi, « est pareillement et au même titre à base de magistère apostolique : elle est intérieurement conditionnée et déterminée par le magistère ecclésiastique de la Parole »⁷⁸. Ceci revient à dire que la foi ou l'action de l'Esprit inaugure cette unité spirituelle avec le Christ. L'action de l'Esprit < inaugure seulement> selon Congar, l'unité spirituelle et ensuite, elle s'exprime, s'accroît, s'approfondit avec l'action ou le ministère apostolique à travers les sacrements qui sont conférés, surtout le baptême et l'Eucharistie et les autres actes tels que prêcher, imposer les mains, présider, consacrer... Ceci nous fait voir déjà la place donnée par lui à l'action de l'Esprit par rapport à l'action du ministère apostolique issu du Christ. On y voit un travail conjugué entre l'Esprit-Saint et le ministère apostolique, alors que les deux dépendent du Christ. L'unité dans l'Eglise se construit donc selon un double plan et une double logique. La question est celle de savoir comment ces deux moments agissent-ils. Comment la substance surnaturelle représentée par l'Esprit du Christ s'articule-t-elle au mode humain de réalisation ? Comment donc établir le lien entre l'Eglise invisible (spirituelle) et l'Eglise visible ?

Entre les deux il y a une unité. Congar l'exprime en ces termes : « la vie du Père et la communication du Saint-Esprit ne sont données que dans l'Eglise unique, qui est l'Eglise visible et que pour être animé de l'Esprit du Christ, il faut se trouver dans son corps »⁷⁹. Nous retenons ici la caractéristique propre de l'Esprit, qui est d'être communiqué par le Christ. C'est en tant qu'il est communiqué, donné par le Christ qu'il anime le corps même du Christ. L'Eglise, en tant qu'elle est présente dans le monde ou visible par ses membres qui posent des actes actualisant le règne de Dieu, est le reposoir de l'Esprit. L'Esprit est donc localisé en

⁷⁷ CD, p. 91.

⁷⁸ CD, p. 90.

l'Eglise comme l'âme l'est dans le corps. De toute évidence, l'Eglise telle qu'elle est structurée, est le lieu où la grâce et l'humain se rencontrent, l'invisible et le visible se côtoient, l'unité mystique et l'unité sociétaire se construisent. Cela se vérifie bien à travers la grâce conférée par les sacrements.

En effet, par les sacrements de l'Eglise, se réalise sur les hommes le don de la vie du Père. En eux se joignent bien sûr l'acte humain qui est sensible et social avec le don de Dieu, la communication de la plénitude qui « du sein du Père, s'épanche dans le Christ et du Christ dans l'Eglise, habitant ici et là, corporellement »⁸⁰.

Dans cet échange, le magistère et le ministère apostolique oeuvrent pour le maintien de l'unité de foi des chrétiens et posent des autres actions sacrées ou caritatives qui conduisent à l'unité, et l'Esprit, lui, est celui qui fait du croyant un homme nouveau, « mettant en lui une étincelle de cet Esprit de Dieu qui perçoit les choses de Dieu, anime l'organisme apostolique chargé d'éduquer la foi des enfants de Dieu »⁸¹. C'est donc, en définitive, grâce à ce même Esprit qui anime de l'intérieur, rassemble et réunit spirituellement en une collectivité les hommes devenus nouveaux que l'Eglise reçoit 'sa réalité proprement ecclésiastique', c'est-à-dire sa forme telle que nous la voyons visiblement.

Nous dirons autrement que si le Magistère apostolique travaille pour garantir l'unité de l'Eglise dans la foi, il est assisté du Saint-Esprit. Réciproquement, à l'action intérieure de l'Esprit doit répondre un organisme animé afin de lui donner une forme extérieure et efficace qui se traduit en réalité ecclésiastique. C'est grâce à lui qu'il accomplit son rôle. On voit que Congar pose les deux aspects côte à côte, les deux étant au service de l'œuvre du Christ. Toutefois, l'action de l'Esprit ne se fait pas par imposition mais au contraire, pense Congar, il est 'complémentaire' à l'instinct intérieur des âmes. Dans ce sens-là et inversement, Congar soutient que toute l'œuvre de l'Eglise en tant qu'institution hiérarchique et gouvernementale consiste à favoriser « la charité de Dieu, la communication du Saint-Esprit »⁸². L'Esprit anime l'action du magistère et le magistère favorise la communication de l'Esprit dans l'Eglise. De ce fait, « il est également vrai de dire : *Ubi Christus, ibi ecclesia*, parce que dès qu'il y a communication de l'Esprit du Christ, l'Eglise existe... »⁸³. Cette affirmation nous aide à mettre en lumière le rôle du Saint-Esprit tel que pensé par Congar.

⁷⁹ CD, p.102.

⁸⁰ CD, p.104-105.

⁸¹ CD, p. 105.

⁸² CD, p. 106.

⁸³ CD, p. 109.

Il ne s'agit vraiment pas de concevoir une autonomie d'action du Saint-Esprit. Quand Congar parle de l'Esprit sans ajouter le déterminatif Christ, nous devons toujours comprendre par là qu'il s'agit bien de l'Esprit du Christ. Ce que l'Esprit accomplit, il ne le fait que comme Esprit qui est donné et communiqué par le Christ lui-même. De ce fait, il accomplit les actes mêmes du Christ comme le Magistère assisté par lui le fait aussi. Congar illustre bien cette pensée quand concluant ce chapitre il fait surgir l'unité de l'Eglise en l'unité intérieure et divine qui la fonde et la fait exister. C'est de cette unité qu'il faut faire dépendre la forme extérieure de l'Eglise. Cette unité intérieure, c'est la Sainte Trinité, ce sont les réalités de foi. Ainsi écrit-il : « un Dieu, un Christ, une foi, un baptême, une Eglise institutionnelle et sociétaire »⁸⁴. Où serait l'Esprit alors que dans les pages antérieures, il semblait construire aussi cette unité autour de l'Esprit ? Pourquoi ne le nomme-t-il pas alors qu'il parle de la Sainte Trinité ?

L'Esprit, vraisemblablement, est inclus en Dieu et dans le Christ, dans la foi et finalement dans l'Eglise. L'Esprit est *cette grâce increée*⁸⁵ par laquelle, Dieu se donne par appropriation ; c'est lui que le Christ donne pour animer l'Eglise, inaugurer la foi, la charité. Qui est-il alors ? Est-ce une personne divine ? Un principe ? Une force ? A ce niveau de réflexion nous ne pouvons pas encore donner une réponse complète. Ce qui est évident, c'est que Congar lui attribue un rôle, mais dépendant du Christ, si bien qu'il peut le taire en supposant que quand on a parlé du Christ, l'Esprit est d'une façon ou d'une autre impliqué.

B. Jésus-Christ et l'Esprit Saint et la question de la catholicité de l'Eglise Une.

1. La catholicité se fonde en Jésus-christ.

D'entrée de jeu, pour Congar, « la catholicité de l'Eglise ainsi entendue est essentiellement trinitaire et christologique. Elle exprime le rapport qu'il y a entre l'unité de Dieu et la multiplicité de la créature, rapport qui s'établit dans le Christ Jésus et dans son corps qui est l'Eglise. Elle répond à la loi de récapitulation de toutes choses dans le Christ et principalement à l'assomption dans son corps mystique de toute l'humanité. »⁸⁶. Cette définition qui prend en compte la dimension quantitative et qualitative de la catholicité resitue

⁸⁴ CD, p. 109.

⁸⁵ Souligné par nous.

⁸⁶ CD, p.117.

le sens profond de sa compréhension⁸⁷. Essentiellement, la catholicité a pour toile de fond d'étendre universellement le mystère de l'Incarnation du Christ.

Le caractère christologique de la catholicité est central et même déterminant, car c'est en Jésus-Christ que se joue tout le projet salvifique de Dieu pour les hommes. En cherchant à sauver les hommes, Dieu veut en effet établir une union, une vie de communion et de paix avec eux. Le Christ est 'le principe de salut' ainsi amorcé par Dieu. Parce que c'est en lui que se trouvent tous les dons capables d'amener à la réalisation de ce projet. Il est le 'reposoir de la vertu salvatrice et consommatrice'⁸⁸ venant de Dieu dans le but de recréer le monde et de le retourner à lui. Congar l'exprime bien en ces termes : « le Christ est constitué, pour le 'monde' entier, médiateur et principe, c'est-à-dire à la fois prêtre et roi de cette nouvelle effusion des dons de Dieu qui doit donner, en lui, à toute créature, la consommation, l'achèvement définitif et plénier, le bien total et rassasiant, bref la paix. »⁸⁹.

C'est bien le Christ qui est le tout du mystère de Dieu, en lui est la plénitude de la divinité et c'est par lui que s'accomplit le projet de Dieu. Il est porté à régner sur tout et tout doit lui être soumis afin de recevoir de lui les principes d'une vie nouvelle de Dieu dans le Christ. Le Christ constitue enfin en son corps toute l'humanité comme accomplissement de ce projet salvifique en lui donnant son Esprit. Reprenons les propres mots de Congar pour comprendre d'avantage le caractère christocentrique de la catholicité développée par lui : « Jésus-Christ veut continuer dans l'humanité à rendre cette gloire au Père ; il veut continuer à être enfant dans le petit enfant chrétien, à travailler pour Dieu dans le travailleur chrétien, à vivre dans les foyers chrétiens, prédicateur, docteur et prêtre dans notre parole, notre enseignement et notre sacerdoce ; il veut continuer son agonie dans nos malades, être dans la joie de ceux qui sont joyeux : afin que toute chose humaine soit ramenée en sa gloire à Dieu ; afin que toute condition humaine, toute réalité où il y a de l'humanité engagée, de la chair vivante d'humanité, reçoive comme l'incarnation du Verbe, devienne son Corps en recevant son Esprit : et que, dans son Corps étendu à tous ceux qu'il a rachetés, en remplissant tout en tous, il rende à Dieu la plénitude de sa gloire »⁹⁰.

⁸⁷ La dimension quantitative de la catholicité consiste à la voir dans son aspect territorial, de l'extension géographique : l'Eglise portée à s'étendre dans le monde entier. C'est sous cette dimension que la théologie occidentale en a fait le plus grand usage. Tandis que l'aspect qualitatif implique la catholicité au niveau de la vérité qu'elle propose au monde, des diversités des hommes auxquels elle s'adresse, universalité des biens, des vertus, des dons spirituels `donnés au monde. Cf. CD, pp. 115-117. Congar renvoie à G.THILS, *La notion de catholicité de l'Eglise dans la théologie moderne* dans *Ephm. Theol, Lovan.* XIII (1936), pp. 5-73.

⁸⁸ Cf. CD., p. 118.

⁸⁹ CD., p.118.

⁹⁰ CD., p. 121.

2. *L'Esprit Saint donné par le Christ, œuvre aussi pour réaliser la catholicité.*

Son Esprit', si nous pouvons ainsi comprendre Congar, achève ou aide en fait à la réalisation de tous les dons que le Christ sème dans le monde. Congar met beaucoup plus en exergue le Christ, tout en n'oubliant pas la présence du Saint-Esprit qui agit aussi, mais comme Esprit du Christ. On y voit donc toujours le rôle du Christ et quant à celui de l'Esprit, il se détermine à partir du Christ ou mieux, l'Esprit agit sous couvert du Christ. C'est-à-dire que ce sont les actes même du Christ qui sont accomplis par son Esprit.

Fondant les principes de la catholicité dans son rapport à l'unité, Congar montre que l'essence de l'Eglise est d'être 'spirituellement et très rigoureusement une'. Pourquoi ? Parce que « Dieu est un, le Christ est un, il y a une foi et un seul baptême. »⁹¹ Où est l'Esprit ? Congar ne le reprend pas. Est-ce qu'il faut comprendre qu'il est sous-entendu dans l'unité de Dieu ? ou qu'il est étroitement lié au Christ ? Quoi qu'il en soit, l'Esprit a cette particularité d'être donné. C'est à ce titre qu'il œuvre pour la catholicité. Le principe fondamental de la catholicité de l'Eglise demeure donc son chef, le Christ, appelé lui-même à la catholicité. On peut donc comprendre que pour Congar le rôle de l'Esprit n'est pas à mettre au même niveau que celui du Christ. Bien sûr que la catholicité est trinitaire, mais les rôles accomplis par les différentes Personnes de la Trinité ne s'équivalent pas. A chaque fois que Congar évoque la Trinité, il ne manque pas de mettre en exergue le Christ en le posant en face de la Trinité⁹². C'est justement une façon de marquer la place capitale qu'il lui attribue. De ce fait, le rôle de l'Esprit est donc dépendant de celui du Christ qui est central.

Il y a diversité des nations et des cultures, mais toutes sont appelées à vivre l'unité tout en gardant leur spécificité propre. La catholicité implique aussi bien l'unité que la diversité. Et l'Esprit, en tant qu'il est donné, est « comme un bien propre de l'Alliance Nouvelle ; ce don, visiblement manifesté, inaugure *l'Ecclesia* et fonde l'expansion universelle de l'unité. Il est le lien de la catholicité comme il l'est de l'unité. Il inspire intérieurement aux âmes par la charité, de se subordonner spontanément au tout tandis qu'il inspire à la hiérarchie, organe de l'unité, de régler la vie oecuménique de la catholicité en telle sorte qu'elle se développe et s'accomplisse dans l'unité. »⁹³ Il nous semble que ce texte donne à l'Esprit une certaine autonomie d'action. Cependant, le fait qu'il soit considéré comme don et

⁹¹ CD, p. 124.

⁹² Cf. pour exemple CD, pp. 117 ; 126.

⁹³ CD, p.145.

lien de la catholicité comme de l'unité, nous renvoie à leur vrai acteur qui est justement le Christ lui-même. L'Esprit accomplirait ainsi l'œuvre du Christ comme envoyé ou don. Voilà pourquoi Congar ne reprend pas l'Esprit quand il fonde en Dieu et dans le Christ la catholicité et l'unité. Nous pouvons donc dire que l'Esprit est étroitement lié au Christ, non pas en tant qu'il se confond avec lui, mais comme celui qui agit 'par procuration'.

C. Le Christ et l'Esprit Saint face au mouvement œcuménique

L'objet de notre étude ne nous porte pas à parler de l'œcuménisme en tant que tel. Nous voulons tout simplement dégager de la pensée de Congar, l'implication directe ou indirecte du Christ et de l'Esprit dans cette entreprise. Nous éviterons d'entrer dans la problématique œcuménique comme telle pour ne considérer que les propos touchant directement Jésus-Christ et l'Esprit Saint.

Si dans son analyse, Congar stigmatise la réunion de Stockholm du 19 – 29 août 1925 et donne des raisons pour lesquelles l'Eglise Catholique n'en était pas partie prenante, toutefois, il souligne que l'Eglise Catholique, tout en gardant des réserves, ne renie pas le mouvement œcuménique, lequel est différent de l'idéologie de Stockholm. Ainsi reconnaît-il que, quoi qu'il en soit, « l'Eglise attend du seul Saint-Esprit la réunion de tous les chrétiens dans l'unité ; elle sait donc parfaitement que les voies en sont imprévisibles, et qu'elles dépassent, en ce sens, les déterminations édictées par la hiérarchie. Elle n'est donc pas fermée à l'idée d'une marge ouverte aux possibilités d'intervention de l'Esprit, où s'inscrirait le 'mouvement œcuménique' »⁹⁴. On peut donc dire que le mouvement œcuménique est peut-être bien suscité par l'Esprit-Saint. D'ailleurs pour ses initiateurs, il s'inscrit sans réserve sous sa mouvance.

Pour Congar, il appartient à l'Eglise de se tenir en une position de prudence, de discernement et de donner le temps au temps afin que les manifestations provenant de l'Esprit se précisent. L'action du magistère qui gouverne l'Eglise s'accomplit en accord et en complémentarité avec l'Esprit. Il n'y a donc l'ombre d'aucun doute que si l'œcuménisme est une œuvre de l'Esprit, l'Institution finira par l'adopter. L'œcuménisme est un mouvement qui cherche à construire l'unité des chrétiens. On peut comprendre que le Saint-Esprit en tant qu'il est donné pour maintenir cette unité de l'Eglise, suscite le travail de reconstruire l'unité

perdue entre les communautés chrétiennes. Son action dans le mouvement œcuménique tel qu'il est conçu et se fait, Congar ne la nie pas catégoriquement, mais il émet des réserves. L'Esprit peut bien être à l'oeuvre là dedans, mais Congar s'abstient de montrer comment l'Esprit y travaille. Par contre il va établir une critique de la conception anglicane de l'unité et de l'ecclésiologie orthodoxe pour faire voir qu'il y a déjà au niveau des fondements virtuels de ce mouvement œcuménique des obstacles sérieux qu'il faut relever et corriger si l'on veut finalement construire cette union.

Dans cette critique de la théologie anglicane, Congar soutient que pour eux comme pour nous catholiques, « l'Eglise est à considérer comme la prolongation mystique de l'incarnation divinatrice ; en elle comme dans l'incarnation se réalise par l'Esprit Saint, l'immanence de Dieu en l'humanité »⁹⁵. Cette affirmation a pour conséquence la reconnaissance de l'unité dans l'Eglise entre le visible et l'invisible (spirituel), c'est-à-dire une Eglise qui n'est pas seulement célébration des sacrements mais aussi une organisation sociétaire évidemment dirigée par la hiérarchie animée à son tour par l'Esprit Saint.

De ce fait, Congar n'est pas d'accord avec la manière dont la théologie anglicane conçoit l'unité de l'Eglise. Il fait remarquer que l'Eglise anglicane ne prétend pas être une Eglise authentique et vraie de Jésus-Christ comme l'affirme, l'Eglise Catholique et d'autres. Pour elle, l'unité n'est pas encore pleine et actuelle. Elle pense donc l'unité en terme d'une sorte de mise ensemble de différentes Eglises tout en gardant à chacune son autonomie. Pour Congar, une telle vision n'amène pas non plus à concevoir une réalisation de l'unité des Eglises, car il ne suffit pas qu'on ait une même vie de foi, des sacrements, de gouvernement pour qu'il y ait unité. Il faut en plus de ceci que les parties, donc les différentes communautés « observent de plus une situation de partie dans un tout »⁹⁶. C'est-à-dire « si ces chrétientés et les membres de ces chrétientés obéissent à la loi de leur nature et au mouvement intérieur du Saint-Esprit qui les porte à faire toutes choses, à croire, à aimer, à ordonner des ministres et à pratiquer des sacrements, à gouverner et à obéir, à enseigner et à s'instruire non comme des êtres autonomes, mais comme des parties d'un tout et dans la communion du tout... quand les parties de l'ensemble ont entre elles des relations d'entraide en vue d'un bien commun qui est le bien du tout : la paix, c'est-à-dire la plénitude de la vie dans l'ordre »⁹⁷.

⁹⁴ *CD*, p. 181.

⁹⁵ *CD*, p. 190

⁹⁶ *CD*, p. 242.

⁹⁷ *CD*, p. 242.

On peut donc tirer de tout ceci que l'Esprit est l'acteur qui construit l'unité. Il est toujours à l'œuvre. C'est pourquoi Congar soutient, contrairement à la théologie anglicane, que l'unité est là. L'Esprit assure cette unité dont il est la dynamique de la réalisation. On peut donc penser la position catholique soutenue par Congar en se référant seulement à l'histoire ou aux Ecrits. De ce fait, cette unité est présente dans l'Eglise catholique. L'œuvre de l'Esprit est réelle et effectivement là. Pouvons-nous conclure par là que ce même Esprit Saint n'est pas présent dans d'autres communautés ? Congar ne le dit pas ouvertement, mais sa pensée n'est pas loin de cette façon d'appréhender les choses. Parlant *des grandes lignes d'un programme concret d'œcuménisme catholique*⁹⁸, il exprime sa certitude sur le fait que l'union de l'Eglise sera l'œuvre de l'Esprit Saint. Comment ? C'est l'affaire de Dieu seul. Mais, cela ne se réalisera pas sans nous. Il faut donc nous rendre dociles devant Dieu, et préparer cette Unité. Ainsi, pour ce processus en vue de l'union, il fixera un point de départ et un point d'arrivée.

C'est au point d'arrivée qu'il affirme sans ambages que l'*union* dont il est question est une intégration dans l'Unité catholique, l'Unité de la plénitude « laquelle est une et unique non pas par pauvreté et isolement, comme une pauvre orpheline qui serait seule au monde, mais par plénitude et totalité, parce que, animée par l'Esprit de Dieu, elle remplit comme lui le monde. »⁹⁹ Il s'agit de la catholicité, prise tant du point de vue qualitatif que quantitatif, qui réalise l'unité dans la diversité et la diversité en une unité. Elle réalise aussi l'expansion géographique allant de pair avec l'universalité de la même vérité, du même enseignement, des mêmes vertus spirituelles donnés à tous, et reçus par tous selon leur contexte. Telle est la vocation de l'Eglise, dite catholique, reçue de son chef Jésus-Christ, son principe de vie et d'existence. Il est la plénitude des énergies divines et de la sorte sanctifie et ramène à Dieu dans l'unité toute l'humanité. Cette grâce est déjà présente dans l'Eglise en notre monde.

Du point de vue de Dieu et de son Chef Jésus-Christ, du fait qu'elle existe et de par sa nature, elle est catholique. Mais du point de vue des hommes, elle n'est pas encore pleinement catholique. En effet, dira-t-il : « Nous sommes amenés à dire que l'Eglise du Christ, notre Eglise, pleinement catholique au point de vue des possibilités dynamiques de sa substance vivante, ne réalise explicitement cette catholicité que de manière imparfaite. Or, dans cette imperfection, la division des chrétiens joue un rôle qu'il nous faut considérer. Ce que nos frères séparés, en effet, ont soustrait à l'Eglise et réalisé en dehors de nous, manque à notre

⁹⁸ Cf. CD, p. 309-345.

⁹⁹ CD, p. 314.

catholicité explicite et visible. »¹⁰⁰ Pour Congar, notre Eglise est bien sûr catholique, mais elle n'a pas la plénitude de catholicité. Ce que les autres ont de vrai et de culturel ou d'humanité ou de spirituel qui devait être chez nous, manque effectivement à notre catholicité actuelle et pourrait de ce fait lui être éventuellement réintégré. Ces dissidences ne brisent pas l'unité de l'Eglise qui est toujours là, mais lui retire quelque chose de sa catholicité.

Pour ce faire, bien qu'aucune communauté chrétienne existant actuellement ne puisse prétendre se suffire à elle-même, et que chacune ait quelque chose à apprendre et à recevoir des autres, pour nous, conclut Congar : « L'Eglise catholique est, purement et simplement *L'Eglise* ; et donc, en un sens, la réunion est selon nous un < retour > à cette Eglise, bien que nous n'aimions guère parler d'absorption, dans le sentiment où nous sommes que ce mot n'exprime pas exactement la vérité. »¹⁰¹ Ceux qui sont hors de l'Eglise catholique doivent s'ouvrir à l'Esprit pour se laisser ramener dans cette Eglise.

Ainsi affirme-t-il : « le Saint-Esprit qui travaille et attire les âmes est unique, comme est unique la grâce intérieure de la foi et de la charité. Les frères séparés de bonne foi sont le temple du Saint-Esprit et leur âme est intimement travaillée par une grâce d'adhésion et de communion qui aspire, de soi, à s'accomplir dans l'adhésion et la communion catholique. »¹⁰² Il faut faire la part des choses entre les frères séparés de bonne foi et les communautés séparées. Ce qui est ici dit des frères séparés n'implique pas nécessairement leurs communautés d'appartenance. Si donc l'Esprit peut les attirer, il n'est pas dit que cet Esprit est présent dans leurs communautés. Cependant, Congar affirme que l'Esprit est dans l'Eglise catholique où il y a l'unité et c'est de là, comprenons-nous, qu'il agit dans le monde et peut attirer les âmes des frères séparés dans lesquelles il œuvre aussi.

En résumé, nous disons : Congar reconnaît la présence de l'Esprit Saint, mais dans l'Eglise catholique. Comment opère-t-il pour l'unité ? Nous n'avons qu'à nous référer à ce qui est dit plus haut à propos de l'unité. Quant à sa présence dans l'Oecuménisme comme tel, à voir la manière dont il fonctionne, Congar observe des réserves. Il y a ici sous-entendue une volonté de lier la présence de l'Esprit à la manifestation concrète des œuvres issues de lui. La réalité sur le terrain (l'exclusion mutuelle, la non reconnaissance de la Hiérarchie, etc.) contredit cela.

¹⁰⁰ CD, p.316.

¹⁰¹ CD, p.320.

¹⁰² CD, p. 331.

A la critique du mouvement œcuménique, nous joignons celle qu'il émet au sujet de l'ecclésiologie orthodoxe. En effet, l'ecclésiologie orthodoxe reproche à l'ecclésiologie catholique romaine de mettre trop l'accent sur l'autorité, la hiérarchie, le pouvoir des uns sur les autres, des chefs sur les sujets. De ce fait, elle déduit qu'on n'est plus dans l'Eglise, et encore moins sous la mouvance de l'Esprit Saint.

Ainsi, contre-attaquant ces affirmations, Congar réagira en ces termes : « ...on se doute que toute la substance positive des affirmations orthodoxes sur l'Eglise comme communion d'amour par le Saint-Esprit et Corps mystique du Christ, nous les tenons aussi. Pour nous aussi, la vraie définition de l'Eglise, c'est 'le Corps mystique de Jésus-Christ'. Pour nous aussi, l'Eglise est une communauté d'amour mutuel et c'est le Saint-Esprit qui, inspirant nos âmes du dedans, est l'auteur de cette unité dans l'amour mutuel... La hiérarchie du Magistère, lorsqu'elle enseigne, énonce la foi de l'Eglise et ne le fait que pour se trouver dans l'Eglise, dans la communion fraternelle du Corps animé par l'esprit du Seigneur. »¹⁰³ Tous les aspects concevables pour une ecclésiologie digne de ce nom, sont présents dans l'Eglise catholique. Cependant, affirme Congar, pendant un bon moment, bien des choses ont été laissées en déshérence. Il y a des choses qui ont été mal rendues par les apologistes et théologiens catholiques¹⁰⁴. Pour cela, Congar n'a pas hésité à témoigner de son repentir au nom de l'Eglise et à s'engager désormais à les appliquer, les vivre et les penser.

Toutefois, cela n'empêche pas qu'on puisse faire une critique à cette ecclésiologie orthodoxe qui néglige la dimension terrestre dans sa façon de concevoir l'Eglise. Pour l'ecclésiologie orthodoxe, l'Eglise céleste et terrestre s'équivalent. Or, l'Eglise terrestre a ses réalités qu'on ne peut ni négliger, ni confondre avec celles de l'Eglise céleste. Pour Congar, il est vrai que l'Esprit est présent dans l'Eglise mais sa grâce n'y est pas pour autant dans toute sa plénitude. Elle n'a pas encore atteint ses effets glorieux. Par conséquent, il faudra retenir que l'Esprit descendu à la Pentecôte n'est pas la seule source de l'Eglise, ni le seul principe qui la fait exister. Congar souligne l'évidence du fait que le Christ n'est l'auteur de l'Eglise que par l'envoi en elle de l'Esprit Saint ou mieux de son Esprit. Cette formulation de la pensée de Congar souligne aussi le rapport à concevoir entre l'Esprit et le Christ. L'Esprit est celui que le Christ envoie, lui, auteur et unique source de l'Eglise. L'Esprit est donc un envoyé, et travaille en dépendance de celui qui l'a envoyé. Il n'est pas le seul envoyé par qui le Christ œuvre dans l'Eglise. En plus de lui, il y a aussi la hiérarchie. Insistant sur le fait que

¹⁰³ *CD*, p. 266

¹⁰⁴ Cf. *CD*., p. 266, note 4.

le Christ est l'unique source de l'Eglise, Congar réfute la conception orthodoxe de faire de l'Esprit Saint aussi une source de l'Eglise¹⁰⁵.

Congar va articuler sa réflexion sur la légitimité de la hiérarchie représentant ainsi le pouvoir à la fois céleste et temporel reçu du Christ lui-même et qui est à exercer sur et dans l'Eglise. Bien que la théologie catholique ait beaucoup insisté sur le rapport de l'Eglise au Christ « comme celui d'une société à son fondateur »¹⁰⁶, il y a quant même une façon positive de voir ce rapport. Le Christ a fondé l'Eglise, mais il l'anime de son Esprit, et la hiérarchie est là non pas pour succéder au pouvoir du Christ (ce qui impliquerait qu'on ne puisse voir en elle que cette relation de chef aux sujets) mais elle reste en rapport étroit avec lui exerçant ainsi une fonction vicariale, sacramentelle et ministérielle. Ne voir qu'un seul de ces deux aspects serait tombé dans l'exclusivité. Le Christ est donc toujours présent dans son Eglise et assure cette « immanence par Son Esprit. »¹⁰⁷. La présence du Christ par Son Esprit aide la hiérarchie à accomplir sa mission dans la ligne qui lui a été fixée par celui-ci. Tout en étant tous deux envoyés, l'Esprit détient un rôle qu'il exerce sur la hiérarchie, qui est celui de lui garantir la présence permanente du fondateur de l'Eglise, agissant à travers elle. Les deux envoyés dépendent du Christ et accomplissent ses œuvres par lesquelles ils assurent d'une façon ou d'une autre sa présence. Car, le Christ assure toujours sa transcendance par sa puissance sur cette Eglise ainsi animée et habitée par l'Esprit.

La position ci-dessus se confirme encore davantage en nous référant à un autre passage où Congar précise que : « dans le rapport de l'Eglise au Christ, il n'y a pas seulement une relation de vivant à l'Esprit immanent en lui, mais aussi une relation de l'Eglise au Christ comme à son Seigneur, la tête de qui les puissances vitales découlent dans le Corps »¹⁰⁸. C'est dans ce sens qu'il nous invite à comprendre qu'il y a des ministères dans l'Eglise parce qu'ils représentent le Christ qui est son Seigneur.

D. Synthèse.

Au terme de cette étude, il nous incombe de faire un point sur les idées forces qui nous ont marqué, et qui sont relatives au rapport entre le Christ et l'Esprit. Avant cela, il sied de souligner que ce livre, comme nous l'avons analysé et compris, s'inscrit dans le cadre du courant œcuménique et se veut d'abord une défense de la position catholique en cette

¹⁰⁵ Cette position est d'une grande importance pour comprendre la pensée de Congar en ce moment là. Car plus tard, il adoptera cette même façon de voir : que l'Esprit est aussi une des sources de l'Eglise.

¹⁰⁶ *CD*, p. 270

¹⁰⁷ *CD*, p.270.

¹⁰⁸ Cf. *CD*, p. 271, note 1.

matière. Il est remarquable par son allure d'ouverture aux autres en reconnaissant ce qui est positif chez les autres et qui éventuellement pourrait nous être profitable théologiquement.

Comment alors à travers sa pensée Congar a-t-il compris le rapport entre le Christ et l'Esprit, en quels termes pouvons-nous l'exprimer ? A cet effet, nous relèverons deux points qui constituent l'essentiel à partir duquel nous pouvons définir la relation entre le Christ et l'Esprit dans cet ouvrage. Premièrement, nous allons souligner l'aspect christocentrique de la pensée de Congar et deuxièmement relever le rapport de dépendance de l'Esprit au Christ.

1. L'aspect christocentrique de la pensée de Congar :

A l'issue de l'analyse de cet ouvrage, nous constatons que la pensée congarienne est une radicalisation christocentrique du mystère de Dieu en l'homme et dans l'Eglise.

En effet, Dans le cadre de l'œcuménisme qui préoccupe notre auteur ici, la réflexion a tourné essentiellement autour de l'unité et de la catholicité comme deux principes fondamentaux légitimant le discours œcuménique. Les deux principes trouvent leur source en Dieu lui-même. Congar affirme donc qu'ils sont trinitaires et aussi christologiques. Pourquoi, plus d'une fois, ajoute-il christologique au trinitaire comme si le Christ ne faisait pas partie de la Trinité ?

Une affirmation fondamentale justifiant cette conception est que : en entrant dans l'Eglise par le baptême, nous ne sommes configurés à la vie trinitaire, qui est la vie même de Dieu, que par le Christ. Or cet acte, c'est ce qu'il a reconnu aussi comme étant celui qui s'accomplissait en nous grâce à la foi et à la charité que Dieu met en nous par sa propre vertu et que l'Esprit Saint réalise par appropriation. Comment alors concilier ou comprendre ce que fait l'Esprit par rapport au rôle du Christ ? Est-ce la même chose, la même fonction ou y-a-t-il une différence ? Certes, ce n'est pas la même chose.

Pour Congar en effet, c'est le Christ qui est l'Esprit vivifiant de son corps qu'est l'Eglise. Il est donc son principe vital (un terme que Congar emprunte à la théologie paulinienne)¹⁰⁹. Cela peut bien donner l'impression que nous sommes devant une identification de rôle de l'Esprit à celui du Christ comme principe vivifiant. S'appuyant sur Saint Jean, Congar soutient que la vie qui est dès le principe dans le sein du Père, donc la vie divine, est communiquée en nous par et dans le Verbe. S'il a affirmé tout au début de sa pensée, parlant de l'unité, que c'est par l'Esprit que la vie divine était communiquée à nous à

travers la grâce, la charité et la foi ; dans la suite, dès qu'il a parlé de Jésus, il n'a pas cessé de radicaliser sa position en faisant tout dépendre de lui. C'est par le Christ que tout s'accomplit. Et même la foi et charité en tant qu'elles sont impliquées l'une (la foi) dans le baptême et l'autre (la charité) dans l'eucharistie prennent leur source dans le Christ. La dimension christocentrique de la pensée de Congar est donc manifeste. Le Christ est considéré comme le seul et le premier grand principe agissant. A partir de cette thèse, il va jusqu'à récuser la thèse orthodoxe qui voit en l'Esprit Saint une des sources de l'Eglise. Toute l'initiative de la constitution et de la réalisation de l'Eglise vient du seul Christ. Dans cette perspective de pensée, quel rapport établir entre l'Esprit et le Christ ? Voilà ce qui nous conduira au deuxième point de notre synthèse.

2. L'Esprit dépend du Christ.

Fondamentalement, l'unité et la catholicité de l'Eglise se réalisent dans le Christ. Quel est alors le rôle de l'Esprit Saint ? Ce dernier, dit Congar, « est maintenant donné comme un bien propre de l'Alliance Nouvelle ; ce don, visiblement manifesté, inaugure *l'Ecclésia* et fonde l'expansion universelle de l'unité. Il est le lien de la catholicité comme il l'est de l'unité »¹¹⁰.

La catholicité et l'unité se fondent essentiellement en Jésus-Christ lui-même. L'Esprit dans cette logique, du fait même qu'il est donné, assure le lien entre d'une part celui qui fonde ces dons (le Christ) et d'autre part ceux qui sont appelés à en vivre. Voilà pourquoi, il inspire de l'intérieur des âmes de 'se subordonner' à ce tout et aussi inspire à la hiérarchie, en qui Congar reconnaît aussi l'organe de l'unité, de pouvoir régler toute la vie de l'Eglise. L'Esprit, et la hiérarchie jouent chacun un rôle dans l'Eglise, pour la maintenir dans l'unité et la catholicité. La Hiérarchie, bien qu'animée par l'Esprit Saint, se pose en face de ce dernier et accomplit, comme lui, l'œuvre du Christ. C'est le Christ lui-même qui en est le promoteur, le centre et qui agit en eux. C'est comme cela que nous pouvons comprendre le fait que Congar appelle l'Esprit, Esprit du Christ.

Si nous devons alors chercher à relever le type de rapport qu'il y a entre le Christ et l'Esprit ici, nous parlerons d'un rapport de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Comment la pensée de Congar s'orientera dans la suite. L'étude du prochain ouvrage nous le révélera.

¹⁰⁹ Cf. CD, p. 75.

Section 2 : Esquisses du mystère de l'Eglise¹¹¹

Comme le titre le dit si bien, dans cet ouvrage Congar s'efforce d'expliquer ce qu'est l'Eglise. Il part du fait que la conception de l'Eglise n'est pas toujours la même pour les différentes communautés chrétiennes. Ainsi, il est préférable de la redéfinir en vue d'un engagement possible dans l'œcuménisme. Ce livre comprend cinq chapitres : *L'Eglise et son unité* ; *L'ecclésiologie de Saint Thomas* ; *Le Corps mystique du Christ* ; *Vie de l'Eglise et conscience de la catholicité* ; enfin, *L'Esprit des Pères d'après Möhler*¹¹². Ce sont des articles publiés déjà ailleurs, qui sont ici rassemblés. Ils ont été rédigés dans des circonstances différentes, mais concourent tous à donner une vue d'ensemble du mystère de l'Eglise.

Comme dans *Chrétiens désunis*, contemporain de ce livre, le rapport entre le Christ et l'Esprit n'apparaît qu'en arrière-plan. La grande ligne de la pensée de Congar reste la même : le Christ est au centre du mystère de l'Eglise et l'Esprit lui est subordonné. Nous allons présenter notre analyse en mettant plus en exergue le caractère christocentrique de l'ecclésiologie de Congar, qui entraîne de ce fait le lien de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Etant donné que ce livre s'inscrit dans la ligne du précédent, nous essayerons d'aller à l'essentiel.

A. Le Christ est au centre du mystère de l'Eglise ; l'Esprit Saint lui est dépendant.

Pour Congar, Dieu, le Père est à l'origine de tout. C'est bien Lui qui est l'initiateur du projet du salut. Son plan commence avec l'élection d'Abraham, et trouve son véritable accomplissement en Jésus-Christ. Ainsi s'inaugure le nouvel ordre, la nouvelle alliance et s'ouvre, pour les hommes, l'accès à l'héritage céleste, héritage incorruptible, héritage du royaume, de la vie éternelle. «Pour cet héritage céleste, il y a un unique sujet de droit, le Christ... »¹¹³. Toutes les promesses faites à Israël s'accomplissent en Jésus ; et Jésus lui-

¹¹⁰ CD., p.145.

¹¹¹ CONGAR Y. M., *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Coll. *Unam Sanctam*, 8), Paris, Cerf, 1941. Nous le citerons : EME.

¹¹² Dans la deuxième édition des mêmes *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (1953), ce dernier chapitre a été remplacé par l'article *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, publié par ailleurs en 1952-1953. Cet article fera l'objet de notre analyse ultérieurement. Le chapitre relatif à l'ecclésiologie de Saint Thomas n'est pas repris non plus.

¹¹³ EME, p. 16-17.

même est l'accomplissement. « Il est le chef, la tête, le principe de tout le nouvel ordre de choses qu'il inaugure »¹¹⁴. Le Christ occupe la place centrale du mystère de Dieu.

En affirmant que le Christ est l'unique sujet de droit, Congar veut nous montrer l'importance que revêt la venue du Christ dans la trame de l'histoire humaine. Tout se réalise en lui et par lui. C'est au travers de la croix que le Christ est devenu ce principe du renouvellement de tout. Congar rejoint ici la théologie des Pères selon laquelle l'Eglise naît du côté de Jésus transpercé sur la croix, source des sacrements. De ce fait, l'essence de l'Eglise est sacramentelle, c'est-à-dire découle du baptême et de l'Eucharistie. Le Christ a la plénitude des réalités et des puissances divines. L'Eglise est entièrement son œuvre. « Toute sa vie extérieure, tout son appareil sociétaire, ne sont qu'une expression et un instrument d'une vie intérieure qui est la vie du Christ. Toute l'activité extérieure et visible de l'Eglise ne va qu'à réaliser ce qui est sa substance intime : la vie de l'humanité dans le Christ. »¹¹⁵ Ayant alors la plénitude, il est en face de l'humanité « le principe de renouvellement et de communication d'une vie divine ». De lui aussi découle le caractère de la catholicité même de l'Eglise. Jusque là, Congar ne donne pas de place à l'Esprit Saint et ne voit que le Christ comme centre de tout et mesure de toutes choses.

Parlant des sacrements qui fondent l'Eglise, Congar écrit : « le baptême nous fait revêtir le Christ, c'est-à-dire entrer sous l'influence de son Esprit ; il nous fait devenir un seul corps avec lui, parce qu'il nous donne l'animation de son Esprit »¹¹⁶. En cherchant à comprendre ce que voudrait dire Congar ici, on se rend bien compte qu'il rattache directement le baptême au Christ. Etre sous l'influence de l'Esprit, c'est revêtir le Christ lui-même. Ceci signifie que l'Esprit n'est pas la cause instrumentale comme telle de ce baptême et son rôle bien qu'important, est en fait celui du Christ lui-même. Aussi, c'est lui qui nous donne l'Esprit qui fait que nous soyons unis à lui. Il le donne parce qu'il dépend de lui. Ici comme ailleurs, Congar parlant de l'Esprit, utilise l'expression 'son Esprit'. Pour nous, même si cette expression est néotestamentaire, elle laisse donc entrevoir cette conception de l'Esprit pris dans son rapport de dépendance au Christ, d'autant plus que le caractère christocentrique dans le mystère de l'Eglise, présenté par Congar, est très souligné¹¹⁷.

¹¹⁴ *EME*, p. 20.

¹¹⁵ *EME*, p. 57.

¹¹⁶ *EME*, p. 31.

¹¹⁷ Les travaux de G. Hayat Prats sur l'Esprit Saint confirment que l'expression Esprit du Christ a une connotation de dépendance de ce dernier par rapport au Christ entendu comme seul sujet d'attribution. Cf. *L'Esprit force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1975.

Cependant, il est intéressant de constater que de temps en temps, Congar cite certains textes de la Bible ou des Pères relatifs à l'action de l'Esprit dans l'Eglise. Ces textes ne parlent pas de l'Esprit en termes de l'Esprit du Christ. Ils lui reconnaissent des actes en propre et parlent de lui en particulier. C'est le cas de Ac 15,28 et de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (*Ad Cor.* XLII, 3-4), et cela apparaît plus encore dans l'ecclésiologie de St Thomas qu'évoque Congar. Thomas affirme en effet : « Tout comme dans un homme, il y a une seule âme et un seul corps, et pourtant une diversité de membres. Ainsi l'Eglise catholique est-elle un seul corps et elle a divers membres. L'âme qui vivifie ce corps est l'Esprit-Saint. C'est pourquoi, après la foi dans le Saint-Esprit, nous sommes requis d'avoir la foi en l'Eglise catholique comme l'indique le texte du symbole... L'Eglise est Sainte, d'une sainteté qui tient à trois choses : à ce que les fidèles ont été lavés dans le sang du Christ..., à l'onction spirituelle qu'ils ont reçue et par laquelle ils ont été sanctifiés...laquelle onction n'est autre que la grâce du Saint-Esprit »¹¹⁸. Dans ce texte, il est clair que pour Thomas, l'Esprit Saint accomplit un rôle qui lui est propre dans la marche de l'Eglise. Thomas fonde la sainteté de l'Eglise sur trois éléments. Parmi les trois, il y a : le sang du Christ et l'onction spirituelle. Nous disons, qu'il y a le Christ et l'Esprit. Le troisième élément est la présence de toute la Trinité dans l'Eglise. Thomas n'établit pas de rapport de dépendance mais bien plus de complémentarité, car chaque action, du Christ comme de l'Esprit-Saint, concourt à la sainteté de l'Eglise. Ce qui revient à dire, il faut la présence de tous les trois éléments pour que la mission de l'Eglise soit accomplie.

Chez Thomas, l'Esprit n'agit pas en position de dépendance par rapport au Christ, mais il semble avoir une autonomie d'action dont la cause est ailleurs que dans le Christ: il sanctifie et donne son onction. L'Esprit joue, par appropriation, le rôle même de Dieu (Père) dans l'Eglise qui consiste à mettre dans les cœurs des gens les vertus qui viennent de Dieu : la foi, l'espérance et la charité¹¹⁹. Il est l'âme même qui vivifie de l'intérieur l'Eglise. Pour Congar, cette conception de l'Esprit comme âme de l'Eglise est une conception « absolument classique dans la tradition patristique et scolastique »¹²⁰. Il donnera plusieurs références où St Thomas en parle¹²¹.

Pour Congar, cette position de Thomas s'explique car pour ce dernier le point de vue théologal ou théocentrique prime sur le christique ou le christocentrique. Il l'exprime en ces

¹¹⁸ Saint Thomas, *Expo in symbolum*, art.9. cité par CONGAR, *EME*, p. 62-63.

¹¹⁹ Cf. St THOMAS, *III Sent*, d 13, q. I, a. I, ad 3m; Ia. IIae, q. 110, a. I, ad 2m cité par CONGAR Y., *EME*, p. 64.

¹²⁰ CONGAR Y., *Idem*, p. 67.

termes : « J'ai dit que l'ecclésiologie de saint Thomas, comme sa morale à laquelle elle est si liée, est d'abord théocentrique, et j'en dirais autant, d'ailleurs, de l'ecclésiologie de saint Paul ; c'est un fait que non seulement chaque fois qu'on essaye de penser le mystère de l'Eglise selon les principes de saint Thomas, on est amené à envisager d'abord le point de vue théologal ou théocentrique, puis le point de vue <christique> ou christocentrique, mais encore que , dans les deux exposés systématiques de théologie qu'il nous a laissés (...) saint Thomas ait envisagé le point de vue théologal ou théocentrique avant le point de vue christique ou christocentrique. »¹²². Le pneumatologique étant dans le théocentrique, on comprend alors que Thomas puisse donner une telle autonomie à l'Esprit. L'Esprit est traité directement dans sa relation avec Dieu, Père, de qui il reçoit sa mission. C'est pourquoi le pneumatologique et le théocentrique s'équivalent. Toutefois, les deux dimensions, théocentrique et christologique, sont complémentaires et s'articulent l'une à l'autre¹²³.

La question qui se posera, est celle de savoir, comment se fait l'unité d'attribution entre le Christ et le Saint Esprit, et comment l'Eglise sera-t-elle le corps du Christ et non celui du Saint-Esprit ? Interprétant Saint Thomas, Congar dira : « c'est que tout cela ne se réalise pour nous que par le Christ et dans le Christ...Or, tandis que le Saint-Esprit, ...n'a dans le don de la grâce et dans l'œuvre de notre assimilation à Dieu aucune causalité propre et particulière, mais fait l'objet seulement d'une appropriation, le Christ, lui, en son humanité jointe *in persona* à la divinité, a une causalité véritable et particulière, bien qu'instrumentale....De plus le Christ, dans son humanité pleine de grâce, humanise la vie divine qu'il nous communique ; il peut vraiment être le chef de l'Eglise, et celle-ci peut vraiment être son corps, parce qu'il lui est homogène par sa nature humaine. En lui, Dieu se fait comme un membre ou un élément de l'humanité, il peut donc devenir son chef et faire d'elle son corps »¹²⁴.

A la différence de Congar, Thomas rattache l'action de l'Esprit directement à Dieu lui-même. L'Esprit agit par appropriation. Et comme Congar, st. Thomas reconnaît à Jésus les qualités de chef de l'Eglise, celui qui a la relation de causalité effective sur l'Eglise, laquelle est son corps. De là Thomas développera une dimension christologique poussée de l'ecclésiologie sans toutefois le faire de manière unilatérale. Congar peut alors conclure que « cette tradition, en effet, peut être en cette matière caractérisée par trois traits : l'Eglise y est

¹²¹ Cf. St THOMAS, *In Galat*, 5 ; *Lect.*4 ; *Gent*, IV, 20 ; *Ia*, q.45, a, 6. *ad.* 2

¹²² EME, p. 70.

¹²³ Cf. EME, p. 76.

¹²⁴ EME, p. 76-77.

considérée comme une réalité pneumatologique, un corps dont le Saint-Esprit est l'âme ; l'Eglise y est vue dans le Christ, comme le Christ, d'abord, y est contemplé comme incluant l'Eglise ; enfin, l'Eglise intérieure n'y est pas séparée de l'Eglise extérieure, sociale, hiérarchique et sacramentelle. »¹²⁵ L'ecclésiologie de st Thomas est donc pneumatologique (ou théocentrique) et christologique sans exclusivité.

Congar abordera alors la notion de l'Eglise comme Corps mystique du Christ où il donne en définitive sa conception de ce qu'est l'Eglise et tire aussi les conséquences de ce qu'il a pu extraire de l'ecclésiologie de Saint Thomas quant au rapport du Christ et de l'Esprit.

Comme le Saint-Esprit, par appropriation, a généré le Christ dans le sein de la Vierge Marie, ainsi il génère les Chrétiens dans le sein de l'Eglise. Mais ceux-ci ne se constituent membres de ce corps que quand ils vivent dans le Christ. C'est donc le Christ qui est rempli de complaisance par Dieu et les fidèles n'en bénéficient que dans la mesure où leur vie est modelée à la suite et à l'exemple du Christ. C'est de la sorte qu'ils reçoivent la véritable vie divine. Dans tout ceci, l'Esprit n'est considéré que comme un principe qui donne cette vie venant du Christ. Congar l'affirme quand il écrit : « Parce que tous ceux qui se sont livrés à lui de la même façon reçoivent une vie nouvelle qui est sa vie, d'un même et unique principe qui est son Esprit, nous sommes en vérité tous ensemble et pareillement son corps et son Eglise »¹²⁶.

Cette vie du Christ dans les chrétiens se vit dans la foi, la charité et les sacrements. Dans la foi, les sacrements comme dans la charité, tout est centré sur Jésus lui-même. On remarquera, dans le développement de ces vertus par lesquelles les chrétiens vivent leur vie dans le Christ, Congar fait très peu mention de l'Esprit Saint. Il parle de lui une seule fois quand il est question du Corps du Christ ; aucune fois dans la partie relative à la foi ; une fois, parlant de la charité ; deux fois au sujet des sacrements et enfin aucune fois quand il s'agira de l'unité. Ceci montre à suffisance la préoccupation christocentrique de notre auteur. Les quelques fois où il a fait allusion à l'Esprit (parce qu'il n'en parle pas souvent), c'est en tant qu'Esprit du Christ que celui-ci agit. Le Christ est donc au centre de tout et l'Esprit en est dépendant.

¹²⁵ *EME*, p. 90.

¹²⁶ *EME*, p. 95.

La finalité de l'homme après le rachat par le Christ est de rendre gloire à Dieu. Or cela ne s'accomplit que par et grâce au Christ. Ainsi écrit Congar : « Tout ce qui n'est pas fait 'en lui' ; tout ce qui est laissé en dehors de lui est perdu pour la gloire de Dieu. »¹²⁷

Congar va finir son livre par une présentation de la pensée de Möhler sur l'esprit des Pères de l'Eglise et ce que représente pour lui l'hérésie. Möhler fonde l'Eglise dans ce qu'ont été et ont fait les Pères grâce à l'Esprit Saint. Contrairement à Congar, la pensée de Möhler que lui-même présente, donne une place considérable à l'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise. La vie chrétienne, qui est la vie de l'Eglise, ne se vit que dans l'Esprit Saint et c'est lui qui crée la communauté et en assure l'unité. Nulle part Möhler ne parle de l'Esprit Saint comme Esprit du Christ. Evidemment, il ne fait pas une opposition entre les deux, mais semble donner à l'Esprit une certaine autonomie d'action dépassant même celle de Saint Thomas, qui parle d'une causalité par appropriation. On comprendra par après que Möhler ait amené la pensée de Congar à se concentrer sur le rôle de l'Esprit. Nous aurons à y revenir ultérieurement quand il sera question d'étudier les influences subies par Congar dans l'évolution de sa pensée.

B. Synthèse.

Le livre de Congar que nous venons d'analyser, nous met en présence de trois types d'ecclésiologie issus de trois auteurs différents. Il y a d'abord celle de Congar lui-même, suivie de celle de st Thomas et enfin l'ecclésiologie de Möhler. Notre synthèse consistera à dégager ce qui fait la différence entre Congar et ces deux maîtres dont il nous a présenté la pensée.

En effet, fort de l'exposé de la pensée de Thomas et de celle de Möhler, proposé par Congar, nous dirons que l'ecclésiologie de Thomas est théocentrique et christocentrique, tandis que celle de Möhler est pneumatologique. Chez Thomas, le théocentrique est en même temps pneumatocentrique, car on y voit l'action même de Dieu, Père qui se réalise par le Saint Esprit par appropriation. Ceci n'est pas le cas chez Möhler où l'Esprit est présenté comme ayant une cause instrumentale propre, agissant dans l'Eglise. Sur quelle ligne s'inscrit alors notre auteur Congar ?

La pensée de Congar se démarque bien de l'un comme de l'autre. Sa pensée ecclésiologique est fortement christocentrique¹²⁸. Congar prend à son compte l'aspect

¹²⁷ EME, p.112.

christocentrique de Thomas, ce qui fait dire à Rigal : « cette insistance réapparaît avec le deuxième chapitre des esquisses intitulé < l'idée de l'Eglise chez S. Thomas d'Aquin > »¹²⁹. Le caractère théocentrique ou pneumatologique mis en valeur par Thomas, n'apparaît pas chez lui. Ainsi, l'accent étant tellement mis sur le Christ, quand il faut établir un lien entre ce dernier et l'Esprit Saint, Congar y voit une dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Dans ce qu'il expose lui-même comme ecclésiologie, Congar ne donne pas beaucoup de place à l'Esprit. Les vertus théologales : foi, espérance et charité que Thomas attribue au Père, lesquelles sont rendues effectives en l'homme par l'Esprit, Congar les fonde dans le Christ et c'est lui, qui les rend opérationnelles dans l'homme. L'Esprit est bien sûr supposé chez Congar, mais semble n'avoir pas de rôle important à jouer. Nous pouvons alors comprendre que la pensée de Möhler, très pneumatocentrique, reprise à la fin du livre, n'ait pas influencé Congar en ce moment là. Surtout que, à en croire Rigal, d'autres facteurs historiques et ecclésiaux ont contribué à cette accentuation fortement christocentrique¹³⁰. Ceci nous permet d'aller interroger les autres oeuvres de Congar pour voir quelle direction prendra sa pensée.

Section 3. Vraie et fausse réforme dans l'Eglise¹³¹.

Dans ce livre, Congar démontre la nécessité de la réforme dans l'Eglise. L'œuvre comprend trois parties précédées d'un avertissement et d'une introduction et se terminant naturellement par une conclusion.

Il commence, dans l'avertissement, par donner l'orientation générale de son livre afin de favoriser sa compréhension. Dans l'introduction, il justifie les motivations (causes) nécessaires qui militent en faveur d'un tel livre. Dans les trois parties : 1. *Pourquoi et en quel sens l'Eglise se réforme-t-elle ?* 2. *Conditions d'une réforme sans schisme.* 3. *Réforme et protestantisme*, il montre tour à tour des faits spirituels, historiques et sociaux qui fondent et soutiennent une telle prise de conscience en vue de faire une critique de la vie et des structures de l'Eglise.

¹²⁸ Cf. RIGAL J. *L'ecclésiologie trinitaire du père Congar* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, cvi /2, Avril-Juin 2005, p. 159-160.

¹²⁹ *Idem*, p. 159.

¹³⁰ *Idem*, p. 160.

¹³¹ CONGAR Y.M., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, (Unam Sanctam 20), Paris, Cerf, 1950. Désormais cité *VFR*. La deuxième édition date de 1969.

D'une façon générale, Congar est persuadé de la nécessité de la réforme dans l'Eglise. Cependant, cette réforme ne peut se réaliser de n'importe quelle manière. Il existe bien des critères, des raisons et des conditions à respecter afin qu'elle soit vraie et efficace. Congar les énumère ici. Nous estimons que ce travail est davantage une analyse sociologique et historique du fait "réforme" dans l'Eglise, tant dans son aspect positif que négatif, et qu'elle repose sur des thèses et des bases théologiques (ecclésiologiques). C'est à travers ces bases théologiques que nous allons essayer de dégager ce que pense Congar sur le rapport entre le Christ et l'Esprit.

Notre étude comprendra deux parties suivies d'une synthèse. Dans la première intitulée *Le Christ et l'Esprit dans l'œuvre fondatrice de l'Eglise*, nous étudierons la première partie du livre en lien avec l'introduction et l'avertissement. Il sera question du fondement du mystère même de l'Eglise qui suppose déjà par son essence la réforme. Dans la deuxième partie, *Rôle de Jésus-Christ et de l'Esprit Saint dans la réforme*, nous analyserons les deux dernières parties de l'œuvre. Enfin, nous terminerons par une synthèse.

A. Le Christ et L'Esprit dans l'œuvre fondatrice de l'Eglise

Avant de parler de la réforme dans ses aspects positif et négatif, Congar veut d'abord expliquer ce qu'est l'Eglise. Comment comprendre qu'en elle se composent la sainteté et le péché de ses membres. Il va donc chercher à expliquer le sens du mal, sa conception dans l'Eglise d'aujourd'hui par rapport à l'Eglise des Pères. Il commence par donner la différence même de la notion de l'Eglise entre le temps des Pères et d'aujourd'hui. Partant, il en arrive à articuler cette différence dans la manière de concevoir aussi le mal et la Bible.

L'Eglise, le nouveau peuple de Dieu, s'inscrit dans la ligne du remplacement de l'ancien peuple de Dieu qui est Israël. Entre les deux, il y a une différence de taille. « Sous l'ancienne Disposition, le Christ est attendu et l'Esprit de Dieu ne fait que survenir de façon transitoire. Le régime est essentiellement *prophétique*. La nouvelle et définitive Disposition, celle après laquelle il n'y en a pas d'autre qui soit plus parfaite, est caractérisée par le fait que le Christ est venu, que la cause pleinement suffisante de la communion avec Dieu a été, de façon ferme, posée dans le monde, donnée au monde. Il ne s'agit plus seulement de l'annoncer, de la servir au loin et comme devant venir, mais de l'appliquer, de la servir comme étant venue et véritablement active.

A l'entrée du Fils dans le monde par son incarnation, répond celle du Saint-Esprit par sa mission (Pentecôte) ; le Saint-Esprit, lui aussi, est véritablement donné : en <arrhes>, sans doute, de façon encore bien imparfaite mais réelle. »¹³². Ce qui fait la spécificité de la nouvelle Disposition autrement appelée l'Eglise, c'est la présence en elle du Christ et de l'Esprit Saint. Ce sont les deux réalités données, au-delà desquelles il n'y en a pas d'autres. Cependant, c'est en Jésus-Christ que se décide de façon pleine, efficace et définitive la relation entre l'homme et Dieu. Si l'adverbe pleinement est attaché à Jésus-Christ, de l'Esprit Saint il est dit qu'il est donné effectivement mais de manière imparfaite. Ceci apporte sans doute une nuance qu'il faudra déjà relever.

En effet, dans l'ancienne disposition où il y a présence de l'Esprit de façon transitoire, le régime est de l'ordre prophétique. Tandis que dans la nouvelle Disposition, « Le régime de l'Eglise n'est plus *prophétique*, mais *apostolique* »¹³³. A la différence d'Israël qui attendait la réalisation de son régime en Jésus, ce nouveau régime « *s'accomplit* par un ministère apostolique d'application et, en quelque sorte, de distribution, de ce qui a été réalisé d'un seul coup en Jésus-Christ »¹³⁴. De ce fait, l'Eglise a en son sein les qualités spirituelles qu'elle reçoit du Christ et qui font d'elle la base de la vérité, mais elle comporte aussi des membres faillibles. Le caractère décisif de la nouveauté provient donc de la venue du Christ, ensuite de l'Esprit.

Après avoir parlé du mal et montré tant du point de vue des Pères que de celui des théologiens que l'Eglise est comprise comme étant sainte alors que ses membres sont pécheurs, Congar estime que « l'Eglise est aussi l'Eglise de nos limites et de nos défaillances »¹³⁵. D'où la nécessité de distinguer les différents aspects de ce mot Eglise afin d'éviter les malentendus et les oppositions. Il en donnera deux : aspect d'institution et aspect de communauté.

Selon Mt 28,19 ; Mc 16,15-16, il ressort qu'au même moment l'Eglise est faite de ses membres, et qu'elle fait aussi ses membres. Ceci signifie qu'elle est antérieure à ses membres. Congar fonde pleinement l'antériorité de l'Eglise dans le projet de Dieu réalisé en Jésus-Christ. Il affirme qu'elle est antérieure « au titre de l'incarnation c'est-à-dire de l'existence de l'Eglise dans le Christ avant toute fondation de l'Eglise par celui-ci »¹³⁶. Ceci

¹³² VFR, p.77.

¹³³ VFR, p. 77.

¹³⁴ VFR, p.77.

¹³⁵ VFR, p.93.

¹³⁶ VFR, p.95.

est à comprendre de deux manières : premièrement du point de vue du dessein de Dieu et des moyens de grâce en son Fils ; et deuxièmement au moment où se réalise l'incarnation proprement dite.

En venant en ce monde , le Christ contient toute l'humanité en lui ; ainsi ses actes messianiques sont orientés vers cette fin et ils sont accomplis essentiellement pour l'humanité.

Dans l'optique de l'aspect Institution, l'Eglise précède ses membres « non plus seulement dans le Christ, mais dans sa propre réalité existant en ce monde...par la foi, les sacrements, et l'exercice de l'autorité apostolique reçue du Christ »¹³⁷.

En fait, l'Eglise existait déjà en Israël, pense Congar. Ce que le Christ a fait, c'est instituer le peuple de Dieu selon une nouvelle Disposition. Comment cela ? « En l'introduisant, en sa personne, dans le monde céleste (Eglise comme mystère), en lui révélant la vraie foi (en la Sainte Trinité), en instituant les sacrements de la nouvelle alliance en son sang, en constituant les pouvoirs apostoliques, dérivés des siens, selon la triple fonction du prophétisme, du sacerdoce, de l'autorité royale. Quand Jésus a fait cela, qu'il a donné , par sa mort, efficacité à cette nouvelle Disposition, l'Eglise a sa structure, son squelette : un peu comme les os recharpentés en squelette, dont parle Ezéchiel, elle n'attend plus que l'animation, le souffle de la vie, que lui donnera l'Esprit de la Pentecôte. Alors, elle engendrera des peuples par la parole et les sacrements apostoliques. »¹³⁸ Comme on peut le constater, pour Congar, le gros du travail est effectué par le Christ. Après, on n'attend plus que l'animation. C'est alors que l'Esprit entre en action. Bien sûr qu'il a un rôle à jouer. Mais, il nous semble que Congar ne lui attribue qu'un rôle secondaire et même complémentaire. Il aide à la réalisation de l'Eglise en l'animant de l'intérieur. Le Christ lui-même pose en les instituant toutes les autres structures par lesquelles l'Eglise existe et vit en plus de l'animation qu'elle reçoit du Saint-Esprit. C'est pourquoi on peut comprendre qu'il affirme avec force que les principes qui fondent l'Eglise Corps du Christ sont « essentiellement la foi, les sacrements de la foi, puis les pouvoirs apostoliques dérivés des énergies souveraines du Christ, roi, prêtre et prophète... »¹³⁹. On a l'impression que l'Esprit se situe au côté des sacrements, de la parole et du ministère apostolique. Comme si il n'était qu'un principe agissant à l'intérieur de l'Eglise un peu au même titre que les autres. .

¹³⁷ VFR 1, p. 95

¹³⁸ VFR.1, p.96.

¹³⁹ VFR 1, p.103.

Parlant des prophètes et des réformateurs, Congar pense que la prophétie, même dans l'Eglise ancienne, est l'oeuvre de l'Esprit. Cependant soutient-il « il revient à une théologie du Saint-Esprit de montrer le lien profond de la prophétie avec la troisième Personne »¹⁴⁰. Toutefois, depuis l'Ancien Testament, les prophètes sont considérés comme des hommes exceptionnels, nés d'en *haut* et une *seconde fois* pour une mission transcendante. Ils sont envoyés par Dieu, pour dire quelque chose de lui, une vérité selon l'absolu de Dieu, et ramener les gens à se ressourcer à cet absolu ainsi annoncé par eux. « Aussi les prophètes sont-ils comme les premiers parmi les réformateurs. »¹⁴¹ Car, ils bousculent les mentalités et les habitudes, rappelant constamment les choses de Dieu et sa transcendance. Ainsi, les prophètes sont souvent en opposition avec leur temps et le contredisent aussi. Ce qui leur occasionne persécution et mépris. « Mais, possédés par l'absolu d'une vérité ou d'un service, vaincus par un plus puissant qu'eux, qui s'est imposé dans leur vie et dont ils sentent sans cesse l'aiguillon, les prophètes sont des hommes intrépides. Ils ont l'indépendance et la souveraine liberté de qui, n'étant plus soi, sait qu'il n'a rien à perdre. Rien ne peut arrêter un prophète. »¹⁴²

Parlant du prophétisme dans la nouvelle Disposition, Congar se réfère à la théologie des Pères, et écrit que « la prophétie faisait partie du type natif de l'Eglise. Temple du Saint-Esprit, Il était normal que le Saint Esprit prophétisât en elle »¹⁴³. Les Pères ont vu dans le Saint-Esprit, celui qui parlait par les prophètes et que toute l'Eglise portait en elle la présence de la grâce prophétique. Le charisme de prophétisme n'a cessé de prendre de la considération dans l'Eglise et la façon de le comprendre connaîtra aussi une évolution. Congar reconnaîtra à cette prophétie trois fonctions essentielles que nous n'allons pas reprendre ici. Cependant, ladite prophétie, quelque soit la forme sous laquelle elle est considérée, est tout entière 'centrée sur Jésus-Christ' nous dit Congar. De ce fait, « tout prophétisme qui, d'une manière ou d'une autre, chercherait une révélation encore ouverte à des accroissements substantiels ou admettrait la possibilité de changements dans la révélation apostolique, n'est pas vraiment le prophétisme de l'Eglise. Il n'y a pas de <liberté de l'Esprit> qui tienne, ni avec un petit ni avec un grand e, parce que l'Esprit donné sous la nouvelle et définitive disposition est l'Esprit de Jésus-Christ et l'Esprit de la Pentecôte. Il n'y a de prophétie valable dans l'Eglise que dans le cadre de l'apostolicité de celle-ci. »¹⁴⁴ Comme nous pouvons le constater, Congar

¹⁴⁰ VFR 1, p.204-205

¹⁴¹ VFR.2, p. 184.

¹⁴² VFR.2, p. 186..

¹⁴³ VFR.1, p.205. Congar s'appuie sur les Pères, particulièrement cf. PSEUDO BARNABE, XVI,9.

¹⁴⁴ VFR.1, p.219.

situe de manière radicale la place de l'Esprit Saint par rapport au Christ. Même si la prophétie est l'œuvre de l'Esprit comme affirmé plus haut, cet Esprit n'a pas de liberté d'action ni d'autonomie possible en lui-même qui irait à l'encontre de la Révélation de Jésus-Christ. Il ne fait que réaliser ce qui est du mystère de Jésus-Christ. Congar fait dépendre directement le rôle de l'Esprit du mystère de Jésus compte tenu du fait que le Saint-Esprit est l'Esprit du Christ. Il donne même l'impression de faire prévaloir l'apostolicité sur l'Esprit. On ne peut pas envisager une action de l'Esprit qui s'opérerait sur les prophètes indépendamment du Christ.

Il confie à une théologie du Saint-Esprit la tâche d'expliquer l'attribution et les raisons profondes du fait qu'il suscite la prophétie. Mais lui-même ne le fait pas ici. Est-ce pour dire que la théologie du Saint-Esprit jusque-là élaborée n'explicite pas encore suffisamment cette relation ou tout simplement, il juge que ce n'est pas le moment d'en parler ? S'il y avait des recherches approfondies dans ce sens qui satisfassent sa préoccupation, Congar les aurait évoquées. C'est probablement une insatisfaction qui est ici exprimée et sans doute souhaiterait-il qu'on y donne une réponse dans l'avenir. Aussi, on a l'impression qu'il doute même de la position qu'il soutient. La note 9a en dit long¹⁴⁵.

Pour nous résumer, nous dirons que le Christ est au centre de l'institution appelée Eglise, c'est de lui que découlent toutes les énergies qui la font vivre et l'Esprit est présent et effectif dans cette Eglise en tant qu'il est donné par le Christ. La spécificité de la Nouvelle Disposition réside dans les faits Jésus-Christ et l'Esprit Saint qui sont effectivement venus en notre monde, mais l'insistance est plus marquée sur Jésus-Christ.

B. Rôle de Jésus-Christ et de l'Esprit Saint dans la réforme.

1. L'Eglise est l'œuvre du Christ, il garantit son unité et son apostolicité par l'Esprit Saint

La réforme, en tant qu'action d'initiative cherchant un renouvellement au sein même de l'Eglise, n'est pas mauvaise en soi. Pour qu'elle se réalise sans provoquer un schisme, il faut qu'elle observe des conditions préalables. Congar en donnera trois. C'est en analysant ces trois conditions que nous allons dégager le rôle de l'Esprit et celui du Christ dans la réforme.

¹⁴⁵ Cf. *VFR*. 2, p. 183. Dans l'avenir, Congar changera sa position là-dessus.

Pour Congar, une réforme doit nécessairement observer le primat de la charité et du pastoral. Elle doit à tout prix avoir le souci de l'Eglise comme communauté et sauvegarder cette dimension. Ainsi est-il évident qu'elle reste dans la communion du tout. La sauvegarde de la dimension communautaire s'avère être une des marques de l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise. Pour appuyer sa position sur ce qui vient d'être dit, Congar se réfère à Möhler, qui affirme : « la vie de foi, même la vie de connaissance, est en nous l'œuvre du Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit est Esprit d'amour et de communion fraternelle ; son œuvre, à proprement parler, n'est pas d'éclairer tel ou tel : elle est d'animer et de réaliser le corps du Christ. Ainsi les conditions de don et, dirait-on, les conditions de travail du Saint-Esprit sont-elles essentiellement communautaires. Il opère dans l'amour réciproque des fidèles, comme Esprit d'amour et de communion fraternelle »¹⁴⁶.

L'Eglise est une entité structurée et organisée. Une organisation qui découle des Apôtres. Ainsi, il n'y a de 'communion catholique' que quand on reste lié à la communion avec les Apôtres. Ceci implique qu'on reste fidèle à leur prédication, aux structures communautaires qu'ils ont mises en place, à la vie de prière et des sacrements qu'ils ont célébrés. De la même manière qu'on considère Apôtres ceux qui ont été avec Pierre, de la même manière on peut dire que l'Eglise est constituée de ceux qui sont avec les Apôtres. De la sorte s'affirme ce qui fonde « la loi profonde de la communion catholique liée à l'apostolicité de l'Eglise. C'est parce qu'il s'agit de la loi même des choses que l'Esprit Saint, donné au dedans des cœurs le jour de la Pentecôte, en place de la loi mosaïque dont ce jour célébrait la promulgation, incline les fidèles du dedans vers l'unanimité de la communion et met pour cela en eux une inclination, une proportion aux régulations du magistère apostolique »¹⁴⁷. L'Esprit est donc présent dans l'Eglise aussi bien que dans les cœurs des fidèles. Il a pour rôle d'amener les cœurs à la communion, mais surtout à 'l'obéissance' de ce que les Apôtres disent.

Réguler, c'est légiférer. Les Apôtres ont reçu le pouvoir de Jésus lui-même. Ils ont donc à tracer la ligne de conduite pour l'Eglise. Le Saint-Esprit est là pour faire converger tout vers une certaine unanimité et harmonie entre ce qui est réglé par les Apôtres et ce que font les cœurs qui s'y soumettent. Toutefois, nous retenons le fait que cet Esprit qui agit ainsi dans les cœurs comme dans l'Eglise, est donné. Qui le donne ?

¹⁴⁶ VFR.1, p.264.

¹⁴⁷ VFR.1, p. 272.

Pour répondre à cette question, il serait mieux de revenir sur le pouvoir de régulation que reçoit le Magistère (les Apôtres). Ce dernier le reçoit du Christ lui-même. De la même façon, c'est Jésus-Christ qui donne aussi l'Esprit afin que ce dernier puisse animer de l'intérieur l'Eglise et le Magistère pour mener à bonne fin le projet inauguré par lui et en lui par le Père. « C'est un seul et même Esprit qui anime et gouverne l'Eglise en son centre comme en sa périphérie, en ses chefs comme en tout son corps. L'Esprit du Christ anime l'Eglise en tout elle-même, et chaque partie selon ce qu'elle est et selon le rôle qu'elle doit jouer dans le tout, pour la vie et le progrès du tout dans l'unité. »¹⁴⁸ L'Esprit est donc Esprit du Christ. Trahirons-nous la pensée de Congar en affirmant que pour lui cet Esprit donné l'est par le Christ ? Si on reconnaît avec lui le rôle que l'Esprit accomplit par appropriation en tant que don du Père, il nous semble que son action dans l'Eglise où le Christ a la plénitude de tout, il la reçoit aussi de ce dernier. Nous y voyons d'abord l'envoi de l'Esprit par le Christ. Le Christ donne l'Esprit à l'Eglise qui est son Corps. La formulation Esprit du Christ chez lui, pensons-nous, est à prendre dans ce sens-là, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Il traduit une note de dépendance. On s'inscrirait donc dans la ligne classique de la théologie catholique de l'Esprit qui procède aussi du Fils.

Cet Esprit, comme il est dit plus haut, en animant de l'intérieur le tout, travaille d'abord pour maintenir tout dans l'unité. Ainsi, en ce qui est du rôle des réformateurs ou des prophètes dans l'Eglise, il ne peut pas consister à se soustraire aux formes acquises et existantes dans l'Eglise, ni à l'autorité hiérarchique. Leur tâche dans la mesure où elle est mue par l'Esprit, doit concourir à la croissance et à l'adaptation de tout le corps dans l'unité. Tout ceci trouve sa raison d'être par le fait que c'est le même Esprit qui est en tous, c'est le même qui anime l'Eglise et assure l'unité de tout, oriente tout vers cette même unité de telle sorte que tout puisse profiter à l'ensemble du Corps entier. « Dans le Corps total, dans l'Eglise croyante et aimante, il suscite le sens de la foi et le zèle d'une action bonne pour Dieu ; dans la hiérarchie, dans les fonctions de service de l'unité, il met le charisme de vérité de l'unité, de l'apostolicité. »¹⁴⁹ Ainsi toute action réformatrice qui brise l'unité de l'Eglise doit-elle être considérée par le fait même comme étant non suscitée par l'Esprit. C'est bien dans ce sens là que nous comprenons notre auteur. L'Esprit est donc présent dans les réformateurs ou les prophètes et joue un rôle non de moindre importance en eux, auprès du Magistère et dans l'Eglise dans son ensemble. Il fait tout cela en tant qu'il est donné par le Christ lui-même. C'est donc une fonction du Christ qu'il remplit auprès de tout ce que lui-même a institué. Car,

¹⁴⁸ VFR.1, p. 286.

pour Congar, le vrai garant de l'unité, de la charité et de l'apostolicité, c'est le Christ lui-même.

2. L'Esprit, envoyé par le Christ, suscite et assure la prophétie et

La prédication.

Poursuivant sa réflexion et cherchant à établir la nature de la réforme réalisée par le protestantisme, Congar émet une critique sur quelques implications de leur pensée théologique. Dans sa prise de position contre le protestantisme, se précisent encore une fois les idées que nous avons eu à souligner plus haut au sujet du rapport entre le Christ et l'Esprit.

En effet, Congar constate que le protestantisme établit trop de comparaisons entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Ainsi relève-t-il cette anomalie en montrant ce qui fait la nouveauté et la spécificité de l'Eglise en Jésus-Christ par rapport à l'Ancien Testament. Pour lui, « ce qui constitue les hommes en peuple de Dieu, ce n'est plus seulement une parole prophétique et un culte symbolique visant une réalité entièrement à venir, c'est un ministère de l'Esprit, par lequel ceux qui croient sont abouchés à la source de vie, advenue et donnée en Jésus-Christ. L'Eglise ne fait pas que tendre à un salut final : elle est située entre un salut à consommer et une source de salut ouverte depuis la mort et la résurrection du Christ ; elle fait la jonction entre ces deux choses recevant et prenant du Christ pour préparer la consommation de l'œuvre. Cette logique n'est plus prophétique, mais apostolique. L'Esprit qui a parlé par les prophètes est maintenant donné aux apôtres, à l'institution ecclésiale, pour approprier aux hommes et effectuer en eux la vie donnée en Jésus-Christ.¹⁵⁰ » Ce que Congar met en exergue ici c'est la qualité corporelle du moyen par lequel Dieu noue le lien entre lui et les hommes. Ce moyen est corporel et c'est par lui que se vit en notre monde la présence même de Dieu. Ce moyen qu'il qualifie comme une 'habitation communication' de Dieu en notre monde, c'est Jésus-Christ. Il assure sa médiation en se faisant homme. L'incarnation est donc le critère incontournable de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes, et c'est grâce à elle que le Christ revêt sa qualité de chef céleste pour tous les hommes.

Congar pense que cette jonction ainsi réalisée par Jésus-Christ, peut aussi être exprimée autrement. « Elle se traduit dans la liaison que Jésus établit entre les deux agents qu'il envoie l'un et l'autre et ensemble pour accomplir son œuvre : le Saint-Esprit et le Corps apostolique, le Saint-Esprit et les sacrements ou encore la double mission intérieure et

¹⁴⁹ VFR.1, p. 287.

¹⁵⁰ VFR.1, p.473.

extérieure, pneumatique et canonique. »¹⁵¹ Congar sent la nécessité, en face de la position protestante, de préciser le rôle de l'Esprit par rapport au Christ.

Le Saint-Esprit est pour lui l'agent du Christ. Et quand il parle du ministère de l'Esprit (cf. note 79), il nous invite à voir l'Esprit réellement actif et présent dans l'Eglise contrairement à l'Ancien Testament où il agissait de façon transitoire (ainsi qu'il l'a affirmé plus haut). Il est bien sûr agent du Christ, mais en action effective dans l'Eglise. Lui comme le corps apostolique sont des moyens d'action de la médiation du Christ dans le monde. Ils agissent pour l'accomplissement de l'œuvre du Christ. L'Esprit travaille du dedans et le corps apostolique de l'extérieur. C'est pourquoi l'un est pneumatique et l'autre canonique, l'un est invisible et l'autre visible.

Jésus est envoyé par son Père et c'est lui qui, à son tour, donne son Esprit pour qu'il travaille au dedans de l'Eglise tandis que les Apôtres et les sacrements le font au dehors afin que se construise cette même Eglise qui est son corps. L'Esprit envoyé par le Christ a pour rôle de construire dans l'Eglise les réalités célestes tandis que les deux autres (les sacrements et les Apôtres) sont les moyens visibles par lesquels la réalité « spirituelle ainsi donnée est reliée comme à sa source au Christ historique, qui est né et qui a souffert »¹⁵². C'est donc dans cette logique que toute sa pensée s'élabore. Voilà pourquoi Congar s'attaque à la réforme protestante en voyant en elle une méconnaissance de ces réalités et des rapports existant entre elles. Cette mise au point l'amène à expliciter d'avantage le rôle du Saint-Esprit dans la nouvelle alliance à la différence de l'ancienne à laquelle se réfère le protestantisme.

En effet, dans l'ancienne économie, « qui était d'annonce et de figure, dont le régime était prophétique, le Saint-Esprit était donné par manière d'acte, dans les touches passagères et discontinues (...) sous la Nouvelle et définitive Disposition, il est donné lui-même, substantiellement, de telle sorte qu'il habite dans l'Eglise. Il n'est plus dit de lui simplement qu'il souffle, mais qu'il remplit et habite (...). Sous l'Ancienne Disposition, il y avait des dons de Dieu, mais Dieu n'était pas lui-même donné avec eux ou en eux, il y avait une loi, mais séparée de la grâce, tandis qu'aux temps messianiques, le Saint-Esprit donné le jour où l'on commémorait le don de la loi, deviendra la loi de grâce à l'intérieur des cœurs. Il y avait une parole venant d'en haut mais ce n'était pas la Parole substantielle qui est donnée en Jésus-Christ. »¹⁵³ Il est donc évident que le rôle du Saint-Esprit dans la Nouvelle Alliance ne peut

¹⁵¹ *VFR.1*, p.474. Nous pouvons noter dans ce contexte le fait que Congar ait annoncé la parution prochaine de son article sur le Saint-Esprit et le Corps apostolique, comme agents de l'œuvre du Christ.

¹⁵² *VFR.1*, p. 475.

¹⁵³ *VFR.1*, p. 479.

être compris et interprété de la même manière que dans l'ancienne. Le fait que l'Esprit habite l'Eglise dans la Nouvelle Alliance, est une garantie pour les actes qui s'y accomplissent. La différence que Congar établit entre la parole qu'il y a eu le jour de la descente de l'Esprit Saint et la Parole substantielle qui est Jésus, marque encore une fois le niveau, disons le, supérieur de Jésus-Christ par rapport à l'Esprit Saint. Ce dernier assure la fidélité et la continuité par rapport à la Tradition, situe le pouvoir apostolique dans la ligne et à la suite du triple pouvoir du Christ : sacerdotal, prophétique et royal, et enfin authentifie et donne de l'efficacité au <res sacramentum>. On ne peut donc vraiment pas séparer le Saint-Esprit de tous ces éléments qui constituent ainsi l'Eglise. Voilà pourquoi, il est sans cesse donné par leur vrai auteur afin d'en garantir l'efficacité.

Cependant, et de manière toute particulière sans contredire tout ce qui vient d'être dit, Congar fait remarquer qu'« il n'y a pas, entre la réalité spirituelle qui est la communion avec Dieu et les moyens ecclésiaux visibles, une liaison absolue. »¹⁵⁴ Ceci revient à dire que Dieu peut agir librement en dehors des moyens ecclésiaux visibles. Le cas de Saint Paul, qui surgit en dehors du collège des douze, est éloquent. D'où Congar estime qu'il y a lieu de pousser la réflexion plus loin sur le fait mystérieux de la dualité du Christ et du Saint-Esprit, et aussi sur le fait que le Saint-Esprit n'est pas un pur vicaire du Christ. Cet effort de réflexion, qui est à faire, il le tient comme un apport important du protestantisme, contrairement à la théologie catholique « qui identifie trop l'œuvre du Saint-Esprit et les opérations de l'appareil ecclésial »¹⁵⁵. Congar insiste malgré ça sur le fait que ceci ne signifie pas qu'il faut remettre en cause toute la structure de l'œuvre de Dieu qui se réalise en Jésus-Christ, à savoir: le salut et la vie nous sont donnés par lui et son Eglise prolonge sa présence et son action jusqu'à son retour. C'est pourquoi, cette perspective issue du protestantisme, bien qu'elle constitue un apport à prendre en considération, n'en demeure pas moins une exagération de leur part dans la mesure où les réformateurs protestants veulent tout fonder sur la volonté souverainement libre de Dieu et d'un salut compris comme un acte pur de Dieu. Cependant, Congar ne s'engage pas à s'étendre là-dessus dans sa réflexion. Il se contente tout simplement de constater l'apport et de formuler le vœu de pousser plus loin la réflexion ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Deux autres points où Congar fait mention du rôle de l'Esprit Saint sont d'une part, celui relatif au rapport entre la Bible et l'Eglise et d'autre part, le rôle des docteurs dans

¹⁵⁴ VFR.1, p. 481.

¹⁵⁵ VFR.1, p. 482.

l'Eglise. Concernant le premier point, pour la réforme protestante, l'Ecriture est une autorité venant directement de Dieu et l'Eglise ne peut que la recevoir telle quelle et s'y conformer. Congar montre la faiblesse d'une telle conception puisque l'Eglise ne peut être séparée de l'Ecriture. L'Ecriture est la Parole de Dieu donnée à l'Eglise, Cette dernière en a l'autorité pour juger de nos interprétations. De ce point de vue, l'Ecriture fait partie de la Tradition (écrite) et de l'ensemble des moyens aptes à susciter et à nourrir la vie dans le Christ. Quel est alors le rôle de l'Esprit dans tout ceci ?

« Le Saint-Esprit est comme l'âme de la Tradition, ensemble des 'sacrements' par lesquels se fabrique l'Eglise en tant que Corps du Christ ou communion des saints. La tradition est cela même qui est transmis et qu'accompagne, pour la féconder, l'Esprit du Christ (...) Elle comporte le dépôt de la foi (et, en lui, l'Ecriture), les sacrements proprement dits, les pouvoirs du ministère, la loi de Dieu, etc. Et de tout cela, le Saint-Esprit, à la fois unique ou le même et pleinement intérieur à chacun, fait la continuité et assure la vitalité : il intériorise en chaque membre, selon la situation, la fonction et la vocation de chacun, ce dont il est aussi le lien unique dans tout le corps, à travers l'espace et le temps. »¹⁵⁶

Quant au point relatif au rôle des docteurs, Congar reconnaît leur importance dans l'Eglise. Mais il fait remarquer que c'est au collège épiscopal, qui trouve son fondement dans le siège de saint Pierre, qu'il appartient de témoigner de la foi de l'Eglise, de sa Tradition telle qu'il l'a reçue des Apôtres. Cette tâche atteste la continuité du principe même de l'Eglise qui est le Saint-Esprit. L'Esprit qui œuvre du dedans de l'Eglise, fait continuer et poursuivre son rôle à l'extérieur par le corps apostolique (les Evêques). Loin de devenir une autre réalité, cette Eglise demeure pour autant le Corps du Christ et en elle sont présentes la voix et la Parole du Christ auxquelles elle obéit. C'est cette voix et cette Parole qui règlent sa vie et l'animent du dedans.

L'Esprit a pour tâche de dynamiser tout cela pour que l'Eglise puisse alors et toujours se référer à son Seigneur Jésus-Christ, « afin qu'il n'y ait pas de scission dans le Corps, mais que tous disent la même chose et soient unis dans un même esprit, dans un même sentiment. Car l'Eglise est appelée à vivre dans l'unité de la foi. »¹⁵⁷ Les docteurs par leur travail doivent aider, assister le corps apostolique à maîtriser les connaissances et les vérités se rapportant à cette Tradition du point de vue théologique, social, psychologique etc. sans se substituer à ce corps. Et le Corps apostolique à son tour doit tenir compte des limites

¹⁵⁶ VFR.1, p. 489.

¹⁵⁷ VFR.1, p. 23.

objectives inhérentes à tout homme, ainsi être disponible pour s'informer et s'ouvrir ainsi à l'écoute des docteurs.

En résumé nous dirons que la réforme est nécessaire dans l'Eglise, mais elle ne peut se faire que dans la fidélité à l'enseignement du Christ par qui et en qui l'Eglise vit, fidélité aux agents institués par le Christ dont l'Esprit-Saint (par la charité et la sauvegarde de l'unité de l'Eglise) et les sacrements et le collège apostolique. L'Esprit Saint est l'agent du Christ qui joue à l'efficacité de l'accomplissement de son œuvre. L'Esprit Saint agit partout, mais il le fait pour le Christ parce qu'il est aussi envoyé par lui. Il est à son service.

C. Synthèse.

Au terme de cette analyse nous nous demanderons s'il y a eu des avancées dans la pensée de Congar au sujet du rapport entre le Christ et l'Esprit. Il importe de souligner qu'un peu comme dans *Chrétiens désunis*, Congar traite d'une matière délicate qui le met presque en position d'autodéfense par rapport aux réformateurs. Cependant, il garde toute son ouverture et reconnaît de temps en temps ce qui est positif chez les autres, et n'hésite pas à formuler aussi des remarques à la théologie catholique sur l'un ou l'autre point. Parlant du rapport entre l'Esprit et le Christ, notre synthèse s'articulera autour de deux points : premièrement, la persistance du caractère christocentrique de sa théologie et ensuite, la qualification de l'Esprit comme agent du Christ.

1. Le caractère christocentrique du mystère de l'Eglise.

Déjà, dans les œuvres précédentes, nous avons eu à souligner cet aspect de l'ecclésiologie développée par Congar. En effet, dans sa démarche, il a pensé qu'avant de parler de la réforme dans l'Eglise, il fallait d'abord saisir ce qu'est l'Eglise. C'est ici que nous le voyons reprendre les thèses déjà présentées dans les analyses antérieures où le Christ est présenté comme le chef de l'Eglise, le seul qui la fait vivre par ses vertus. Il est le principe vivifiant, de qui découlent toutes les énergies qui font vivre l'Eglise. L'Eglise est dite la nouvelle Disposition dépassant ainsi Israël et l'Ancien Testament compris comme l'ancienne Disposition dans le dessein de Dieu. Cette nouvelle Disposition trouve sa particularité ou mieux sa spécificité du fait de la présence en elle de Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint. Cependant, faisons remarquer que quand Congar parle du don de l'Esprit, il souligne le fait qu'il est donné réellement mais de façon imparfaite. Ce qui revient à dire que la grâce de l'Esprit n'est pas donnée dans toute sa plénitude dans l'Eglise terrestre (ce qui justifie la

présence du mal). Tandis que le Christ est vraiment totalement présent et l'Eglise est même son Corps. On voit donc la prédominance de l'action du Christ sur l'Eglise. C'est lui qui institue les sacrements et les Apôtres, et même y envoie l'Esprit.

Si on compare le rôle de l'Esprit par rapport au pouvoir apostolique, il apparaît que les deux sont mis presque sur le même plan et les deux réalisent en fait l'œuvre du Christ. Car Congar n'insiste pas beaucoup sur l'influence de l'Esprit dans les Apôtres. Le pouvoir de ces derniers vient directement du Christ, ainsi accomplissent-ils les sacrements et la direction temporelle de l'Eglise. Comment alors comprendre ce que Congar reconnaît à la suite des Pères c'est-à-dire que la sainteté de l'Eglise est liée au fait que c'est l'Esprit qui la sanctifie. Car, dans cet ordre d'idées, écrivait St Albert alors qu'il commentait le symbole de la foi : « je crois au Saint-Esprit, en son œuvre propre, qui est de sanctifier l'Eglise par cette sainteté qu'il répand dans les sacrements, les vertus et les dons, et enfin dans les miracles et les grâces *gratis datae* telles que (...), que le Saint Esprit donne pour manifester la sainteté de l'Eglise. »¹⁵⁸ Visiblement St Albert attribue à l'Esprit des actes qui lui sont propres, il lui reconnaît un rôle important même dans les sacrements dont Congar fait l'apanage du pouvoir apostolique sous la seule dépendance du Christ. En dépit de cette référence à St Albert, Congar reste sur son optique christocentrique de voir les choses qui l'amène à traiter l'Esprit d'agent du Christ.

2. Le Saint-Esprit, agent du Christ.

En traitant le Saint Esprit d'agent du Christ, Congar précise le type de rapport qu'il conçoit entre le Christ et l'Esprit. En effet, c'est en voulant répondre aux réformateurs protestants qui s'attaquent à la Hiérarchie, que Congar en est venu à préciser que le Christ en fondant l'Eglise a établi deux agents oeuvrant l'un à l'intérieur (l'Esprit) et l'autre à l'extérieur (le collège apostolique et les sacrements). La qualité d'agent attribuée au Saint-Esprit nous resitue dans la relation de dépendance de ce dernier par rapport au Christ. Cette qualité tranche net sur la question que nous nous posions au sujet de l'Esprit qui est donné. Il est donné par qui ? Par celui qui l'envoie. Ainsi, comme les Apôtres, ils sont tous un don pour l'Eglise. Par rapport aux affirmations soutenues dans *chrétiens désunis* Congar renforce sa position et la rend beaucoup plus explicite. Le rôle du Saint-Esprit est secondaire et dépendant du Christ lui-même.

¹⁵⁸ Saint Albert, *De sacrificio missae*, II, c,9. a,9. cité par Yves Congar, *VFR.1* , p.102.

Enfin, Il faut relever le fait que Congar ait vu à la suite de la position protestante, qu'il remettait en cause, la possibilité de penser l'Esprit dans un rapport d'indépendance par rapport au Christ, c'est-à-dire non comme son pur agent. Curieusement, il ne s'engage pas dans cette voie, estimant sans doute que cela méritait une étude approfondie. C'est pourquoi, il en appelle à une théologie de l'Esprit. En attendant, c'est ce rapport-là de dépendance qui prévaut et dont les articulations sont encore développées et exprimées dans l'article qui suit.

Section 4. Le Saint-Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ ¹⁵⁹.

Cet article part du postulat qu'après sa mort, sa résurrection et son ascension au ciel, Jésus-Christ a fini son œuvre. Car il est passé de ce monde vers le Père. Pourtant ce qu'il a commencé ici-bas doit continuer jusqu'à son retour comme il l'a promis. Qui dès lors doit continuer son œuvre ? C'est-à-dire pendant le temps de sa « relative absence »¹⁶⁰ et pendant que son Corps qui est l'Eglise se construit ici-bas, comment et par qui réalise-t-il son œuvre comme du temps de son séjour terrestre ? Et Congar de répondre : « l'objet du présent article est de montrer que Jésus a disposé et missionné, pour faire son œuvre, deux agents, son Esprit et ses Apôtres ; que ces deux agents sont liés pour réaliser ensemble le corps du Christ. »¹⁶¹

Congar va distribuer cet article en trois parties : Dans la première intitulée *Deux missions, deux Agents ou commis de l'œuvre du Christ*, il va situer le Saint-Esprit dans son rôle de vicaire par rapport au Christ et à la mission de construire le Corps du Christ qu'est l'Eglise. Dans la seconde, *Le Saint-Esprit et l'Institution Apostolique sont liés pour réaliser ensemble le Corps du Christ*, Congar montrera comment se réalise la complémentarité, le lien réciproque entre les deux agents dans la réalisation de leur mission. Et enfin dans la troisième partie, *L'Esprit garde une sorte de liberté ou d'autonomie par quoi s'explique un des traits de la vie de l'Eglise*, il sera question de la liberté d'action de l'Esprit Saint par rapport à l'Institution Apostolique.

¹⁵⁹ La première partie de cet article est publiée dans la *Rev.Sc.ph.et th.* 36(1952) 613-625 et le reste dans la même revue au N° 37(1953) 24-48. Il sera aussi publié dans la deuxième édition de *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Coll.*Unam Sanctam*, 8), Paris, Cerf, 1953, p.129-179 en remplacement de deux études rédigées pour le centenaire de J.A. Möhler incluses dans la première édition. Nous le citerons *SCROC* 1 pour celui publié en 1952, *SCROC* 2 pour celui de 1953.

¹⁶⁰ Cf. CONGAR, Y., *SCROC* 1, p. 613.

¹⁶¹ *SCROC* 1, p. 613.

Notre analyse portera sur l'ensemble de l'article et nous essayerons de suivre la structure même de Congar tout en donnant aux différentes parties d'autres titres.

A. Le Saint-Esprit, Vicaire du Christ.

Congar commence par démontrer l'institution de la mission des Apôtres par Jésus. Ils ont été choisis individuellement et envoyés collectivement comme Apôtres. Leur mission consiste à continuer celle du Christ, que lui-même avait reçue du Père. S'appuyant sur divers passages bibliques (Ac 1,21-22 ; 10,37 ; 13,31 ; Mt 3,13 ; 17,55 ; Jn 17,16-18) Congar justifie l'apostolat institué par Jésus et confié incontestablement aux Apôtres.

En ce qui concerne le Saint-Esprit, et contrairement aux Apôtres, Congar pense que sa mission « se présente, à bien des égards, dans des conditions différentes. Au lieu d'être déjà instituée au moment de la passion, elle est annoncée comme future et fait l'objet d'une promesse (Jn 13,16-20 ; 15,20ss.). Elle ne découle pas, comme celle des Apôtres, de l'Incarnation elle-même, de la venue du Verbe en la chair, qu'elle prolongerait : elle est bien plutôt liée aux actes rédempteurs du Christ à son passage à son Père, plus précisément à son exaltation aux cieux »¹⁶². La mission des Apôtres trouve son origine en Jésus dans sa condition terrestre. C'est une condition du Fils de Dieu, revêtu de notre humanité. Dans ce sens, elle apparaît comme une suite de la mission de Jésus dans sa dimension terrestre. Tandis que celle de l'Esprit intervient après la mort et résurrection de Jésus. C'est de Jésus glorifié et qui est dans la condition de gloire céleste que découle la mission de l'Esprit.

Pour Congar, cette mission de l'Esprit apparaît comme une suite de la mission de Jésus. Mais en réalité, elle est une mission propre, d'autant plus que Jésus lui-même l'avait présenté comme un autre Paraclet. L'Esprit, étant une Personne distincte du Christ, sa mission est donc originale, irréductible à celle du Verbe incarné tout en étant en rapport avec elle. S'il y a homogénéité de ces deux missions, c'est parce qu'au départ il y a une communauté d'origine. Cependant il n'y a pas d'identité ou de communauté totale, car ce sont deux Personnes différentes et chacune fait l'objet d'une mission propre. Nous voyons ici l'expression d'une tendance à séparer les deux missions et à reconnaître au Saint-Esprit qu'il n'est pas le pur agent exécutant du Christ.

Toutefois, la conception du rapport en terme de dépendance viendra encore prendre le dessus et Congar dira : la mission du Saint-Esprit est dépendante de celle du Fils car « cela

s'exprime, dans l'Écriture, par le fait que le Saint-Esprit est dit, tantôt devoir être envoyé par le Père, mais à la demande du Fils et en son nom (Jn 15,16-26), tantôt devoir être envoyé par le Christ lui-même »¹⁶³. Cette dépendance ne se justifie pas seulement au niveau de l'économie, mais aussi de l'ontologie, c'est-à-dire de l'existence éternelle, comme l'affirme le dogme catholique à travers le « Filioque ». Comme nous l'avons fait remarquer précédemment, la position de Congar s'inscrit justement dans la ligne de la théologie catholique du <Filioque> dans laquelle il est confessé que l'Esprit procède du Père et du Fils. Le lien entre les deux est établi comme le fait Congar sous l'angle de la dépendance. On voit bien que les affirmations sur la mission propre qu'il reconnaît à l'Esprit, butent à la théologie du 'Filioque'. Ceci implique que notre auteur puisse, paradoxalement, revenir sur ce rapport de dépendance entre les deux Personnes de la divinité.

Du fait que l'œuvre du Christ se fait par les Apôtres et par son Esprit, qui sont les commis mandatés, ne pourrait-on pas les appeler les « vicaires » ? Telle est la question que se pose Congar. Pour les Apôtres, cela ne fait aucun problème, mais vis-à-vis de l'Esprit, Congar observe d'abord une retenue. Il pense qu'il faut d'abord élaborer une analyse du rapport de ces deux agents à l'Incarnation et à sa fin. A ce niveau, il se rend bien compte que les deux agents trouvent le fondement de leur mission dans la mission même du Christ, comprise entre l'Incarnation et l'Eschatologie. Le Saint-Esprit est-il vicaire du Christ ou non ?

Tertullien l'avait dit mais n'a pas été suivi sur ce chemin. Aussi, Congar se tourne vers les Pères et pense qu'eux « ont aimé souligner cet ordre de descente, suivi d'un ordre inverse de remontée, selon lequel le Saint-Esprit réalise l'œuvre du Christ, qui, à son tour, lorsque tout lui aura été soumis, fera hommage à celui qui lui aura soumis toutes choses (1 Cor 15,28). En ce sens, il y aurait une sorte de vicariat du Saint-Esprit par rapport au Christ et du Christ par rapport au Père, l'un faisant l'œuvre comme au compte de l'autre »¹⁶⁴. Congar affirme donc que le Saint-Esprit est vicaire du Christ. Même si les autres Pères n'ont pas employé ce terme à l'instar de Tertullien, du moins leur façon de penser n'en dit pas moins. Si on peut admettre qu'il y a un vicariat du Fils par rapport au Père, pourquoi ne pas établir aussi un vicariat de l'Esprit par rapport au Christ de qui il procède aussi. Cependant, cette fonction vicariale du Saint-Esprit n'est pas comme celle des Apôtres.

¹⁶² SCROC 1, p.615.

¹⁶³ SCROC 1, p.618.

¹⁶⁴ SCROC 1, p. 622.

Ces derniers, institués par le Christ, verront leur tâche prendre fin quand ils auront rendu compte à celui de qui ils ont reçu le mandat, tandis que l'Esprit Saint comme le Christ lui-même, « gardent leur rôle vis à vis de nous ; au ciel le Christ est toujours notre grand-prêtre ; le Saint-Esprit est toujours l'eau vive (Ap 7,16 ; 22,1ss), il n'est pas que vicaire, il n'exerce pas un pur < ministère > du Verbe incarné, il n'est pas < instrument > et en tout cela, même à nous en tenir à l'idée qui nous relie ici, celle d'agent de l'œuvre du Christ, sa situation est bien différente de celle des Apôtres»¹⁶⁵. Le ministère apostolique a une fin car il est terrestre, bien sûr il s'exerce pour des fins célestes. Tandis que celui de l'Esprit qui est déjà en œuvre en notre monde, continuera jusqu'à l'eschatologie, parce qu'au-delà d'être vicaire du Christ, l'Esprit est autre chose. Il n'est pas que vicaire nous dit Congar. Qui est-t-il en plus ? Congar ne le dit pas.

Très assurément, plus que les Apôtres, Congar pense au fait que l'Esprit est une des personnes de la divinité. A ce titre, son statut continuera et restera ainsi pour nous jusque dans l'éternité. Mais dans le cadre de la mission qui s'exerce dans le monde, lui et les Apôtres sont envoyés par le Christ. Les deux agents oeuvrent ensemble mais dans la différence des fonctions. Le Corps apostolique exerce sa fonction du point de vue de l'ordre extérieur et objectif, tandis que le Saint-Esprit le fait à l'intérieur même de l'institution et des hommes. Ce qu'il dit et fait ne vient pas de lui-même mais du Christ duquel il a tout entendu et reçu. Ainsi nous pouvons reprendre cette affirmation de Congar selon laquelle : le Saint-Esprit « approprie aux personnes le don du Christ et réalise ainsi entre elles et lui cette identité qu'on dit mystique faute de pouvoir lui trouver, dans l'ordre naturel, une analogie adéquate. C'est ainsi qu'une unique réalité se construit comme Eglise et comme Corps du Christ, à partir de ce qui vient de celui-ci, Chef et Principe, Alpha et premier-né de tout »¹⁶⁶.

Le Saint-Esprit a un statut de vicaire du Christ, parce que c'est de lui qu'il reçoit la mission d'œuvrer dans l'Eglise. Même s'il n'est pas que cela, mais ici, à travers son ministère dans l'œuvre de la construction de l'Eglise initiée par le Christ, il joue ce rôle de vicaire parce qu'il fait l'œuvre du Christ. Ceci suppose qu'en dehors de sa mission dans l'Eglise, l'Esprit a un autre rôle que Congar ne circonscrit pas ici. On voit petit à petit apparaître chez Congar, ce désir d'approfondir le mystère de l'Esprit dans sa réflexion théologique.

¹⁶⁵ SCROC 1, p. 623.

¹⁶⁶ SCROC 1, p.624.

B. Le Saint-Esprit, agent du Christ, agissant du dedans de l'Institution Ecclésiale.

La conjonction, la complémentarité, le lien réciproque entre l'Esprit et l'Institution ecclésiale ne se réalise pas autrement que selon la loi même de la conjonction et de l'accord du témoignage annoncé par Jésus dans Jn 15,26-27: c'est à la fois par l'Esprit Saint et les apôtres que le témoignage sur lui s'accomplira. « Ainsi, quand Jésus constitue les Apôtres ses témoins, il joint leur témoignage à l'envoi du Saint-Esprit : Lc 24,48.49 ; Ac 1,8. »¹⁶⁷ Le témoignage de l'Esprit Saint consiste donc à donner un dynamisme à l'action des Apôtres pour qu'ils témoignent de Jésus-Christ jusqu'aux limites du monde. Il fait prendre conscience à ce même monde de sa faute, de son péché pour faire prévaloir la cause juste de Jésus. De la sorte, il travaille à confirmer intérieurement les fidèles. C'est bien lui qui travaille pour la conversion et le salut, suscités par la prédication et l'accueil de l'Evangile. Il y a donc tout un mouvement qui s'accomplit et qui amène l'homme à la conversion. Congar l'appelle <Paracèle>.

Le dit mouvement consiste en ceci : l'Esprit assiste les Apôtres et travaille aussi dans les cœurs des fidèles ; les Apôtres à leur tour proclament la Parole qui rencontre une certaine disposition des cœurs des fidèles déjà préparés par l'Esprit, ainsi ils sont à même d'écouter et d'accueillir la Parole et enfin de s'engager dans la conversion. Ce travail de l'Esprit ne s'arrête pas là. Il continue son œuvre dans toute la < vita in Christo > des fidèles, « qui est la vie sur base de la foi, en témoignant à notre esprit que, pardonnés, nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,16 ; Jn 3,19-24), en priant en nous (Rm 8,26-27) »¹⁶⁸.

Jusque-là, Congar nous a parlé du rôle de l'Esprit Saint à côté de celui des Apôtres dans l'Eglise comme Institution et dans les personnes humaines. Dépassant ce niveau, il affirme que « quand on remonte au principe de cette conjonction du Saint-Esprit avec le ministère apostolique ou l'institution ecclésiale, on arrive au rôle qu'a joué le Saint-Esprit dans la constitution même de cette cause universelle de salut qu'est Jésus-Christ. La première venue de l'Esprit, sa première union avec une énergie humaine qui coopérât avec lui, a procuré la conception même de Jésus, 'incarné d'Esprit Saint et de Marie la Vierge' comme dit le symbole de Nicée-Constantinople. Mais si telle est la première et décisive venue de Jésus-Christ parmi nous, son 'entrée' messianique proprement dite s'est accomplie lors du baptême par Jean (...). Or si le Saint-Esprit est venu sur Marie en vue de la conception de

¹⁶⁷ SCROC 2, p.26.

¹⁶⁸ SCROC 2, p.29.

Jésus, il vient sur Jésus au baptême, en vue de le consacrer au ministère messianique.»¹⁶⁹ Le rôle de l'Esprit s'étend ou plutôt mieux s'exerce sur la personne de Jésus lui-même : lors de sa conception en Marie et lors de son Baptême par Jean.

Jésus a été sanctifié par l'Esprit-Saint dès sa conception en Marie (Lc 1,35), mais il a également été consacré par le même Esprit lors de son baptême, cette fois en vue de son ministère messianique. De la sorte, il est source de grâce pour nous. Il a été consacré Fils de Dieu lors de sa conception en Marie ; par le baptême, il est déclaré Fils de Dieu en vue de notre salut, c'est-à-dire, il l'est pour nous afin que nous aussi, nous puissions être inclus dans la filiation. Il a épousé l'humanité lors de sa conception, par le baptême, il épouse l'Eglise entendue comme organisme, lieu où s'accomplit l'œuvre messianique, dépositaire des moyens de grâce. En fait, si le Saint-Esprit peut s'associer au Corps Apostolique ou aux personnes de telle manière qu'il puisse agir en eux, c'est dans ce qu'il a accompli lors du baptême de Jésus qu'il faut trouver l'origine et le début de cette action.

L'union d'opération qui se réalise entre le Christ et l'Esprit, fonde celle de l'Institution ecclésiale avec le même Esprit. Le baptême de Jésus est donc « le début de l'ordre sacramentel, de l'ordre du ministère »¹⁷⁰.

En joignant l'action de l'Esprit sur Jésus lors de la conception et lors du baptême à celle du même Esprit dans l'Eglise et sur les apôtres, Congar nous met en présence des liens qui existent entre le Christ et l'Esprit mais qui se jouent sur deux tableaux différents. Il y a une action avant la mort et résurrection du Christ et une deuxième qui intervient après. Dans le premier tableau, c'est l'Esprit qui exerce un rôle dans la constitution de la cause universelle du salut qu'est Jésus et dans le second, l'Esprit est envoyé par le Christ glorifié pour œuvrer dans son Eglise et dans les Apôtres. Si on doit donner la qualité de vicaire du Christ à l'Esprit, c'est par rapport au deuxième tableau. Dans le premier tableau, nous voyons la réponse au fait que Congar ait dit : l'Esprit n'est pas que pur vicaire. Il a aussi d'autres fonctions. Congar parle de la venue du Saint-Esprit pour l'incarnation de Jésus et sa consécration au baptême. D'où est-il venu ? Est-il venu de lui-même ou a-t-il été envoyé et par qui ? Notre auteur n'en fait pas encore sa préoccupation, cependant il nous donne là un autre angle de perception des rapports entre le Christ et l'Esprit.

¹⁶⁹ SCROC 2, p.31.

¹⁷⁰ SCROC 2, p.32.

C. La liberté et l'autonomie du Saint-Esprit, Vicaire du Christ.

Bien que le Saint-Esprit accomplisse sa mission de manière conjointe avec l'institution ecclésiale ou apostolique, il reste cependant libre et autonome. Cela se traduit à travers deux dimensions :

L'octroi des charismes : ces derniers proviennent du Saint-Esprit et non de l'institution ecclésiale. Les charismes ne s'opposent pas non plus à l'institution ecclésiale dans la mesure où l'institution ecclésiale est fondamentalement un charisme. Ceux qui exercent le pouvoir de direction dans l'Eglise, ne peuvent le faire que par un choix de Dieu, donc par obtention d'un charisme.

L'irruption et la conduite imprévisible du Saint-Esprit : l'Esprit Saint intervient dans la vie des gens, dans la prise de décisions, à travers les événements, quand il veut et comme il veut. Ces interventions bien souvent marquent des tournants décisifs dans la marche de l'Eglise ou de l'institution ecclésiale.

Ces deux aspects ainsi mis en exergue doivent nous amener à comprendre que si l'Esprit Saint est à l'œuvre dans l'Eglise comme envoyé par le Christ, s'il est son vicaire, ce n'est pas dans le sens où il poursuivrait purement et simplement une mission dont les structures ont été posées d'avance par Jésus lors de son séjour dans la chair. Bien au contraire, « il s'agit de la réalisation d'une œuvre que mène activement le Christ glorifié, Chef céleste du Corps »¹⁷¹. Par l'Esprit Saint, c'est bien le Christ glorifié qui continue son œuvre dans l'Eglise.

Dans sa situation d'absence apparente, il marque sa présence par l'entremise de l'Esprit Saint, invisible à nos yeux mais dont l'action s'accomplit à l'intérieur de nous et de l'Eglise. L'autonomie et la liberté de l'Esprit vis-à-vis de l'Institution ecclésiale ne signifie pas du coup une autonomie et liberté du même Esprit vis-à-vis du Christ. C'est toujours l'œuvre du Christ qu'il accomplit. Son autonomie et sa liberté témoignent de l'autonomie et de la liberté et même de la transcendance de Jésus-Christ par rapport à l'institution ecclésiale ou apostolique d'une part, et de l'autre (en tant que l'Esprit se révèle comme Personne et non pas comme une simple force), elles témoignent du fait que « l'Eglise relève d'une dualité de missions et de personnes divines. Certes, le Saint-Esprit est l'Esprit de Jésus et il n'accomplit pas une autre œuvre que celle de Jésus ; certes aussi, la parfaite unité et simplicité de Dieu, la parfaite consubstantialité des personnes divines font que la volonté est commune à

¹⁷¹ SCROC 2, p. 45.

l'Esprit, au Fils et au Père. « Pourtant, l'Ecriture leur attribue respectivement des actes comme s'ils leur étaient propres (...) Comme le mystère intime des Trois nous est révélé dans l'Ecriture à partir de leur rôle dans l'Economie salutaire, on comprend que des intentions portant une marque de personnalité et de liberté doivent manifester que l'Eglise est l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit, le fruit de deux missions personnelles distinctes.»¹⁷² Tout doucement, Congar atténue sa vision christocentrique de l'Eglise. Que l'Eglise soit reconnue comme le fruit de deux missions personnelles distinctes en est le signe et constitue une position forte et nouvelle par rapport à tout ce qu'il a soutenu précédemment.

La liberté et l'autonomie de l'Esprit se déterminent par rapport à l'Institution apostolique et non pas par rapport au Christ. L'Esprit accomplit dans l'Eglise l'œuvre du Christ. Mais du fait que Congar souligne la dualité de missions et reconnaît la possibilité des actes propres à chacune des Personnes divines (que l'Ecriture leur attribue), il y a lieu d'envisager dans l'Eglise les actes propres de l'Esprit. Compte tenu de la parfaite unité qui existe entre les trois, ces actes ne pourront être que commun à tous. Puisque nous parlons du Christ et de l'Esprit, ces actes seront communs à tous les deux. L'Esprit ne peut faire que ce qui est du Christ.

Pour Congar, tout ceci nous aide à mieux comprendre alors la distinction qu'on doit faire entre ce qu'il appelle une ecclésiologie de la vie et une ecclésiologie de la structure, une ecclésiologie pneumatologique et une ecclésiologie christologique. Ainsi apparaît alors la raison ultime de cette réflexion dont nous venons de donner la synthèse: Möhler voulait bâtir une ecclésiologie centrée sur l'Esprit seul, comme cause efficiente de l'Eglise, agissant de l'intérieur. Ainsi, il ignorait la fonction hiérarchique. Voilà pourquoi Congar va conclure en disant : « la tâche actuelle de l'ecclésiologie (...) est de ne séparer aucun des deux pôles dont nous avons essayé de reconnaître les coordonnées, même si une certaine tension doit demeurer entre les deux. »¹⁷³

Le rapport entre l'Esprit et le Christ nous est donc donné à l'intérieur d'une vision ecclésiologique que Congar veut unifiante entre le ministère de la Hiérarchie (directement lié au Christ) et l'action de l'Esprit dans l'Eglise. C'est le Christ qui a fondé l'Eglise et a institué les Apôtres et l'Esprit comme ses mandataires, ses 'vicaires'. Cependant, il ne s'agit pas de réduire tout simplement le rôle de l'Esprit au simple vicaire. Il est envoyé par le Christ, mais

¹⁷² SCROC 2, p. 45.

¹⁷³ SCROC 2, p. 47.

il exerce aussi une mission qui lui est propre en tant que Personne divine. A ce titre, l'Eglise n'est pas que l'œuvre du seul Jésus-Christ, mais elle est aussi le fruit de leurs deux missions.

D. Synthèse.

En guise de synthèse de la thématique développée par Congar dans cet article, nous pourrions rappeler qu'à travers ses premiers écrits analysés ci-dessus, l'Esprit a été pensé dans un rapport de dépendance par rapport au Christ, nous dirions même de 'subordination'. Cependant, Congar n'a cessé d'exprimer son désir de voir s'élaborer une théologie du Saint-Esprit qui donnerait plus de lumière sur le rôle du Saint-Esprit.

Cet article est une tentative pour unifier les grands axes de son ecclésiologie foncièrement christologique, à savoir la Hiérarchie ou l'Institution d'un côté, et l'Esprit-Saint de l'autre, tous les deux oeuvrant dans la construction de l'Eglise. En ce qui est du rapport entre le Christ et l'Esprit, cet article reprend, précise, circonscrit et dépasse un tout petit peu la pensée de Congar déjà exprimée dans les précédents écrits. C'est donc l'article qui en fait le point, dirions-nous.

Le premier acquis et le plus important ici est le couronnement de l'affirmation du rôle de vicaire qu'exerce le Saint-Esprit par rapport au Christ. Congar reconnaît à l'Esprit Saint une mission qui lui est propre en tant que personne divine. Cependant, cette mission est dépendante de celle du Fils. Ce qu'il dit et fait ne vient pas de lui-même, il le reçoit du Christ. D'où, il est vicaire du Christ. Même s'il l'est différemment de la manière dont les Apôtres le sont, il faut considérer l'Esprit dans un rapport de dépendance aussi bien économique qu'ontologique par rapport au Christ. Sa fonction, il l'assume en réalisation de la promesse donnée par le Christ lui-même et qui consiste, comme le dit Famerée à propos du rôle de l'Esprit dans l'ecclésiologie de Congar développé dans ledit article, à « faire naître le *fruit* des causes objectives de grâce instituées par le Christ et de porter à un accomplissement tendu vers la fin des temps »¹⁷⁴. L'Esprit exerce donc ce rôle de commis qui consiste à finaliser tout simplement ce que le Christ a prévu pendant sa vie historique et qu'il continuerait à 'superviser', à partir de la gloire où il est entré par l'animation qu'assure le même Esprit Saint. Telle paraît être la fonction de l'Esprit. Bien sûr Congar a émis une nuance en affirmant que L'Esprit n'est pas un simple « vicaire », ni un simple « ministre » du Christ. Il a une autonomie et une liberté. Il a aussi une mission qui lui est propre.

¹⁷⁴ FAMEREE, J. *Op.cit.*, p. 149.

Parlant de l'autonomie et de la liberté de l'Esprit, tenons pour acquis que cela est affirmé par rapport à l'Institution. Le caractère imprévisible de certaines manifestations de l'Esprit s'opère dans l'Eglise comme pour assurer sa transcendance par rapport à l'autre Agent avec lequel il construit le Corps du Christ. Ce n'est donc pas une indépendance, fût-elle relative par rapport au Christ. A suivre sa pensée, on se rend bien compte que l'action de l'Esprit sur le Corps apostolique ou sur les ministères institués comme tels par le Christ, est plus de l'ordre de l'accompagnement. L'Esprit ne les institue pas. Tout laisse entrevoir que l'efficacité externe d'action des ministres dépende du Christ, du fait de leur institution directe par ce dernier. Cette action se situe en parallèle de celle qui est interne et est confiée à l'Esprit Saint. C'est plus la relation de conjonction dans la réalisation de la tâche qui est la leur qui est mise en exergue, plutôt qu'« une articulation intrinsèque entre l'Esprit et les ministères dans laquelle ceux-ci ne peuvent rien sans celui-là »¹⁷⁵. S'il y a une liberté de l'Esprit, c'est d'abord pour marquer la liberté même du Christ par rapport à ce qu'il a institué. C'est donc le Christ qui exerce sa liberté et son autonomie à travers l'Esprit. La pensée de Congar est donc tributaire de la place qu'il accorde à l'Esprit par rapport au Christ et le reste n'en est qu'une conséquence.

L'Esprit a une mission propre et l'Eglise serait le fruit de deux missions ? On ne voit pas apparaître ce qui fait la spécificité de sa mission dans l'Eglise. D'abord il la reçoit du Christ, et ne la remplit que dans une position de subordination. En quoi cela consiste-t-il ? Manifestement, Congar ne pousse pas loin sur cette question. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre cette critique de Rigal adressée à cet article de Congar : « <Déjà constituées et constitués par le Christ> N'est ce pas une vision excessivement christocentrique de l'ecclésiologie ? L'Esprit Saint n'interviendrait-il que dans un second temps pour animer un corps ecclésial préalablement institué par le Christ ? Aurait-il un simple rôle d'animation et d'accompagnement ou bien, lui aussi, remplirait-il un rôle réellement <constitutif > des sacrements, des ministères, et plus largement du peuple ecclésial tout entier ? Telle est bien la question »¹⁷⁶. C'est en cela qu'allait bien se comprendre et se définir la mission en propre qu'il lui reconnaît. Dans le contexte de cet article, la mission en propre est à voir plus dans le deuxième acquis que nous allons relever.

Deuxièmement, Congar fait remonter l'action de l'Esprit Saint lors de la conception même de Jésus dans le sein de Marie pour le constituer Fils de Dieu et lors de son baptême où

¹⁷⁵ FAMEREE, J. *Op Cit.*, p. 152.

¹⁷⁶ RIGAL J., *Op Cit.*, p. 161.

il est déclaré Fils de Dieu pour notre salut. C'est donc là qu'il faut trouver l'origine de l'intervention de l'Esprit dans le Corps apostolique ou dans les personnes. Alors surgit en nous une question : de qui l'Esprit Saint avait-il reçu mission en ce moment là pour constituer et déclarer Jésus Fils de Dieu ? Le faisait-il toujours comme vicaire du Christ pour qu'il puisse continuer le même rôle par la suite ? Ce rapport de subordination entre les deux, existait-il déjà dans la Trinité Sainte avant l'incarnation du Verbe ? Qui alors serait subordonné à qui ? N'est-ce pas qu'on serait tenté de dire que c'est le Christ qui est subordonné à l'Esprit Saint parce que ce dernier le constitue Fils de Dieu dans le sein de Marie et le consacre tel lors de son baptême ? Une série de questions auxquelles on aurait voulu avoir des réponses tranchées. Congar n'a pas suffisamment explicité sa pensée là dessus. Toutefois, l'affirmation d'une relation autre que la simple dépendance tant ontologique qu'économique semble sous-entendre une telle conception¹⁷⁷. Vraisemblablement, ce n'est pas en tant que vicaire du Christ que l'Esprit accomplit cette tâche. Seulement, même si cela a des implications dans l'Eglise, Congar semble lire différemment ce lien entre le Christ et l'Esprit avant l'institution de l'Eglise par rapport à ce qui se vit dans l'Eglise. Cette vision des choses représente une avancée significative dans sa pensée. Le développement ultérieur de cette orientation par Congar lui-même nous en dira plus.

Section 5. Le Christ, Marie et l'Eglise¹⁷⁸

Tenant compte du contexte dans lequel cet écrit a été produit et même bien au-delà de ce contexte, Congar part du fait qu'il existe des désaccords sur la manière de concevoir l'Eglise et la Vierge Marie entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Protestante. Pour lui, cela est dû au fait que bien qu'on croit tous en Jésus-Christ, chacun a sa propre façon de l'appréhender. Pour qu'il y ait une solution de tous ces désaccords, il faudra chercher un accord sur la christologie. Ainsi partant de ce qu'est Jésus-Christ, Congar va développer dans la première partie le lien entre Marie et l'Eglise d'une part et celui entre le Christ et l'Eglise

¹⁷⁷ Nous n'allons pas trop insister là-dessus car le développement ultérieur de la pensée de Congar prendra considérablement cet élément en compte.

¹⁷⁸ Cet écrit a comme sous titre *Pour une célébration œcuménique du centenaire de Chalcédoine*. Paris, DDB, 1952. Il sera publié dans un contexte tendu entre Catholiques et Protestants autour de la publication du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie (1er Novembre 1950). Que nous citerons désormais *CME*.

d'autre part, pour finir dans la seconde partie par aborder la manière dont l'Eglise catholique vit sa piété autour de ces personnes et de l'Eglise.¹⁷⁹

Quant au rapport entre le Christ et l'Esprit, nous y trouvons quelques allusions, mais notre attention porte surtout sur le caractère christologique de cet ouvrage. C'est à travers les différentes relations établies par Congar, que nous essayerons de dégager la place occupée par le Saint-Esprit. Voilà pourquoi, notre analyse va se focaliser surtout sur la première partie comportant lesdites relations.

A. Place de l'Esprit Saint dans le fondement christologique du lien entre Marie et l'Eglise.

A la base, il y a deux conceptions sur l'Eglise, l'une selon la tendance catholique et l'autre selon la tendance protestante.

Pour les premiers, l'Eglise est une communauté ou une assemblée, un corps existant dans le temps et l'espace, initié par Jésus après être monté à la droite du Père. Il l'a confiée à l'Esprit et aux Apôtres afin de remplir deux missions fondamentales : ministère de la prédication de la foi et celui des sacrements de la foi. Bien que mue de l'intérieur par l'Esprit, l'Eglise est aussi œuvre terrestre où la doctrine, la tradition apostolique, le sacerdoce hiérarchisé sont assurés.

Tandis que pour les seconds, il y a rejet total de cette médiation. L'Eglise, c'est une œuvre de Dieu et seul Dieu la fait vivre. « Elle est là où la Parole de Dieu est purement transmise et les sacrements droitement administrés. C'est-à-dire que le salut vient directement de Dieu. L'Eglise n'a pour rôle que de montrer, de désigner d'où vient le salut à l'exemple du rôle joué par Jean Baptiste ou par l'Ancien Testament ».¹⁸⁰ Ainsi pour Melanchthon, l'Eglise comme assemblée dépend directement de Dieu lui-même, elle a sa source dans la Parole de

¹⁷⁹ La première partie de cet ouvrage s'intitule : « Marie, l'Eglise et le Christ. Pour une célébration œcuménique du centenaire de Chalcédoine » et la seconde partie : « La piété catholique envers le Christ, l'Eglise et Marie sait-elle toujours éviter la tentation d'une tendance monophysiste ? La première partie était publiée dans *La vie Intellectuelle* d'Octobre et Novembre 1951 (signalé à la note 85) se prononçant alors dans ce contexte de tension, à l'occasion du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine. Et la seconde jointe à la première paraîtra en 1952.

¹⁸⁰ Congar réfère à Barth et Calvin.

Dieu et est présente là où Dieu veut qu'elle soit par la restauration de la doctrine ou l'envoi de l'Esprit Saint ¹⁸¹.

Pour Congar, c'est bien avant la réforme que la théologie catholique pensait l'Eglise comme une assemblée des personnes qui ont la foi. Mais il reste à déterminer par quel lien ces personnes deviennent croyantes, en sont affiliées à cette assemblée. Pour le catholicisme, pense Congar, ce lien s'établit par le Fils de Dieu fait homme : Jésus-Christ (1 Tim 2,5), et après sa montée au ciel dans l'action conjointe et disposée par lui de ses deux envoyés, à savoir son Esprit et le Corps apostolique chargé du ministère des deux grands moyens de grâce que sont la prédication de la foi et la célébration des sacrements de la foi. Congar y voit une double présence à la fois humaine et divine. L'Esprit, tout en demeurant invisible, constitue l'âme qui assure l'efficacité de l'ensemble, tandis que le Corps apostolique assure la médiation ecclésiale de la doctrine et de la grâce.

Contrairement à la considération verticale et protestante qui fait dépendre tout de Dieu, et qui donne l'impression, comme ce fut le cas avec Israël, que Dieu ne donnerait qu'occasionnellement l'Esprit, Congar soutient que dans la nouvelle alliance, on est passé du registre de l'annonce prophétique au registre « d'une logique apostolique de communication d'un don fait en Jésus-Christ et par lui, en son Saint-Esprit ». Dieu fait à l'Eglise don de son Fils et, par son Fils, du Saint-Esprit. D'où le salut et le Seigneur ne sont pas à venir, mais ils sont réellement advenus. Dans ce cas, le rôle de l'Eglise est tout à fait différent de celui de la Synagogue. Elle communique le salut à travers les sacrements. On voit bien que pour Congar, l'Esprit Saint dépend de Jésus Christ quant à son action dans l'Eglise. C'est à travers le Christ que le Père le donne à l'Eglise et par lui, le Christ réalise sa mission de sauver l'humanité. L'Esprit Saint et le corps apostolique sont présentés dans la logique de l'article précédent : les deux agents ou deux envoyés de Jésus Christ pour réaliser sa mission dans l'Eglise.

Cette manière de comprendre l'Eglise ouvre la porte à la compréhension du mystère de la personne de Marie. En effet, Congar pense qu'en Marie comme dans l'Eglise, s'accomplit la prophétie de l'échelle de Jacob où le ciel et la terre seront reliés. Marie grâce au Christ est le premier chaînon de la nouvelle vie qui fait la jonction du ciel et de la terre en portant en elle Dieu. C'est donc en elle que l'incarnation s'est réalisée et par l'Eglise nous en recevons les fruits. Marie comme l'Eglise représentent la part du moyen humain de l'incarnation salutaire : la première la procure et la seconde la communique et la répand. Il

¹⁸¹ Melancthon, *De Ecclesia et auctoritate Verbi Dei* (1539) : cité par Congar Cf. *CME.*, p.12 et paraphrasé par nous.

s'agit en fait dans les deux cas de la coopération de l'humanité à l'œuvre du salut, dont l'initiative vient de Dieu lui-même qui en assure aussi, en Jésus-Christ, l'efficacité. La relation de Marie avec l'Eglise se fonde donc dans la christologie et découle de l'incarnation de Jésus. Jésus occupe donc la place centrale qui nous aide à comprendre et à interpréter ce mystère du lien entre Dieu et l'humanité en Marie comme dans l'Eglise.

Le problème du désaccord sur l'Eglise, sur Marie, bref sur la coopération de l'humanité avec Dieu entraîne les divergences sur le rôle de l'humanité du Christ. D'où la nécessité de sortir des conceptions monophysites aussi bien en ecclésiologie qu'en mariologie en réglant la question christologique.

En effet, la formule chalcédonienne est commune à toutes les Eglises : Catholique, Orthodoxe et Protestante, mais il y a pourtant des divergences et mêmes des oppositions sur le sens des doctrines tenues. C'est-à-dire des oppositions qui portent sur l'interprétation d'ensemble du christianisme, surtout dans son rapport à l'homme (anthropologie)¹⁸². C'est ainsi que certaines prises de position des auteurs protestants comme Luther ou leur reprise par des théologiens comme K.Barth seront taxées de nestoriennes et de monophysites par Congar¹⁸³. De fait, pour Luther, nous dit Congar, malgré la reconnaissance de la formule de Chalcédoine, ce qu'est Jésus Christ, n'est pas son problème. Il ne faut même pas chercher à le savoir. Ce qui importe c'est ce qu'il a accompli pour moi homme pécheur. Luther ne laisse aucun rôle à la nature humaine assumée par le Verbe. Il y a en lui-même une désappréciation de cette nature humaine. Il présente les choses comme si Dieu avait revêtu en apparence l'humanité. C'est donc la théologie de la justification qui le préoccupe et la réalisation du salut par la croix. Il fait tout dépendre de Dieu.

Or pour la théologie catholique, le fil conducteur qui sous-tend la christologie, la mariologie et l'ecclésiologie, c'est la participation ou la collaboration de l'humanité à l'acte salvifique que les protestants rejettent.

Pour Congar, Jésus-Christ avec son humanité constitue la source de grâce et de vérité. De cette source, il faut canaliser les 'grâces' ou les dons jusqu'aux bénéficiaires. Tous les actes de la vie de Jésus sont des moyens de canalisation et après lui, la tradition apostolique, les sacrements et le sacerdoce institué sont d'autres moyens de canalisation. C'est l'aspect horizontal des choses.

¹⁸² Cf. *CME*, p. 31.

Cependant, Il est aussi vrai et incontestable d'affirmer qu'il existe des dons qui descendent directement et verticalement du Ciel même s'ils doivent être homologués par l'Institution pour les incorporer de manière complète à l'édification et à l'unité de l'Eglise (Ga 2,2 et 9). Congar fait probablement allusion aux dons qui proviennent de l'Esprit du fait de son autonomie et de sa liberté par rapport au corps apostolique. L'Institution a quant même la tâche de les discerner, de les reconnaître et de les actualiser dans la vie de l'Eglise afin qu'ils portent des fruits. Ceci marque le fait que les deux envoyés travaillent de façon conjointe et réalisent la mission de Jésus Christ.

Congar formule enfin le souhait que tous puissent tirer profit de cette synthèse qui doit exister entre la dimension verticale (protestante) et l'horizontale (catholique) dans l'économie salutaire. On doit absolument tenir compte de la sainte humanité du Christ, organe de la divinité par laquelle la plénitude de grâce et de vérité nous est procurée ; de la place de Marie à travers qui la sainte humanité est liée à la nôtre ; et enfin de l'importance de l'Eglise entendue ici comme Institution ecclésiale qui canalise cette plénitude de grâce et de vérité vers toute l'humanité inscrite dans le projet du Christ pour en faire son Corps mystique.

B. Implications théologiques de la thèse congarienne quant à la pratique chrétienne.

La vision unitaire de la pensée christologique, issue de la formule de Chalcédoine et proposée ici par Congar entraîne de facto une mise en garde au sein de l'Eglise Catholique quant à la façon de vivre, de célébrer et de considérer le Christ, Marie et l'Eglise.

Par rapport au Christ : bien qu'ayant en esprit les formules de Chalcédoine, bien souvent la pensée religieuse s'exprime dans des tendances de type apollinariste ou monophysite. Animés par une grande ferveur, les fidèles voient en Jésus-Christ soit un Dieu présent et agissant sous le dehors d'un homme, soit on se donne un Christ tout humain, « grand frère », « copain »¹⁸⁴. Il faut bien établir le rapport entre la divinité et l'humanité en Jésus-Christ. En lui, la personnalité responsable est ontologiquement celle du Verbe qui tient le rôle d'une personnalité ontologique humaine, mais ne volatilise rien du tout de ce qui fait

¹⁸³ Pour Luther, Congar se réfère à l'étude élaborée par W. MAURER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520-1521*, Göttingen, 1949; K. BARTH, *Christl. Dogmatik...*

¹⁸⁴ Cf. CME, p. 57-58.

son humanité, consubstantielle à la nôtre. De la sorte, à travers l'humanité du Christ, le Verbe opère des actions proprement divines en face desquelles l'humanité n'est qu'un instrument, la médiation d'une vertu strictement divine. Pour y arriver, on conçoit aisément que cette humanité spirituelle, libre et autonome soit en parfaite harmonie avec le dessein de Dieu, et donc en total état de sainteté. Voilà pourquoi, cette humanité du Christ est sanctifiée et en même temps sanctifiante.

Par rapport à l'Eglise : De la conception qu'on se fait de Jésus-Christ, dépend aussi celle qu'on se fait de l'Eglise. Soit elle sera monophysite ou alors arianiste selon qu'on met l'accent sur l'humanité ou sur la divinité du Christ. Il faut donc respecter l'équilibre entre les deux. L'Eglise doit être prise comme un tout concret qui a en son sein des principes parfaitement purs et saints, venus de Dieu, mais aussi exerce ces dons par les hommes. D'où, l'Eglise est vraiment humaine parce qu'elle a une histoire, elle connaît un véritable développement, connaît de réelles tentations, possède ses faiblesses, commet des erreurs ; des Papes, des Evêques se sont trompés ou ont connu des limites liées à la difficulté des temps et à la fragilité humaine mais l'inerrance globale de son enseignement et l'infailibilité de ses décisions dogmatiques ou morales définitives ne se discutent pas. Ne pas donner place au sujet religieux humain tel qu'il est et à son apport dans l'économie salutaire, c'est tomber dans le monophysisme. Car malgré cette dimension tout à fait humaine de l'Eglise, Dieu ne l'abandonne pas. Par ses promesses et alliance, il s'est engagé envers elle. C'est pourquoi la structure essentielle de vérité et de grâce de l'Eglise est infailliblement assurée par Dieu lui-même. Cependant la présence de Dieu dans l'Eglise n'est pas la même que celle en Jésus-Christ. Si en Jésus l'union est hypostatique, dans l'Eglise, il s'agit d'une union d'élection, de promesse et d'alliance. L'humain garde son existence propre et autonome¹⁸⁵

Par rapport à Marie : plus haut, on a défini le rôle de Marie face à l'économie du salut, face à l'Eglise et au Christ. Il faut donc rester dans les limites de la validité d'une idée pieuse qui, vraie en ce qu'elle affirme du rôle de Marie, ne le serait plus si elle retirait au Christ la plénitude des attributs qui lui reviennent et qui sont attestés par le Nouveau Testament.

Somme toute, la théologie spirituelle ou la pratique religieuse chrétienne est appelée à être éclairée par « la théologie tout court qui elle-même est réglée de manière souveraine par

¹⁸⁵ Cf. *CME*, pp. 77-79.

le donné objectif de la Révélation proposé et interprété dans la parole apostolique toujours vivante dans le magistère et la tradition de l'Eglise»¹⁸⁶.

C. Synthèse.

A l'issue de cette analyse, nous reconnaissons à Congar le mérite d'avoir établi de manière remarquable la cohérence des données dogmatiques entre la christologie, la mariologie, l'ecclésiologie, l'anthropologie et la sotériologie. Leur vérité consiste justement dans le lien intrinsèque qu'on doit établir entre elles en sachant qu'entre toutes, la christologie occupe une place centrale et détermine les vues mariologiques, ecclésiologiques et autres. Cette vision redonne à la collaboration ou à la contribution humaine dans l'économie salutaire sa consistance. En cela, elle est un acquis d'une grande portée. Enfin, la mise en garde que nous lance Congar sur la distance qui peut s'établir entre ce que l'on croit d'une part et ce que l'on pense et ce qu'on fait d'autre part¹⁸⁷.

Par rapport à l'Esprit Saint, Congar affirme sa présence agissante à l'intérieur de l'Eglise. S'il y voit une présence divine, c'est justement à travers l'action de l'Esprit Saint.

L'affirmation selon laquelle Dieu a fait don de son Fils à l'Eglise et, par son Fils, de l'Esprit Saint, nous renvoie directement à la position de dépendance de l'Esprit par rapport au Fils. Cet Esprit n'est jamais séparé du Christ car, soutient-il, « la venue unique de Dieu en Jésus-Christ s'accompagne d'une présence permanente de son Esprit grâce à laquelle le mouvement de la foi est autre chose et plus qu'une simple actualisation de la lettre primitive dans l'esprit du croyant »¹⁸⁸. Si l'Esprit est présent dans l'Eglise, il l'est comme agent du Christ au côté du Corps apostolique. C'est donc dans la ligne du précédent article que se situe notre auteur. Ceci nous permet de poursuivre nos investigations sur l'évolution des rapports entre le Christ et l'Esprit chez Congar.

¹⁸⁶ CME, p.93

¹⁸⁷ Pp. 56-58, Congar stigmatise les diverses tendances soit apollinariste, soit monophysite ou encore arianiste qui mettent l'accent sur un aspect de l'être de Jésus alors qu'elles confessent l'union de deux natures. Il parlera même de la tendance à voir en lui d'abord l'aspect humain et qui abouti à des appellations « grand frère », « copain ». Que dirions nous d'une des tendances de la christologie africaine qui s'est élaborée essentiellement sous l'angle de baptiser Jésus des noms africains tels : « grand frère », « Ancêtre », « Guérisseur », « Initiateur », « Chef ».. Cf. *Chemins de la christologie africaine* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 25), sous la direction de J. DORE, Paris, Desclée, 1986. Dans le cadre de ce travail, nous n'allons pas nous engager dans ce débat. Nous nous contentons tout simplement de montrer qu'en face de cette position de Congar, une sérieuse réflexion critique s'impose à cette christologie africaine ainsi élaborée.

¹⁸⁸ CME., p. 91.

Section 6. Jalons pour une théologie du laïc¹⁸⁹

Dans cet ouvrage, et comme stipulé dans le titre, Congar veut élaborer une théologie du laïc. Il voudrait répondre théologiquement à la question de la place des laïcs dans l'Eglise par rapport à la Hiérarchie ; leur rôle dans la communauté chrétienne, dans l'action liturgique et les autres services d'Eglise : enseignement de la Parole, vie communautaire, vie liturgique...

A. Aperçu synthétique de l'ouvrage.

L'ouvrage comporte 9 chapitres suivis d'une conclusion. Dans le tout premier, intitulé *Qu'est-ce qu'un laïc ?* Il tente de définir le concept et d'en donner la compréhension exacte en se démarquant de son contenu passé. Dans le deuxième chapitre, *Position d'une théologie du laïc ou destin d'une considération du laïc dans l'ecclésiologie*, Congar fonde la nécessité d'une élaboration de la théologie du laïc. Il estime que celle-ci dépend de la manière dont est construit le discours ecclésiologique. Or, pense-t-il, jusqu'à l'année 1300, il n'existait pas encore d'élaboration d'un véritable traité d'ecclésiologie dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui.

Après cette époque, il y aura des tentatives d'élaboration d'une ecclésiologie mais dans le cadre apologétique, des réactions contre la réforme protestante si bien qu'elle aboutira à exclure les laïcs de la considération qu'ils ont dans l'Eglise et ont un rôle à y jouer. On les fait dépendre de la hiérarchie et ils sont mis en position de ceux qui n'ont qu'à attendre du clergé tout ce dont ils ont besoin de la part de l'Eglise, comme si celle-ci n'était que l'affaire du clergé. Cette situation changera grâce au mouvement de l'Action catholique. C'est dans ce contexte que Congar va placer son discours. Voilà pourquoi dans le troisième chapitre, *Position du laïc*, Congar essaie de fonder le rôle du laïc dans la mission même de Jésus accomplissant sa royauté sacerdotale. Le Christ est appelé en tant que Alpha à amener à leur achèvement (Oméga) tous les hommes et tout l'univers. S'il a été seul comme Alpha, il joue son rôle d'Oméga avec l'Eglise qui comprend la hiérarchie et tout le corps. C'est donc dans ce rôle du Christ que se fonde la tâche ou le rôle des laïcs dans l'Eglise.

¹⁸⁹ (Coll. *Unam Sanctam*, 23), Paris, Cerf, 1953. Nous avons travaillé avec la deuxième édition de 1954. Nous citerons l'ouvrage par le sigle *JTL*.

Le chapitre quatre, *Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Eglise*, vient montrer justement, comment les laïcs sont appelés à exercer la fonction sacerdotale du Christ. Après une analyse de la fonction sacerdotale dans la tradition chrétienne qui l'amène à distinguer deux types de sacerdoce : sacramentel et spirituel, Congar en arrive dans un second temps à spécifier la part des laïcs dans la fonction sacerdotale de l'Eglise. Au cinquième, *Les laïcs et la fonction royale de l'Eglise*, Congar démontre qu'en plus de la fonction sacerdotale, le Christ exerce aussi la fonction royale dans l'Eglise. Les laïcs sont appelés aussi à participer et à exercer cette fonction royale. Cela se fait, d'une part, sous forme spirituelle et, d'autre part, sous forme du pouvoir.

La première est la capacité qu'a un laïc en tant qu'il est habité par l'Esprit du Christ de pouvoir se dominer lui-même ; de laisser guider son âme consacrée à Dieu par l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire une sorte de maîtrise de soi pour lutter contre tout ce qui peut le détourner de Dieu. Aussi, dans la même forme spirituelle, jouissant d'une liberté spirituelle, le laïc est appelé à une certaine emprise sur l'extérieur, c'est-à-dire le monde. Il est en ce monde le collaborateur de Dieu par qui s'accomplit l'œuvre créatrice et par qui aussi l'ordre de sainteté entendu comme service s'actualise dans le monde.

La deuxième forme, celle du pouvoir montre le rôle qu'ont les laïcs à participer à l'autorité de gouvernement comme tel dans l'Eglise. Recourant à l'histoire, Congar fait voir le rôle qu'ont joué les laïcs dans les différents pouvoirs dans l'Eglise (élection d'un Evêque, au Concile ou synode, administration et juridiction, coutume et droit).

Au chapitre six, *Les laïcs et la fonction prophétique de l'Eglise*, Congar traite du problème de l'enseignement de la Parole de Dieu dans l'Eglise. Il distingue très nettement l'Eglise enseignante de l'Eglise enseignée. Congar fait la part des choses entre l'Esprit Saint et le Magistère de l'Eglise pour éviter d'aboutir à un nivellement du point de vue des différents ordres qu'il faut établir en cette matière. Le Christ n'est pas seulement vérité mais aussi autorité. Cette autorité, pense Congar, s'exerce par la Magistère visible et doit être sauvegardée. Le plein pouvoir d'enseigner revient donc à la hiérarchie et les laïcs sont appelés à coopérer. Ainsi Congar va expliciter les cas, les situations, les conditions et les limites de cette coopération des laïcs à la fonction enseignante ou prophétique.

Dans le septième chapitre, il est question *Des laïcs et la vie communautaire de l'Eglise*. Congar affirme que c'est Dieu, le Christ et l'Esprit qui sont l'édificateur de l'Eglise dont la construction se fait selon 'la chaîne' et selon 'la trame'. Mais, ces trois personnes

peuvent aussi agir à travers l'homme. Ce dernier devient alors constructeur dans la mesure où il est homme de Dieu. C'est-à-dire en tant que celui qui fait un travail, un ministère ou comme celui qui dans sa vie intériorise le Christ et vit spirituellement dans le Christ.

Dans le premier cas, la personne sert de relais en tant qu'instrument, ministre, tandis que dans le second elle sert de relais au Christ. Ce qu'il faut comprendre par là est que la hiérarchie, les prêtres et les sacrements accomplissent la mission juridique du Christ, jouent le rôle d'intermédiaires, de relais ordinaires et à côté d'eux il y a des sujets croyants qui reçoivent directement des dons de Dieu et ont pour mission de travailler dans l'histoire du monde de manière diversifiée afin d'imprégner ce monde de cette même grâce qu'eux-mêmes ont reçue. Ainsi pour Congar, la Hiérarchie est appelée 'chaîne' tandis que les sujets croyants 'trame'.

Ainsi, parlant de l'unité de l'Eglise, Congar démontrera la nécessité de prendre en considération la vie des membres dans la communauté chrétienne (vie de charité, de partage, de justice...) au même titre que la subordination au chef de qui on reçoit « la forme d'action et l'ordre dans tout »¹⁹⁰. Ainsi, du fait de ces rapports entre membres et hiérarchie, il est normal que l'Eglise soit appelée communauté. Et c'est cela qui justifie le titre de ce chapitre.

Le huitième chapitre, *Les laïcs et la fonction apostolique de l'Eglise*, vient éclaircir la manière dont les laïcs sont appelés à collaborer à la mission apostolique de l'Eglise. Cette dernière consiste à prolonger la mission du Christ qui est celle de sauver l'humanité et toute la création. Cependant, il faut reconnaître que les conditions dans lesquelles l'Eglise accomplit cette mission sont différentes de celles du Christ. Toutefois, le Christ a institué, dans l'Eglise, le Saint-Esprit pour agir de l'intérieur et les Apôtres (la Hiérarchie) pour continuer la mission visiblement. Cependant, comme au jour de la Pentecôte, où l'Esprit n'était pas donné qu'aux Apôtres, mais aussi à tous ceux qui étaient là, de la même manière le même Esprit continue à être donné à tous les fidèles. Pour Congar, cette mission se caractérise comme étant « personnelle spirituelle et universelle (...) découlant de l'avoir spirituel personnel, des énergies spirituelles intérieures et de la vie 'ex spiritu' ».¹⁹¹ Ceci diffère du pouvoir 'ex officio' reçu par les Apôtres.

La mission des laïcs est donc un ajout, elle a pour tâche de coopérer à la première, qui a valeur normative. Les deux sont nécessaires l'une à l'autre sous la direction des Evêques. Ainsi Congar va illustrer sa pensée en parlant de l'Action Catholique, un mouvement ou

¹⁹⁰ JTL, p. 461.

groupement de chrétiens laïcs qui de par le baptême et la confirmation ‘participent’ à la mission apostolique de la hiérarchie après en avoir reçu mandat. Il dira ce que c’est l’Action catholique, son devoir, ses différentes formes et enfin ses relations avec les prêtres.

Enfin, le neuvième chapitre, *Au monde et pas du Monde*, décrit la manière dont les laïcs sont appelés à répondre à l’appel à la sainteté. En effet, Congar pense qu’il existe bien une spiritualité des laïcs qui se fonde sur l’appel à la sainteté adressé à tous. Ceci est différent (selon les conditions de vie) de celle du prêtre et du religieux. Ils sont appelés à la sainteté dans le monde à travers ce qu’ils font et non de la manière spectaculaire et monastique conçue au Moyen Âge. Ainsi, les laïcs doivent donner de la valeur au monde comme moyen et fin intermédiaire de leur sanctification face à la fin ultime qu’est le Royaume de Dieu. Leur spiritualité sera alors de faire la volonté de Dieu dans tout ce qu’ils font afin de chercher leur sanctification. C’est cela leur vocation, leur engagement et leur responsabilité. Ils doivent prendre position « au niveau du foyer, du métier, des réalités économiques, de la vie sociale, voire politique ; au niveau, aussi, du témoignage personnel, des activités paroissiales ou de l’Action catholique. Prendre une position, c’est accepter d’entrer en opposition avec des options et des forces divergentes, et donc, d’avoir des ennemis ; c’est s’engager dans une condition de lutte ». ¹⁹²

Dans une conclusion finale, Congar va récapituler toute sa pensée développée dans les neuf chapitres.

Notre intérêt pour cet ouvrage porte sur la recherche du rapport entre le Christ et l’Esprit Saint. A présent, il nous revient de faire ressortir à travers tous ces chapitres ce que dit Congar de ce rapport. Ainsi, notre attention sera focalisée autour des chapitres deux, trois, quatre, cinq, six, sept, et huit qui rejoignent davantage notre question. Nous traiterons les deux premiers chapitres ensemble parce qu’ils abordent davantage l’aspect fondamental de la question posée par Congar au sujet de la théologie du laïcat, tandis que les autres, qui sont tous d’ordre plus spécifique ou particulier, seront aussi traités ensemble.

¹⁹¹ *JTL.*, p. 496

¹⁹² *JTL.*, p. 613.

B. Le Saint-Esprit et le fondement christologique d'une théologie du laïcat.

1. La théologie du laïcat est tributaire d'une bonne vision ecclésiologique impliquant le Christ, l'Esprit et la collaboration humaine.

Dans le chapitre parlant de la position d'une théologie du laïcat, Congar a jugé bon de partir de la compréhension de ce qu'est l'Eglise afin de bien asseoir son discours. L'Eglise est à comprendre selon deux aspects : d'abord comme « communion des hommes avec Dieu et les uns avec les autres, dans le Christ »¹⁹³ et ensuite « comme l'ensemble des moyens que le Seigneur a disposés pour amener les hommes à sa communion »¹⁹⁴. C'est cet aspect du point de vue de sa structure sociologique qui fait que l'Eglise se distingue des autres sociétés humaines ou terrestres.

En tant que telle, l'Eglise ne fait pas ses membres mais les reçoit parce qu'elle existe antérieurement à eux. Dans ce sens, l'Eglise est constituée des hommes que Dieu seul choisit mais elle les précède en Jésus-Christ. Cela signifie qu'elle a existé dans le plan de Dieu comme projet et décision libre ; mais aussi en Jésus-Christ lui-même. Assumant l'humanité, Jésus contenait en lui toutes les vertus ou énergies par lesquelles l'Eglise existerait ou vivrait.

En effet, en révélant la Sainte Trinité, en se faisant baptiser, en instituant l'Eucharistie, en posant les autres actes sacerdotaux surtout sa mort à travers laquelle il a institué les sacrements ; en instituant les Douze apôtres, « Jésus a donné à la communauté messianique la structure du ministère apostolique et des pouvoirs hiérarchiques. --Tels sont, en très bref, les éléments institués par le Christ pour former la communauté messianique, la *Societas fidelium*, c'est-à-dire l'Eglise selon le premier aspect que nous avons reconnu : le dépôt de la foi, le dépôt des sacrements, le dépôt des ministères ou des pouvoirs apostoliques. Tels sont les moyens de grâce, les éléments de l'institution de salut grâce auxquels --sans préjudice de l'action du Saint-Esprit, mais, au contraire, en coopération avec elle -- Dieu se suscite dans le monde des *fidèles* qui constituent l'Eglise comme *Societas fidelium* »¹⁹⁵. Pour Congar, il faut bien prendre en compte cette distinction afin de bien comprendre la théologie du laïcat. L'Eglise n'est donc pas que quelque chose de transcendant qui n'opérerait qu'avec des moyens purement célestes, elle comprend aussi une certaine humanisation de son action, rendant ainsi possible la relation avec Dieu à travers les actions des hommes sur base de leur foi. L'importance ou mieux l'apport de l'humain dans la réalisation du projet de Dieu,

¹⁹³ *JTL*, p. 46.

¹⁹⁴ *JTL*, p. 48.

¹⁹⁵ *JTL*, p. 50.

soutenu dans l'analyse précédente, retrouve sa place ici. Tout cela est rendu possible par Dieu lui-même à travers Jésus-Christ. C'est tout ce dépôt qui entre autre pré-existait en Jésus.

Ce qui retient notre attention c'est l'affirmation selon laquelle cela se fait sans préjudice de l'action du Saint-Esprit et que ce dernier y coopère même. Nous pouvons donc comprendre qu'en plus des éléments humains, terrestres voulus et institués par Jésus concourant à la construction d'une communauté ou '*societas fidelium*', il y a aussi l'action du Saint-Esprit qui concourt au même but. Parallèlement à Jésus, l'Esprit joue aussi son rôle. La question qui se posera est celle de savoir comment comprendre cette coopération ? Est-ce toujours dans le sens de la dépendance de l'Esprit par rapport au Christ ? Ou au contraire, s'agit-il d'une autonomie d'action ? Nous retenons tout simplement que dans les deux aspects proposés par Congar pour comprendre l'Eglise, l'action du Saint-Esprit est aussi présente et active à côté de celle de Jésus.

L'élaboration d'une bonne théologie du laïcat suppose une bonne théologie ecclésiologique. Or, comme nous l'avons signifié précédemment résumant le chapitre deux, avant 1300, une vraie théologie de l'Ecclésiologie faisait défaut. « L'antiquité chrétienne, les Pères, la théologie monastique, la Première scolastique, la théologie analytique des grands scolastiques du XIIIe siècle elle-même, avaient eu une pensée ecclésiologique très substantielle; en dépit de quelques écrits formellement ecclésiologiques comme le *De unitate* de S. Cyprien et surtout de considérations sur l'Eglise dans maint traité des IXe, XIe, ou XIIe siècles, il n'y avait pourtant pas de *De Ecclesia* au sens où nous concevons aujourd'hui ce traité (...) jusque vers l'an 1300, on ne voit pas de traité de l'Eglise au sens moderne du mot. »¹⁹⁶ Après 1300, il y eut des tentatives, des essais d'élaboration de ce traité mais cela se fera dans un contexte apologétique et réactionnaire face au pouvoir civil ou contre le courant réformiste. Il était question pour leurs auteurs de défendre les points contre lesquels s'acharnaient les adversaires. Ainsi défendront-ils essentiellement l'autorité de l'Eglise, des pouvoirs hiérarchiques. « Par contre les deux termes entre lesquels se place une telle médiation, le Saint-Esprit d'un côté, le peuple fidèle ou le sujet religieux de l'autre, étaient comme exclus de la considération ecclésiologique ; dans bien des traités apologétiques (...) ».¹⁹⁷

Il apparaît très clairement, chez Congar, qu'on ne peut pas élaborer une vraie ecclésiologie sans tenir compte du rôle du Saint Esprit et du peuple constituant l'Eglise.

¹⁹⁶ *JTL*, p. 65

¹⁹⁷ *JTL*, p. 68-69.

Congar fait remarquer tout simplement l'absence du Saint-Esprit dans l'élaboration des traités d'ecclésiologie et aussi la non-considération du peuple fidèle, alors que c'est ce dernier, animé par le premier, qui coopère à l'œuvre de sanctification. Cette ecclésiologie, qui ne s'articule que sur le problème de l'autorité papale, de la hiérarchie, du statut de l'Eglise en face de l'Etat, met loin d'elle le laïc et sa tâche dans l'Eglise. L'Eglise n'est vue que comme l'affaire du clergé. Il faut cependant retenir que les propos, concernant cette mise à l'écart des laïcs, sont à situer essentiellement dans le cadre de la réflexion théologique. En réalité, les laïcs participaient aux activités de l'Eglise, mais beaucoup plus comme ceux qui attendaient de tout recevoir de leurs prêtres plutôt que d'user de leur droit et obligation.

C'est seulement depuis un quart de siècle que ce que Congar appelle redécouvertes, c'est-à-dire le changement, s'est opéré. Il y a eu une restauration qui a marqué le XIXe siècle, suite au mouvement de l'Action Catholique, à la réforme thomiste de Léon XIII et au mouvement liturgique de Pie X. Tout ceci a abouti à considérer le laïc dans son juste rôle au sein de l'Eglise et dans l'Ecclésiologie. Quelle est alors la place du Saint Esprit dans cet ensemble ? Nous éviterons le plus possible de nous engager dans le développement ecclésiologique tel que Congar le conçoit en ne visant que ce qui nous préoccupe.

2. Le Saint Esprit, qui avait sanctifié Jésus-Christ, est envoyé dans l'Eglise par le Christ glorifié en tant qu'Agent.

Pour répondre à la question que nous venons de poser, il faut partir du point de départ tel que le pense si bien Congar. En effet, le tout part du projet de Dieu qui est la volonté d'introduire à la vie de communion avec lui toute l'humanité. C'est cela qui jalonne toute la Bible et dont la réalisation a pris des formes si diversifiées. C'est seulement en Jésus Christ que cela va se réaliser. A travers son union hypostatique, Dieu se joint l'humanité en vue de réaliser son dessein de grâce et de communion. Ainsi, lui qui est divinité pure, toute puissance, réalise son dessein non pas seulement comme Dieu mais aussi comme homme. De la sorte l'humanité devient « cause universelle et souveraine de tout ce qui relève de ce dessein de grâce »¹⁹⁸. Quant à Jésus, réalisant cela, il accomplit les espérances juives comme Roi, Prêtre et Prophète. Il s'inscrit ainsi dans la lignée du sacerdoce selon Melchisédech. Ce qui revient à affirmer « qu'il n'est pas constitué prêtre par une donnée humaine, mais par un acte de Dieu ; il n'est pas consacré par une onction extérieure, mais par l'acte du Saint-Esprit qui fait du Fils de l'Homme le Fils de Dieu : son sacerdoce royal, c'est sa qualité même de

Fils. Il n'a pas seulement reçu une onction, il est l'Oint»¹⁹⁹. C'est à ce Fils de Dieu que Congar reconnaît la souveraineté sur le monde universel : hommes et cosmos, puissances visibles et invisibles, célestes ou terrestres. Il est Chef de l'Eglise mais aussi de toute la création. C'est à ce titre qu'il a le pouvoir royal et assure aussi le sacerdoce dont il est oint par l'Esprit.

De ce fait, nous retenons que la reprise de son affirmation sur l'Esprit qui fait du Fils de l'Homme le Fils de Dieu est très significative et importante. Nous voyons là une sorte de reconnaissance de l'acte que l'Esprit accomplit indépendamment de Jésus et cette fois sur Jésus lui-même. Nous avons déjà rencontré cet aspect du lien entre l'Esprit et le Christ dans notre analyse de l'article *Le Saint Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*. Congar ne s'était pas trop étendu sur ce rapport. Va-t-il nous apporter plus cette fois-ci ?

En effet, comme pour aller plus loin dans cette action de l'Esprit sur Jésus, Congar reprend le texte des Actes des Apôtres et écrit : « Ce n'est pas pour rien que Jésus est dit avoir été fait Seigneur et Christ à sa résurrection-ascension (*Actes*, II, 36). La résurrection, qui se consacre dans l'ascension, est précisément le premier acte de cette emprise victorieuse du *Pneuma* sur la nature elle-même, la réconciliation dans le Christ de l'ordre cosmique et de l'ordre de la libre grâce de Dieu. Elle commence vraiment la rénovation du Royaume. »²⁰⁰ L'Esprit a donc ressuscité Jésus et l'a fait monter au ciel. Par cet acte, c'est son action qui s'étend à travers le monde et par là commence en fait l'œuvre de la restauration de toute la création telle que consignée dans le plan de Dieu. C'est le travail de la restitution dans le monde comme dans les hommes, de ce que Congar appelle l'intégrité des vestiges ou de l'image de Dieu' qui est inauguré.

Poursuivant sa réflexion, Congar arrive à distinguer deux états de la Royauté sacerdotale exercée par Jésus-Christ. Il y a un état céleste d'une part et de l'autre un état terrestre. En accomplissant son sacrifice sur la croix, Jésus a exercé l'état terrestre, lequel avait pour finalité ou médiation d'obtenir le pardon des péchés de l'humanité. Tandis que l'état céleste, qui est royal a pour finalité de régner sur le tout : les siècles, le monde. Il est devenu Roi, mais il y a des princes de ce monde qui font le contre sens de son rôle. Il finira

¹⁹⁸ *JTL*, p. 87.

¹⁹⁹ *JTL*, p. 89.

²⁰⁰ *JTL*, p. 94.

par les soumettre tous à son Père. Son sacerdoce à l'instar de celui de Melchisédech est céleste, donc royal. C'est après être monté auprès de son Père qu'il l'exerce.

Si la finalité est celle que nous avons évoquée plus haut, il use cependant de moyens pour l'atteindre. Ainsi, écrira Congar, l'activité sacerdotale de Jésus « consiste désormais à intercéder pour nous en nous représentant devant Dieu, à lui porter nos prières et nos louanges incorporées aux siennes, à assurer par son sang notre accès auprès du Père, à distribuer les dons spirituels, c'est-à-dire l'Esprit, fruit de son sacrifice : le souffle qu'il a rendu sur Marie et Jean, représentant alors l'Eglise, c'est celui dont viendra l'Esprit de la Pentecôte ; l'eau et le sang qui se sont échappés du côté blessé de son corps encore chaud, ce sont les sacrements qui nous communiquent le bien de la vie réconciliée qui est le fruit de sa mort »²⁰¹. L'Esprit et les sacrements sont bien ces moyens de sanctification par lesquels le Christ exerce son sacerdoce. Ils sont les dons que le Christ met à la disposition des hommes pour leur salut. Ceux qui sont déjà gagnés par cette action du Christ et qui vivent de ces dons spirituels, constituent justement l'Eglise en opposition avec le monde (entendu comme lois naturelles et pouvoirs qui sont en contradiction avec le règne de Jésus). Le Christ continue à les entretenir. Ainsi il intercède pour eux afin de les maintenir dans l'état de prier et de louer le Père. Pour ce faire, il leur accorde ces dons qui les aideront à garder cette attitude.

Il est à retenir ici que si l'Esprit et les sacrements sont pris au titre de dons spirituels par lesquels Jésus exerce son sacerdoce royal, c'est pour qu'il y ait entre l'œuvre humaine et cosmique d'une part et le Royaume (là où Jésus est entré et s'est assis auprès de son Père après sa résurrection - Ascension) d'autre part, une continuité. Mais aussi pour qu'il y ait une « unité par le but final, unité au moins partielle de sujet ou de cause matérielle, unité d'agent, à savoir le Verbe de Dieu et son Saint- Esprit »²⁰². En quoi consistent cette continuité et cette unité ? Nous allons essayer d'y apporter des explicitations.

Comme nous l'avons dit plus haut, Jésus exerce un sacerdoce royal qui a pour but de tout soumettre à son Père. Il l'exerce à partir d'en haut. Là où il est, c'est la plénitude de la sanctification. Toute l'humanité ainsi que l'univers (cosmos) sont appelés aussi à être un jour sanctifiés, c'est-à-dire remplis du Pneuma. L'action que l'Esprit avait accomplie en Jésus en faisant du Fils de l'homme le Fils de Dieu, la même action il la continue aussi dans les hommes et à travers le monde, c'est-à-dire que les dons de l'Esprit Saint ont « une certaine

²⁰¹ *JTL*, p. 109.

²⁰² *JTL*, p. 121.

puissance de transformation des réalités de ce monde»²⁰³. Tout tend vers ce but final où Dieu sera tout en tous, et tout lui sera soumis par la puissance de Jésus et l'emprise plénière de l'Esprit. Mais pour y arriver, il y a tout un parcours à accomplir, un temps où l'ordre de la grâce est confronté à celui de ce monde. Pendant ce temps et à partir de la gloire où il est introduit, le Christ accomplit son œuvre dans le monde par le Saint Esprit, pour montrer qu'il n'y a pas de discontinuité de la mission reçue auprès du Père. Aussi, en tant que agent principal de la réalisation de cette mission, il donne l'Esprit non pas pour faire autre chose, mais pour accomplir la même et l'unique mission. De la sorte, l'unité de sujet et de cause matérielle est garantie. A ce niveau, la mission de l'Esprit est dépendante du Christ. L'action que l'Esprit avait accomplie en Jésus, qu'il est sensé continuer dans les hommes et à travers le monde, il le fait sur ces derniers dans une position de dépendance de ce même Jésus ressuscité et glorifié. L'attention de Congar est plus portée sur ce deuxième aspect de rapport entre l'Esprit et le Christ (relation de dépendance) plutôt que sur le premier (celui où l'Esprit consacre le Christ).

Congar est persuadé que l'histoire et l'Eglise ont une même finalité dernière mais pas immédiate et spécifiante. L'Eglise préfigure et contient déjà en elle ce que le Royaume sera ou réalisera : « la puissance royale, sacerdotale et prophétique du Christ, et le Saint-Esprit. »²⁰⁴. Ainsi le Verbe de Dieu, qui est au centre de tout ce mystère, continue sa médiation à travers ce même Esprit Saint qu'il envoie comme don et à travers les sacrements qu'il a institués dans l'Eglise. Congar parle de l'Esprit comme agent de la réalisation du projet de Dieu dans le monde (cosmos), principe de la deuxième création du monde. Cependant, il remplit son rôle comme envoyé du Christ. S'il est dans le monde, c'est parce qu'il est présent dans l'Eglise. Ce qui constitue l'un des aspects qui font la spécificité de l'Eglise par rapport à l'histoire. Ceci revient-il à dire que cet Esprit n'a pas d'emprise sur le reste du monde à part l'Eglise ? L'argumentation de Congar nous conduit vers une telle interprétation.

Si Jésus exerce son pouvoir par la médiation du Saint-Esprit, il le fait aussi par l'Eglise à travers les sacrements et les hommes. La médiation par les hommes se fait selon deux instances à savoir : la Hiérarchie apostolique d'une part et d'autre part le peuple de fidèles constitué par cette Hiérarchie. Cette médiation se fait à l'égard du monde. « La première instance de médiation revêt la forme de pouvoirs, son point d'application plénière est l'Eglise

²⁰³ *JTL*, p. 124.

²⁰⁴ *JTL*, p. 129.

(...) la seconde (...) est essentiellement spirituelle et son point d'application est le monde des hommes. »²⁰⁵ C'est à partir de cette base de compréhension théologique et ecclésiologique que Congar va bâtir la théologie du laïcat, dans laquelle nous allons à présent voir comment le Christ et l'Esprit Saint opèrent.

C. L'Esprit Saint et les laïcs dans l'exercice des différentes fonctions messianiques du Christ dans l'Eglise.

Pour tout lecteur avisé de cet ouvrage de Congar, il est possible de constater d'emblée, qu'il « situe le laïcat dans la *vie* de l'Eglise, distinguée de sa *structure*, et c'est toujours par rapport aux ministres ordonnés qu'il décrira la part des laïcs dans la fonction sacerdotale, royale et prophétique de l'Eglise »²⁰⁶. Cependant il convient aussi de constater qu'aux côtés des ministres ordonnés qui accomplissent un rôle extérieur, l'Esprit Saint agit aussi du dedans et aide les laïcs à se situer dans le monde.

Dans ce chapitre, nous allons donc analyser le rôle de l'Esprit Saint à travers les laïcs dans l'accomplissement de la triple fonction messianique du Christ à savoir : la fonction sacerdotale, la fonction royale et la fonction prophétique. Ce sont les chapitres quatre, cinq, et six de l'œuvre de Congar que nous essayerons d'interpréter ici en les regroupant.

1. L'Esprit Saint et la participation des laïcs à la fonction sacerdotale.

L'exercice du sacerdoce ne commence pas avec Jésus dans l'économie du salut. C'est depuis les Patriarches jusqu'aux prêtres exerçant dans le Temple du temps de Jésus que s'accomplit l'action sacerdotale. Ainsi elle est passée par diverses figures dans la manière d'être accomplie : personnelle, familiale, et communautaire. Dans tout cela le sacerdoce du Christ s'avère être plénier. Congar en donnera les raisons.

En effet, le sacerdoce sert à rétablir le lien, la relation entre Dieu et les hommes. Le Christ est justement l'Alpha et l'Oméga de tout lien des hommes à Dieu, de tout rapport de communion entre Dieu et les hommes. En tant qu'Alpha, il accomplit seul son sacerdoce à travers ses « *acta et passa in carne* » en faveur des hommes. En tant qu'Oméga, il l'accomplit avec l'humanité. Ces différentes dimensions de son sacerdoce ne font qu'un seul et unique mystère. Il n'y a de différence qu'au niveau des états.

²⁰⁵ *JTL*, p. 158.

²⁰⁶ J. FAMEREE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Eglise. Analyse et reprise critique*, Leuven, Leuven University Press, 1992, p.177.

Si au niveau du premier état le Christ est seul et fait tout seul pour le bien des hommes, le deuxième état est à considérer au niveau des conséquences ou des fruits, effets engendrés par le premier. Bien qu'étant à la racine, à l'origine où il agissait seul, le Christ continue encore à œuvrer mais cette fois-ci avec les hommes qui sont bénéficiaires de ses actes. Du moment où ils en bénéficient, ils sont appelés à participer aussi car il veut qu'en lui l'humanité soit aussi 'plénifiée'. Ainsi, il s'avère que « l'entre-deux de ces deux moments du même mystère foncier est précisément le temps de l'Eglise, et il est rempli par l'action accordée du Saint-Esprit et de l'institution ecclésiale : sacrements et corps apostolique. Les deux agents de l'œuvre du Christ auront pour loi de prendre du Christ-A, des *acta et passa (et dicta) Christi in carne*, pour que son corps croisse jusqu'à son Oméga : étant entendu que cette croissance se fait aussi par l'apport et l'*agi* des hommes qui, nous l'avons vu, est le véritable sens chrétien du temps»²⁰⁷. Le Saint-Esprit, nous dit Congar, est l'un des agents par lesquels le Christ étant à l'origine, donc Alpha, établit le lien pour joindre l'Oméga, qui est le point d'arrivée. Il faudra que ses 'acta et passa in carne' soient amenés à leur plénitude, à l'Oméga de la 'tota redempta civitas' de son corps communionnel définitif.

Le Saint-Esprit est donc l'agent qui interviendrait de l'intérieur ou du dedans tandis que l'institution des sacrements et le corps apostolique interviendraient du dehors. L'orientation de Congar reste toujours celle de considérer l'Esprit dans un rapport de dépendance par rapport au Christ. Le terme agent l'illustre bien. Comment se fait alors l'action du Saint-Esprit ? La préoccupation de Congar est d'abord d'arriver à différencier le sacerdoce ministériel du sacerdoce spirituel qui est une vie dans le Christ animée par le Saint-Esprit²⁰⁸. Nous n'allons pas nous engager dans des considérations théologiques relatives à ce point. Cependant, nous nous intéresserons à ce sacerdoce spirituel à travers lequel apparaît l'action de l'Esprit Saint.

En effet, Israël avait reçu de Dieu un rôle de médiation afin de pouvoir exercer collectivement (comme peuple) son sacerdoce. Aujourd'hui, Congar pense que ce rôle est dévolu à l'Eglise, mais de façon universelle. Et le sacerdoce spirituel est justement celui à travers lequel les laïcs, dans l'Eglise, participent au sacerdoce du Christ. Se référant à l'Ecriture, Congar pense que ce sacerdoce des laïcs se rattache à la vie sainte, aux bonnes œuvres et à l'activité apostolique. Il comporte donc d'une part un aspect *ex spiritu*, par inspiration personnelle et d'autre part un aspect *ex officio*, par mission d'Eglise.

²⁰⁷ JTL, p. 211-212.

²⁰⁸ Cf. JTL, p. 213-245.

L'aspect ex spiritu ou le culte intérieur et individuel.

Il « consiste dans les actes des vertus théologales de foi, espérance et charité, dans les actes intérieurs de dévotion ou de prière et dans toute la vie morale en tant que vie sainte offerte à Dieu en sacrifices spirituels (chacun selon sa situation : martyr, virginité, mariage, maladie). Ce sacerdoce spirituel-réel des fidèles individuels engage aussi à la solidarité et à la responsabilité collective»²⁰⁹. C'est en fait une manière de vivre qui rend Dieu présent dans la vie des chrétiens motivés par leur foi ou leur appartenance à Jésus. C'est une vie de sainteté et de pureté à laquelle Dieu les convie et qui dans la nouvelle disposition est intériorisée et vécue individuellement. Le laïc, comme le prêtre en tant que chrétien est donc appelé à s'offrir en offrande et offrir aussi tout ce qu'il doit faire afin d'être dans une position de vis-à-vis avec Dieu²¹⁰. Elle implique la vie à la suite de Jésus par le don de la foi, en vivant comme lui, les deux impératifs qui déterminent comme tel cette offrande spirituelle à savoir : la loi de l'amour et de la miséricorde envers le prochain d'une part et de l'autre l'action de grâce rendue à Dieu et de repentir exprimant sans cesse le retour vers lui.

Cette vie ainsi comprise implique une offrande de son propre corps à Dieu, c'est-à-dire une oblation de soi impliquant une dimension de sacrifice, de lutte contre tout ce qui peut empêcher la vie religieuse de grandir, et même le sacrifice de sa propre vie. C'est ici que se comprend aussi le sens de la vie de virginité librement consentie à cause du Seigneur. Ceux qui choisissent le mariage, doivent aussi trouver là-dedans la manière de vivre leur sacerdoce.

Ainsi, on parlera du sacerdoce des parents qui ont une vraie responsabilité dans l'éducation de leurs enfants et dans la cohésion même de la vie du couple. Institution naturelle élevée au rang de sacrement, il apparaît que les familles à travers le mariage deviennent les vraies cellules d'Eglise où la vie et le mystère de tout le corps (Eglise) se réalisent de manière élémentaire. C'est donc une 'Eglise en petit'²¹¹. Les devoirs et les obligations des parents, les sacrifices consentis et vécus dans la foi, des moments de prières célébrés et de pardon accordé..., tout cela constitue une véritable action sacerdotale.

A côté de cette vie du mariage, il existe aussi une vie toute donnée au Seigneur dans la religion qui est une réalisation très pure du sacerdoce royal du baptême et de la grâce. Toutefois, la vie du mariage constitue une jointure entre le culte intérieur et le culte extérieur. Ce qui nous permet de passer au culte extérieur.

²⁰⁹ J. FAMEREE, *Op.Cit.*, p. 181.

²¹⁰ Cf. 1 Cor 6, 15 et 19.

L'aspect ex officio.

Il est toujours caractérisé comme un témoignage, une profession de foi publique de la foi. Il semble, habituellement, se rattacher au sacrement de la confirmation. De façon sublime et ultime, il s'exprime dans le martyre. Ainsi de tous temps et depuis les Pères, le martyre a toujours été considéré comme la forme la plus parfaite du témoignage de la foi, de la conformité de vie avec Jésus. A côté de ce témoignage de vie, il y a aussi la participation à l'action liturgique, qui est le domaine du culte public de l'Eglise rendu à Dieu. Il s'accomplit de deux manières : celle du culte allant des hommes vers Dieu et celle du Christ lui-même célébré sous forme sacramentelle par l'Eglise. Si le second est ce sacrifice offert par Jésus lui-même une fois pour toutes dont la célébration, qui n'est qu'une actualisation, ne peut se faire que par des ministres ordonnés (hiérarchie), le premier est ce culte que l'Eglise comme Epouse du Christ et non pas Corps du Christ rend à Dieu²¹².

Quant à l'action des laïcs, elle s'inscrit dans le premier cas. Ils rendent, en tant que membres de l'Eglise, un culte qui vient d'en bas dans lequel tous les fidèles sont des célébrants. Cependant, entre les deux, il y a une unité car entre les deux il y a des échanges, l'une est présente dans l'autre et chacune trouve son achèvement dans l'autre de telle sorte que des deux jaillisse une seule liturgie. La célébration eucharistique illustre bien cette double dimension : en plus de l'actualisation du sacrifice du Christ comme tel, il y a aussi des moments où les fidèles eux mêmes s'offrent et offrent à Dieu ce qu'ils sont et ce qu'ils ont, consentent, adhèrent à ce qui se fait. C'est donc à la fois une louange des hommes vers Dieu et aussi le culte d'en haut, celui de Jésus pour les hommes qui est célébré²¹³.

En somme, comme le dit Famerée, « l'ecclésiologie du Saulchoir (...) considère un triple titre sacerdotal en christianisme : outre le sacerdoce des ministres ordonnés, le sacerdoce spirituel et le sacerdoce baptismal. On se limite ici aux deux derniers. Le sacerdoce *spirituel-réel*, d'une part, est un sacerdoce de la vie de grâce, une vie dans le Christ et par l'Esprit-Saint : c'est le sacerdoce des justes comme tels et de la communion avec Dieu ; il offre des <hosties spirituelles>, au sens d'actes relevant de la vie *spirituelle* personnelle (offrande *réelle* du sacrifice de soi-même). Le sacerdoce *baptismal*, d'autre part, consiste en

²¹¹ Cette expression, souligne Congar, vient de St Jean Chrysostome et c'est une notion partagée par bien des Pères. Cf. *JTL*. P.261.

²¹² Ici, Congar fait bien la distinction entre Eglise entendue comme Epouse du Christ et Eglise comme Corps du Christ. Comme Corps, elle célèbre avec le Christ dans le sacrifice réalisé par le Christ lui-même et confié à l'Eglise pour le faire en sa mémoire. Ce culte posé comme sacrement est toujours et demeure le culte de Jésus. Tandis que comme Epouse, c'est l'Eglise qui rend son culte à elle, qui n'est pas la célébration sacramentelle du culte de Jésus. Nous n'allons pas trop nous étendre sur ces considérations. Cfr *JTL*, p. 270-271.

une participation de la fonction sacerdotale du Christ et est acquis par les sacrements qui confèrent un caractère (en l'occurrence, le baptême, sans oublier la confirmation) : il s'agit ici de la consécration des fidèles au culte sacramentel, à la liturgie de l'Eglise, en vue d'y <participer en assistants> et d'en <recevoir>, suprêmement dans l'offrande eucharistique »²¹⁴.

Qu'en est-il de l'Esprit-Saint dans tout ceci ? Il est vrai que Congar ne parle pas souvent du Saint Esprit. Le nombre de fois qu'il y fait mention de façon explicite n'est pas grand. Toutefois, une lecture attentive, partant des fondements de sa théologie, voit l'ombre du Saint-Esprit se profiler tout au long de sa démarche. En effet, n'avait-il pas dit que le lien que Jésus établissait entre l'Alpha et l'Oméga se réalisait à travers ses deux agents : l'Esprit-Saint d'une part et les sacrements et le corps Apostolique d'autre part. L'Esprit d'après lui travaille du dedans. Si la démarche a consisté à présenter plus ce qui se fait au dehors, elle n'exclut pas pour autant la dimension intérieure. Ainsi affirme-t-il : « Depuis que l'universalisme du salut a été confié à l'Eglise comme une mission dont le Saint-Esprit lui apporte sans cesse la grâce, le nouveau peuple de Dieu doit non seulement représenter Dieu devant le monde (...) mais se présenter devant Dieu en leur nom comme prémices du monde réconcilié. »²¹⁵

L'action de l'Eglise, et partant de ses membres, ne se fait que sous l'assistance continue du Saint-Esprit. Si le sacerdoce des fidèles laïcs est compris comme une vie dans le Christ et par l'Esprit Saint, il n'y a aucun doute que les actes des laïcs posés dans la foi sont inspirés par l'Esprit. C'est la raison pour laquelle, à notre avis, ce sacerdoce est appelé sacerdoce spirituel. Partout où il s'exerce, le Saint-Esprit est présent. Il est présent comme agent du Christ, car le sacerdoce est d'abord celui du Christ auquel les fidèles participent. C'est donc un don offert aux fidèles par Jésus, pour finaliser sa mission. De la même façon du côté du sacerdoce ministériel : il n'y a que les ministres consacrés qui soient aptes à opérer sacramentellement la consécration des saints dons, cependant le Saint-Esprit en est le véritable et invisible artisan²¹⁶. L'action du Saint-Esprit, toujours invisible, n'a pas été très exploitée dans la pensée de Congar, mais elle est restée présente en tant qu'agent de Jésus-Christ agissant de l'intérieur.

²¹³ Cfr *JTL*, p. 269-296.

²¹⁴ J. FAMEREE, *Op.Cit.* p. 186, note 528.

²¹⁵ *JTL*, p. 257.

²¹⁶ Cf. *JTL*, p. 285.

2. Le Saint-Esprit et la participation des laïcs à la fonction royale.

Les énergies du Christ s'exercent dans l'Eglise de deux manières : sous la forme de vie dans l'ordre de la nouvelle alliance d'une part, et, de l'autre, comme pouvoir s'exerçant sur le peuple de Dieu afin de le conduire à la communion parfaite. Les laïcs participent à ces deux formes.

Qu'est-ce que la Royauté sous la forme de vie ? Celle-ci, appelée aussi Royauté spirituelle, l'est parce que « elle a son principe, non dans le pouvoir extérieur, mais au dedans dans l'âme consacrée à Dieu et habitée par son Saint-Esprit »²¹⁷. S'ouvrant à l'Esprit de Dieu ou au règne de Dieu dans son cœur, le chrétien acquiert une sorte de maîtrise de soi, une capacité à lutter contre tout ce qui peut le détourner de Dieu, de la morale afin de s'engager sur la voie de Dieu et faire sa volonté. C'est là une royauté spirituelle morale.

Il en existe encore une autre, qui est réelle et qui s'exerce sur le monde. En effet, la royauté comme telle du Christ a pour finalité d'avoir d'emprise sur l'entière du monde (des hommes et de l'univers). Le chrétien participe aussi à ce projet selon le régime de la création, de la rédemption et de la rencontre des deux.

Selon le régime de la création : l'homme est établi par Dieu pour dominer, soumettre le monde. Mais son péché a renversé la situation sans briser pour autant ce rapport voulu par Dieu. Ainsi il le fait dans la peine. Le chrétien doit alors dans ce monde être le collaborateur, celui par qui s'accomplit l'œuvre créatrice.

Selon le régime de la Rédemption : le projet de Dieu se fait dans le Christ où l'ordre de la sainteté se réalise non pas par la puissance, ou la domination, mais par le service. La royauté ici est avant tout service. Ainsi le chrétien est invité à exercer sa responsabilité de royauté spirituelle dans une attitude de service.

Enfin, selon la rencontre des deux (le régime de la création et celui de la rédemption) : Jésus annonce la restauration de toute chose, l'établissement de son royaume. Ce royaume, qui a pour finalité que tout lui soit soumis, se réalisera pleinement à l'eschatologie où tout sera soumis par l'Esprit de Dieu, principe de la deuxième création. Pour le moment, il y a des anticipations de ces biens eschatologiques allant des formes ordinaires aux formes extraordinaires (élévation extatique, prophétie, miracles, guérisons...).

Cette royauté animée par la liberté spirituelle du chrétien justifie alors le refus du monde par ce dernier. Ce refus est la capacité de dire non pour la cause de Dieu. Il émane de

la double loyauté du chrétien envers Dieu et envers le monde. Il s'exprime par des actes de sacrifices, l'acceptation à porter sa croix, la résistance à la tentation et au péché, l'indépendance de la conscience et la liberté à s'engager au service de Dieu dans la vie monastique et la virginité consacrée. Tout cela d'une façon ou d'une autre anticipe l'avènement du Royaume de Dieu²¹⁸.

Parlant de la Royauté comme Pouvoir, Congar dit qu'«il s'agit, rappelons le, de la part qu'ont les laïcs à la royauté du Christ participée sous forme de pouvoir proprement dit, et donc d'autorité de gouvernement : et ceci, non pas dans l'ordre de la société temporelle, où il est bien clair que l'autorité revient aux laïcs, mais dans l'ordre de la société proprement spirituelle qu'est l'Eglise»²¹⁹. Dans l'histoire de l'Eglise, les laïcs ont joué des rôles dans les différents pouvoirs : élection d'un Evêque, au Concile ou Synode, dans l'administration ou la juridiction, à travers la création des coutumes et des droits. Ainsi ils contribuent réellement à construire l'Eglise et à la façonner. Cependant, leur activité n'est pas à prendre dans le sens des chefs constitués en pouvoir, il s'agit plutôt, en un sens radical, d'une activité de membres pour qui les fonctions de direction sont réellement solidaires, car elles ne sont comprises qu'à l'intérieur d'un Corps où eux, en tant que membres, reçoivent la vie et ont la possibilité de l'exercer.

Le pouvoir ordinaire est exercé par la hiérarchie, mais le consentement et la coopération des laïcs sont à prendre en compte, dans une attitude de dialogue. C'est pourquoi l'opinion publique que représentent les fidèles doit absolument compter dans la prise de décision pour des matières laissées à libre discussion. Leur participation ou coopération peut se faire à des niveaux différents de la vie ecclésiale : Paroisse, Diocèse, Œuvre, Mouvement. Il faut recueillir d'eux des informations, des conseils, leur consentement, etc. Car « dans l'Eglise, cela ne peut se faire sans ordre, par manière d'expression irréfléchie et irresponsable de n'importe quelle spontanéité. Les fidèles, comme la hiérarchie, parlent sous l'animation du Saint-Esprit, âme de tout le corps, qui agit en celle-ci pour décider, en ceux-là pour consentir et coopérer, mais qui, en tous, travaille à l'édification. »²²⁰ Cette affirmation, pour clore ce point, vient justement nous faire voir le rôle du Saint-Esprit dans la participation des laïcs à la fonction royale.

²¹⁷ *JTL*, p. 315.

²¹⁸ Cf. *JTL*, pp. 318-324.

²¹⁹ *JTL*, p. 327

²²⁰ *JTL*, p. 360.

Le Saint Esprit est donc le principe qui anime les laïcs de l'intérieur. Ainsi Congar met-il l'accent sur les attributs de royauté donnés aux laïcs : royauté spirituelle morale, royauté spirituelle réelle, liberté spirituelle. Si la Royauté est celle du Christ, à laquelle les fidèles participent, elle s'exerce aussi sous l'assistance ou l'animation de l'Esprit-Saint. L'Esprit anime les fidèles laïcs pour la réalisation des <énergies> du Christ relatives à la fonction royale. Quand l'Esprit agit dans la Hiérarchie en vue de décider, cette dernière ne peut le faire que dans la ligne de ce que le Christ a dit et fait. Même pour les fidèles qui doivent consentir et coopérer. Même si la royauté porte le qualificatif <spirituel>, il ne s'agit pas d'une autre royauté différente de celle du Christ. Dans les fidèles laïcs comme dans la Hiérarchie, l'Esprit agit comme agent du Christ, pour réaliser en eux la royauté du Christ.

3. Le Saint-Esprit et la participation des laïcs à la fonction prophétique du Christ.

D'entrée de jeu, Congar définit ce qu'il faut comprendre par la fonction prophétique dans l'Eglise. Elle « comprend toute l'activité suscitée en elle par le Saint-Esprit, par laquelle elle connaît et fait connaître Dieu et son propos de grâce, dans la condition d' < itinérance > (Mounier) qui est la sienne présentement (*peregrinamur a Domino*). La fonction prophétique ainsi entendue contient la connaissance mystique ou l'annonce de l'avenir et l'explication prophétique de ce qui se déroule dans le temps, aussi bien que les activités d'enseignement proprement dites. »²²¹ Les laïcs prennent aussi part à cette activité. Ainsi Congar estime qu'il faut d'abord fixer les principes généraux pour bien circonscrire la problématique.

En effet, la tradition messianique véterotestamentaire annonçait la connaissance de Dieu pour tout le nouveau peuple²²². Bibliquement, et c'est ce qui retiendra l'attention de Congar, c'est exprimé en ces termes : « tous sont éclairés et actifs »²²³. Ces annonces sont d'une façon ou d'une autre reprises dans la tradition messianique néotestamentaire²²⁴, pour dire que le peuple de la nouvelle alliance est d'abord instruit par Dieu lui-même, évidemment grâce au Saint-Esprit qui est et qui travaille en eux. Mais dans ce peuple, quelques-uns ont un magistère. En quoi consiste-il ?

²²¹ *JTL*, p. 367. Notons qu'ici, Congar reprend sa façon de concevoir le prophétisme déjà évoquée dans *Vraie et fausse réforme*, p. 227.

²²² Cf. Jr 23,31-34 ; Is 60, 19 ; Is 60,19; Ez 36,23-27; Jl 2,29...

²²³ *JTL*, p. 369.

²²⁴ Cf. He 8,8-12 ; Jn 6, 45 ; AP 21,23 ; 1 Jn 3,24 ; 4,13 ; Ac 11,17...

L'œuvre de Dieu est une économie de mission. Il veut associer à son bonheur un grand nombre d'hommes. D'où la nécessité d'établir entre lui et nous des moyens de communication, des intermédiaires. C'est le cas de la médiation qu'assure Jésus entre lui, Dieu et nous, et entre Jésus et nous, ce seront les Apôtres et tous ceux qui leur succèdent et poursuivent leur mission. Ces derniers sont donc associés à l'activité divine et deviennent « dans la communauté spirituelle ainsi engendrée, principe d'organisation, règle de vie, autorité »²²⁵. Ainsi le processus peut se résumer en ceci : « tous les fidèles sont éclairés et actifs, mais ils le sont dans la connaissance reçue de la parole apostolique et réglée par l'autorité apostolique »²²⁶. C'est donc par la médiation humaine de ceux qui ont le magistère que Dieu instruit le peuple. De cet état de fait, il ressort qu'il y a appartenance à l'Eglise d'un ordre extérieur qui assure le ministère et l'autorité.

L'Eglise existe donc en tant que ministre du Christ, moyen de grâce. Elle est vue du point de vue de l'Institution de salut et du groupe qui, à la suite de Jésus et des Apôtres, assure l'activité divine et construit la communauté des croyants. Elle devient donc mère des fidèles. Elle est aussi vue sous un ordre intérieur, celle de la vie personnelle, de la communauté des fidèles qui est engendrée par le premier groupe (les Apôtres) en tant que dépositaire du trésor de la foi, des sacrements de la foi, et des moyens de grâce. Cette communauté constitue l'ensemble des membres de Jésus-Christ vivant de la plénitude de grâce et de la vérité qui est en celui-ci. D'où la légitimité de parler ou de distinguer l'Eglise enseignante de l'Eglise enseignée. Compte tenu de sa condition 'd'itinérance' ici sur terre, et tant que le projet de Dieu d'être « tout en tous » ne sera pas encore réalisé pleinement, le Christ n'anime pas seulement l'Eglise par son Esprit, mais aussi agit en elle par sa puissance²²⁷. Cette puissance est exercée par lui-même d'abord et ensuite dans l'Eglise par le Magistère.

Indépendamment de l'Esprit qui agit de l'intérieur et du Corps apostolique agissant de l'extérieur, comme agents du Christ, le même Christ exerce aussi par lui-même sa puissance dans l'Eglise. L'Eglise n'est donc pas le lieu où seuls les agents institués par le Christ opèrent, mais lui-même est aussi présent et agissant. On se demandera évidemment sous quelle forme agit-il? Congar dira que dans l'Eglise, « le Christ n'est pas uniquement vérité, il est aussi

²²⁵ *JTL*, p. 373.

²²⁶ *JTL*, p. 373

²²⁷ Cf. *JTL*, p. 386. C'est une position que Congar soutient en réaction contre l'Eglise Orthodoxe slavophile qui met trop en avant l'Esprit oeuvrant dans la communauté, avec leur idée de *sobornost*.

autorité »²²⁸. A travers cette idée, se profile une sorte d'hierarchie à établir parmi les pouvoirs qui s'exercent dans l'Eglise : celui du Christ, suivi de celui de l'Esprit et enfin du Magistère. Le Christ est au sommet, les deux autres étant ses agents. Entre les deux, il y a une différence aussi à établir. Voilà pourquoi Congar pense qu'il faut faire la part des choses entre l'activité du Saint-Esprit et celle du Magistère pour éviter justement d'aboutir au nivellement des différents ordres à établir dans l'Eglise quant à l'exercice du pouvoir ou de l'autorité. Ainsi, il s'avère que « la coopération des fidèles à la fonction enseignante de l'Eglise ne se situe pas au plan des pouvoirs structurant l'Eglise ou d'autres conditionnant la validité des actions hiérarchiques, mais à celui de la vie de l'Eglise et du régime concret d'exercice des pouvoirs apostoliques »²²⁹.

Si donc dans l'Eglise tous les membres sont actifs, ils le sont ensemble mais pas au même plan ni de la même manière. Les actes de la vie sont exercés par tous mais ceux des pouvoirs structurant comme tels l'Eglise sont exercés par quelques-uns. Pour Congar, ceci est attesté par les Ecritures mêmes où l'on voit dans les Actes par exemple que l'aspect communautaire tout fraîchement jaillissant du Saint-Esprit est davantage mis en exergue, tandis que les Evangiles soulignent l'aspect hiérarchique à travers le pouvoir de Pierre et des autres Apôtres. Cependant, entre les deux aspects ou les deux principes, il y a une collaboration, une concertation, une complémentarité, une réciprocité et même un concours. Tout cela est assuré par « un don de Dieu (du Saint-Esprit), qui concerne la double réalité objective et subjective de la foi (...), qui est fait tout ensemble à la hiérarchie et à tout le corps des fidèles (...) et qui assure à l'Eglise une foi indéfectible »²³⁰. C'est donc le Saint-Esprit qui animant de l'intérieur le Magistère et la communauté des fidèles, assure le caractère de leur infaillibilité. Cependant, cela ne veut pas dire que chaque élément est infaillible de manière isolée. Chacun l'est dans la mesure où il exerce le rôle qui lui revient : celui d'enseigner et de diriger pour la hiérarchie et celui de se soumettre pour le peuple, c'est-à-dire, de croire et vivre ce qui est enseigné et constitué. L'ordre propre des laïcs est celui de l'exercice de la vie.

Faisons remarquer que, même si la hiérarchie a pour activité en tant qu'agent du Christ, d'assurer la puissance ou l'autorité de ce dernier dans l'Eglise, elle ne le fait pas pour autant en opposition ou à côté du Saint-Esprit reconnu aussi comme l'autre agent du Christ. C'est encore sous son animation que la hiérarchie exerce sa fonction. Elle est animée de la même manière que l'est toute la communauté des fidèles. Cependant, il y a lieu de se

²²⁸ *JTL*, p. 386.

²²⁹ *JTL*, p. 386.

demander si le Saint-Esprit accomplit ses activités, de part et d'autre, uniquement comme agent du Christ, comme celui qui est subordonné à l'autorité du Christ, car l'affirmation de Congar qui va suivre nous apprête à entrevoir autre chose. En effet, Congar écrit que « Sans doute, faudra-t-il ici, une fois de plus, chercher les principes derniers de l'ecclésiologie dans la théologie de la mission du Christ, de celle du Saint-Esprit, de leur dualité et de leur unité »²³¹. Congar affirme en même temps une dualité et une unité dans la mission des deux. Ceci revient à dire qu'il y a une certaine reconnaissance d'une autonomie de l'Esprit-Saint, du moment où on peut concevoir une dualité de mission entre lui et le Christ. Une dualité qui ne veut nullement dire opposition. Cependant, ce travail est à faire, nous dit Congar, car il faudrait l'établir. A ce niveau, il ne nous montre pas en quoi consiste la dualité.

Comment alors les laïcs participent-ils concrètement à la fonction d'enseigner ? De prime abord, il faut distinguer les différentes formes d'enseignements dans l'Eglise. Il y a l'enseignement d'autorité qui est assuré uniquement par la hiérarchie (les Evêques) au nom des Apôtres et qui se fait assister par d'autres ministres (collaborateurs). Il y a l'enseignement d'exhortation qui s'exerce par le témoignage sous ses formes différentes, mais aussi peut se faire par une sorte d'enseignement proposé sans autorité surtout à ceux qui ne sont pas dans l'Eglise. Dans ce cadre, la charge de prêcher revient aux Evêques. Cela leur est attribué de droit divin, car par l'Esprit Saint ils sont établis pour régir l'Eglise de Dieu. Par-dessus tout, elle appartient d'abord au Pontife Romain, Vicaire du Christ, à qui revient la puissance souveraine sur l'Eglise universelle. Cependant, ceci n'exclut pas que les laïcs puissent coopérer à cette tâche. Leur coopération est surtout de l'ordre du témoignage qui entre dans la mission apostolique même de toute l'Eglise. Là où ils sont et à travers ce qu'ils font, ils sont appelés à enseigner en témoignant non seulement par la parole, mais surtout à travers les actes, l'art, la vie. Ils détiennent cette mission en vertu de la confirmation.

Qui dit confirmation, dit Saint-Esprit. Il y a aussi cette possibilité, pour les laïcs, d'être mandatés par l'autorité compétente (l'Episcopat) pour remplir un office public. Enfin vient l'enseignement scientifique ou doctoral : c'est une activité qui peut être assurée par tous : clercs comme laïcs. Congar privilégie cependant les clercs comme étant bien placés pour faire la théologie, tandis que les laïcs apporteraient davantage dans les sciences connexes à cette dernière. « Engagés dans le monde, ses tâches créationnelles et son mouvement, ils peuvent apporter dans l'Eglise une riche matière de problèmes et de pensée. On ne cherchera pourtant

²³⁰ *JTL*, p. 398.

²³¹ *JTL*, p. 400.

pas à faire d'eux, en place des prêtres, des docteurs en sacrée théologie »²³². Pour Congar, la théologie des laïcs a un risque d'être marquée par des engagements culturels, politiques et temporels de leurs auteurs. Ainsi les thèses qu'ils inspirent, seront-elles autres que la théologie elle-même. On se demandera quand même si ce n'est pas là une façon de pousser très loin la séparation entre clercs et laïcs. Cette activité peut être assurée par tous, dit-il ; ne peut-on pas voir que l'Esprit peut animer aussi bien le laïc que le clerc de la même façon ?

Terminant ainsi ce point relatif à la participation des laïcs à la fonction d'enseignement, nous pouvons dire que leur activité repose toute sur l'inspiration du Saint-Esprit dont ils bénéficient. Il nous semble aussi que tout en étant participation à la fonction prophétique du Christ, cette activité est tout entière l'œuvre du Saint-Esprit aussi bien pour les laïcs que pour la hiérarchie elle-même. C'est ici en fait que rebondit la question de la dualité des missions entre le Saint-Esprit et le Christ. Toutefois, telle que Congar l'a présenté, le rôle du Saint-Esprit est dans une situation de dépendance par rapport au Christ puisqu'il est son agent.

Ceci nous permet de sortir des fonctions messianiques du Christ pour aller voir le rôle des laïcs dans d'autres activités de l'Eglise. Nous parlerons de la fonction apostolique comme continuité de la mission que les apôtres ont reçue de la part du Christ dans l'Eglise et de la vie communautaire comme le lieu de l'actualisation de ladite mission.

D. Le Saint-Esprit et le Christ dans la vie de communion et la mission de l'Eglise.

1. Le Saint-Esprit et le Christ dans la vie de communion de l'Eglise.

L'édificateur de l'Eglise, c'est Dieu, c'est le Christ, c'est le Saint-Esprit, c'est donc la Trinité Sainte elle-même. Mais cette dernière peut aussi agir par l'homme dans la mesure où ce dernier est homme de Dieu. Qu'est-ce que cela signifie ? L'homme de Dieu, c'est celui qui fait un travail, un ministère, ou aussi celui qui dans sa vie intériorise le Christ et vit spirituellement dans le Christ. Dans le premier cas, la personne sert de relais en tant qu'instrument, ministre, et dans le second, la personne sert de relais seulement au Christ. Nous nous retrouvons ici dans le double rapport qu'a le Christ avec son corps : d'une part,

²³² JTL, p. 431.

celui de l'animation par son Esprit et d'autre part de l'autorité ou de la puissance exercée par la hiérarchie.

Par les Douze, Jésus avait institué une mission hiérarchique, juridique. L'Eglise avait déjà, à partir de ce moment, sa charpente. L'Esprit Saint viendra lui donner une nouvelle animation et la constituera en communauté dont tous les membres, pas seulement les Douze, recevront les dons spirituels. De la sorte, tous en seront bénéficiaires et éventuellement propagateurs de l'action de Dieu. A cela, en plus de la mission *ex officio* reçue par les Apôtres, s'ajoute la mission *ex spiritu* confiée à tous. L'Eglise devient communauté des croyants. Elle se construit selon deux modes : celui de la chaîne (la hiérarchie) et celui de la trame (peuple des fidèles). « Ainsi, à la dualité de mission, répond une dualité de source, toute relative, bien sûr, puisque tout vient finalement du même Esprit et du même Seigneur. »²³³

L'évidence de la dualité entre les missions du Christ et de l'Esprit est là. Elle entraîne même une dualité des sources. Et Congar nous invite à y voir une unité quant à la finalité car il s'agit du même Seigneur et du même Esprit. C'est une première que Congar puisse affirmer aussi la dualité des sources tout en affirmant celle de mission. Toutefois, tout s'inscrit dans la ligne de la continuité de la mission du Christ de renouveler l'humanité en lui donnant une nouvelle animation, spirituelle. Il accomplit cela en tant qu'Alpha et Oméga. C'est-à-dire qu'il est à l'origine, c'est lui la source première de tout. Il est donc tout. Rien ne peut se faire sans lui, sans son incarnation, sa crèche, sa croix, bref son Alpha. Il façonne tout le corps grâce à ses énergies issues de l'incarnation, de sa croix, et veut conduire ce corps à son achèvement (Oméga), rattacher l'Alpha à l'Oméga.

Si Jésus est Alpha seul, il actualise cependant son Oméga avec les hommes. Ainsi la hiérarchie où le rôle d'apostolicité est de rattacher tout ce qui se passe entre Alpha et Oméga à la source, de jouer l'intermédiaire, le rôle de relais ordinaire. A ceci, il faut ajouter aussi la part de l'agi des hommes, des sujets croyants. Ceux-ci reçoivent directement des dons de Dieu par la source qu'est Jésus. Ils ont mission de travailler dans l'histoire du monde de manière diversifiée afin d'imprégner ce monde de la même grâce qu'eux-mêmes ont reçue. Ces deux aspects doivent être pris ensemble afin qu'il y ait l'Eglise²³⁴. Il faut donc respecter le principe

²³³ JTL, p. 458.

²³⁴ Sur ce point, Congar fait remarquer la manière dont la théologie catholique a mis trop l'accent sur la compréhension de l'unité de l'Eglise à partir de la foi partagée et du même culte célébré, obéissant au même chef invisible (le Christ) et visible (le Pape). Cette théologie a mis ainsi de côté l'aspect de la relation entre membres : d'où la vision trop marquée de l'aspect de l'Eglise universelle au détriment de l'Eglise locale qui commence et

qui les tient ensemble, qui entraîne la relation latérale entre membres mais aussi la relation verticale dans l'obéissance, la subordination au chef de qui on reçoit la forme d'action et l'ordre dans tout.

Pour Congar, les écrits des Apôtres et ceux des Pères apostoliques montrent que dès le début, l'Eglise était prise dans les deux sens : Chaîne et Trame. Un commentaire sur les écrits pauliniens fait voir qu'il y a des dons, entre autres les ministères, qui sont en rapport avec le Christ comme Seigneur et par lesquels il exerce sa puissance (Eph.4, 11-13) tandis qu'il y a aussi des textes qui « (...) envisagent bien d'autres dons spirituels, distribués dans tout le corps par l'Esprit qui est le principe de sa vie (...) Puisque des tels dons spirituels répondent aux besoins de l'Eglise et de son édification, il semble normal que l'Esprit, qui ne manque jamais à l'Eglise, les suscite et les distribue diversement selon les lieux et les temps, en inventant de nouveaux, en modifiant le régime selon qu'il est utile. »²³⁵

Le fait que l'Esprit Saint les suscite, les distribue comme il l'entend, et invente les nouveaux selon les nécessités, montre à juste titre la liberté d'action de l'Esprit-Saint dans l'animation de l'Eglise. Par la coopération des dons qu'il suscite, l'Esprit construit le Corps du Christ à sa façon. L'action des fidèles laïcs et même des prêtres en tant que sujets religieux, est donc variée et multiple. Ainsi, l'Esprit prend en compte tout l'agi de l'homme et surtout les actes à finalité collective. Les dons naturels ne sont pas non plus écartés, bien au contraire ils sont orientés pour l'édification de l'Eglise, pour l'utilité commune. C'est là l'aspect général de tout le travail que le Saint-Esprit mène dans l'Eglise, particulièrement le travail de Trame qui se produit à travers le rôle majeur des occasions, des circonstances par lesquelles le même Esprit Saint manifeste sa présence et sa liberté. Il s'agit de l'édification que l'exemple des autres peut faire en nous. Cela nous amène aussi à la connaissance de Dieu et du Christ. On n'y arrive pas seulement par l'enseignement officiel des prêtres et de la hiérarchie. « Mais il y a une conduite du Saint-Esprit qui fait se rencontrer de cent façons nos voies et celles d'autrui, et qui fait de ces rencontres autant d'occasions < en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du Corps du Christ > Eph 4,12. »²³⁶ Il y a une action inouïe de l'Esprit Saint qui se réalise à travers nos occasions et rencontres sans savoir la stratégie de Dieu et pourtant nous connaissons le terme où cela nous conduit. On reçoit par l'action de l'Esprit quelque chose de l'autre, cela nous

se construit sur base des relations entre membres. On insiste sur la communion avec et non la communion entre (relation inter membres et entraide fraternelle). Cf. *JTL*, p. 461-466.

²³⁵ *JTL*, p. 470.

²³⁶ *JTL*, p. 473.

interpelle et nous engage dans le jeu d'ensemble pour exercer à notre tour tant soit peu un acte qui contribue à l'édification de l'Eglise, du Corps du Christ.

Quelle est alors la place de la hiérarchie ici ? Du point de vue de sa constitution, elle ne dépend pas de la Trame car elle reçoit sa mission d'en haut, c'est-à-dire à partir de la puissance du Christ. Mais dans sa réalisation, elle n'échappe pas au régime des rencontres et des occasions. « Elle noue toutes sortes de connexions, apportant et recevant, mise en question et répondant, selon des rencontres et des occasions dont, encore, le Saint-Esprit mène le jeu. »²³⁷

La Hiérarchie est toujours présentée dans sa double logique de dépendance du Christ (la dimension de Chaîne) et d'être sous l'animation du Saint Esprit. Cette vision renforce du coup la position du Saint Esprit comme dépendant du Christ, car lui et la Hiérarchie sont finalement les deux agents par lesquels le Christ œuvre. L'aspect Chaîne, qui est celui de l'exercice de la puissance même du Christ, passe par la Hiérarchie. Ce qui est signifié ici par l'expression : 'elle reçoit sa mission d'en haut'. Cependant, elle n'échappe pas à l'animation que le Saint Esprit exerce sur toute l'Eglise : fidèles et Hiérarchie. La reconnaissance de la dualité de source et de mission souffre de manque d'exploitation conséquente.

Du fait des rapports entre membres, membres-hiérarchie, il n'est que normal que l'Eglise soit appelée communauté. Dans l'Eglise, bien des signes le montrent déjà : l'existence des petits groupes, cellules de partage, de réflexion qui naissent par-ci par-là ; des recherches, des pastorales adaptées du côté des prêtres pour répondre aux besoins nouveaux ; le désir d'une communauté ecclésiale qui se construit à partir d'en bas : la possibilité pour les communautés de se doter elles-mêmes de prêtres et Evêques répondant à leur attentes et souhaits ; ce qui serait une réelle redécouverte du Saint-Esprit d'un côté et du peuple chrétien de l'autre²³⁸. Il s'agit là de concilier le *ex spiritu* et le *ex officio*.

Cette option implique la prise en compte d'un travail en Eglise qui accepte la diversité et ne peut imposer une seule façon de faire, ou d'être dirigé. Toutefois, il faudra que chacun, ayant ses convictions, puisse aussi comprendre les positions différentes des autres et ce qui les justifie. Aussi quand on a des convictions, il faut les avoir dans l'intérêt de l'ensemble, du tout. Cela entraîne une diversité certes, mais qui doit sauvegarder la communion, surtout dans ce qui consolide le centre : la liturgie, les sacrements, et l'obéissance à l'autorité apostolique des Evêques dans la communion au Siège de Rome.

²³⁷ JTL, p. 474.

En terminant ce point, il convient de faire remarquer que Congar fait dépendre la construction de la vie de communion tantôt de l'unique et seule source qu'est Jésus, tantôt de la dualité des sources : Jésus et l'Esprit-Saint. Dans le premier cas, il semble atténuer sa position sur la dualité des sources dont il était question tout à l'heure. L'Esprit n'est pas éludé, mais est inclus en Jésus source de tout. Ce qu'il fait n'est que mission du Christ. C'est en tant qu'Agent qu'il le fait. Dans le second cas, attribuant la dimension de la création de l'Eglise comme trame à l'Esprit, Congar lui reconnaît une autonomie d'action. Il attribue à ce même Esprit, seul, la construction de l'Eglise dans son aspect de Trame. Comment cela s'actualise-t-il effectivement ? C'est à la mission de l'Eglise dans la fonction apostolique qu'il faut interroger.

2. Le Saint-Esprit et les laïcs dans la mission ou la fonction apostolique de l'Eglise.

Qu'est-ce que c'est la mission de l'Eglise ? Elle est en fait le prolongement de la mission du Christ. C'est donc le Christ qui continue sa mission à travers l'Eglise. Elle consiste à sauver l'humanité et toute la création, mais non dans le sens d'acquérir mais plutôt de communiquer le salut car il faut y coopérer. C'est la même mission mais différente du point de vue des conditions dans lesquelles elle s'accomplit. Il y a une différence entre ce temps où l'Eglise accomplit sa mission et le moment où Jésus reviendra dans sa puissance et majesté. Ce temps est ouvert à un dualisme : l'Eglise d'un côté et le monde de l'autre. Pendant ce temps, « Le ministère de l'Esprit que l'Eglise exerce, ne déploie pas toute l'efficacité qui serait en droit et qui sera en fait, au jour fixé par Dieu, celle du Saint-Esprit ; de celui-ci, nous n'avons que les arrhes »²³⁹. C'est-à-dire que la mission de l'Eglise est en même temps suffisante et insuffisante. Suffisante, parce qu'elle est la cellule de base où se déploie et germe le salut de Dieu offert aux hommes ; insuffisante parce que sa mission ne se joue essentiellement que dans l'ordre spirituel du salut des âmes, et n'accorde pas de manière pleine et totale ce salut. Elle ne touche pas la création dans son ensemble, qui aussi attend ce renouvellement dans le Christ. C'est de façon indirecte, par une certaine évolution culturelle, technique tendant à la civilisation que l'Eglise (les catholiques) coopère à la reconstruction du monde.

²³⁸ Cf. *JTL*, p. 479.

²³⁹ *JTL*, p. 490-491.

Congar estime qu'il est préférable aussi d'analyser les conditions des énergies par lesquelles la mission du Christ se réalise dans l'Eglise. Pour ce, il faut se situer d'abord du côté de Jésus lui-même, pour qui l'action (pendant son ministère public) admettait toute une dualité ou même des dualismes. En effet, l'action de Jésus, en tant que Prêtre, Roi et Prophète, atteignait l'homme dans son ensemble : au-dedans comme à l'extérieur. Telle est la première dualité. Par rapport à l'Eglise, Jésus entretient deux types d'actions : il agit sur elle en tant que puissance mais il l'anime aussi. Tel est le second dualisme. Entre les deux, il y a interférence du second avec le premier. Comment alors cela se réalise-il dans l'Eglise ?

Avant de quitter ce monde et pour s'assurer de l'accomplissement de sa mission dans l'Eglise, Jésus « a institué comme deux commis ou agents, deux vicaires ou représentants actifs qui continueraient, ou plutôt appliqueraient son action, respectivement selon les deux registres que nous avons reconnus : au dedans, son Esprit, au dehors, le ministère apostolique »²⁴⁰. Ces deux missions sont le fruit de son amour pour son Eglise, amour qui prévoit en même temps les moyens d'assurer de manière efficace la continuité de la mission. Ces deux missions sont posées à travers les paroles de l'institution de la Nouvelle Disposition (Jn 12 et Jn 16 pour ce qui est de l'Esprit et Jn 17 pour les Apôtres).

Le Saint-Esprit est envoyé afin de réaliser du dedans, consommer ce que le Christ lui-même avait déjà institué visiblement pendant sa vie historique (Jn 22,21-23). C'est par le Saint-Esprit que les Apôtres seront ce qu'ils ont été, de même les ministres qu'ils vont instituer après eux. Il y a donc un ministère hiérarchique institué et voulu par le Christ. Par contre, le jour où l'Esprit-Saint est donné à l'Eglise (Pentecôte), il l'est non seulement aux Douze, mais à tous ceux qui étaient là. A cela, il faut ajouter des pentecôtes partielles sur des petits groupes et sur les individus. Chaque fois que cela arrive, une Parole est donnée. Cette mission se caractérise comme étant personnelle, spirituelle et universelle, c'est-à-dire « découlant de l'avoir spirituel personnel, des énergies spirituelles intérieures et de la vie, *ex spiritu* »²⁴¹. Ceci diffère du pouvoir *ex officio* reçu par les Apôtres. Cette mission n'est pas réservée à quelques uns, mais appartient à tous ceux qui ont reçu l'Esprit. Comment alors les deux missions, celle des Apôtres et celle donnée à tous, s'harmonisent-elles ?

La mission apostolique est prioritaire et comprend en elle le tout, l'Absolu de la mission de l'Eglise. En elle et par elle, l'Eglise est constituée, existe. Tandis que la mission des laïcs est un ajout, elle a donc pour tâche de coopérer à la première, qui a valeur normative.

²⁴⁰ JTL, p. 493.

²⁴¹ JTL, p. 496.

Cependant, seuls, les Apôtres ne peuvent l'accomplir pleinement. Les deux sont donc nécessaires l'un à l'autre sous la direction des Apôtres ou des Evêques, leurs successeurs, à qui revient la plénitude du pouvoir. Malgré l'animation qu'elle reçoit du Saint-Esprit, la mission apostolique trouve sa consistance en Jésus lui-même. Par rapport à elle, l'Esprit est comme un partenaire, un autre agent du Christ. On comprend alors que Congar puisse absolutiser cette mission par rapport à celle donnée à tous émanant de *ex spiritu*.

Congar va illustrer sa pensée en parlant de l'Action Catholique. Il s'agit de mouvements ou groupements de chrétiens laïcs qui, de par leur baptême, leur confirmation, 'participent' à la mission apostolique de la hiérarchie après en avoir reçu mandat. Elle se fonde sur l'engagement ordinaire du chrétien laïc (*ex spiritu*) mais a en plus le mandat de la hiérarchie. Ce qui ne signifie pas qu'ils reçoivent par là un pouvoir ordinaire, ni même une partie de l'ordre. Cela signifie tout simplement qu'ils travaillent sous l'ordre des Evêques, tout en gardant leur liberté d'action. Leur action doit se faire dans la société et ils doivent garder leur statut de laïc. Ceci implique que toute l'Eglise (hiérarchie et communauté) exerce la mission du Christ. « C'est toute l'Eglise et, à l'échelle de la vie quotidienne, c'est toute la paroisse qui est sujet des activités de culte et de charité (...), sujet des activités apostoliques et missionnaires (...), sujet des activités de la catéchèse et des responsabilités du <catéchuménat>. »²⁴²

Bien plus, ce qui fait la spécificité de la vocation des laïcs, c'est de répondre à l'appel de Dieu tout en faisant l'œuvre du monde. C'est à travers les tâches temporelles et quotidiennes que le laïc est appelé à apporter l'influence chrétienne mais aussi il doit exercer « un apostolat de témoignage personnel direct et purement spirituel, et peut remplir des tâches d'Eglise directement au niveau paroissial notamment »²⁴³.

Cette activité du laïc ne constitue pas seulement sa réponse à la mission que Dieu lui confie, mais c'est aussi la voie vers sa propre sanctification. Répondant à l'appel à la sainteté adressé à tous, le laïc a aussi une spiritualité mais différente, selon les conditions de vie de chacun, de celles du prêtre et du religieux. Il est appelé à la sainteté dans le monde, à travers ce qu'il fait et non de manière 'sensationnelle' et monastique. C'est à travers la valorisation de la réalité monde que le chrétien laïc est appelé à se sanctifier. Non en le méprisant, ou en le prenant seulement comme moyen, mais plutôt comme une fin intermédiaire en face de la fin ultime qu'est le Royaume de Dieu. Leur rôle serait d'alimenter leur vie spirituelle et de

²⁴² JTL, p. 529.

²⁴³ J. FAMEREE, *Op Ccit*, p. 204.

chercher leur sanctification en se tournant vers la volonté sainte de Dieu, de telle sorte que là où ils sont, et à travers tout ce qu'ils font, ils coopèrent à ce que tout soit fait sur la terre comme au ciel. De la sorte, on s'insère dans la volonté de Dieu qui est celle de sanctifier toute chose, de faire tout participer en lui par l'action du Saint-Esprit²⁴⁴.

E. Synthèse.

La théologie du laïcat présentée par Congar se fonde dans la mission même de Jésus-Christ confiée à l'Eglise. Le Christ qui a pour finalité de conduire à son accomplissement ultime l'humanité et l'univers (l'Oméga), ne peut seul exercer cette tâche. Il s'associe des hommes : les ministres (hiérarchie) et le peuple des fidèles (laïcs). Ainsi à l'intérieur de l'Eglise, le laïc participe à la triple fonction messianique du Christ, constitue un des éléments de la communauté et est appelé à remplir la mission apostolique tout en se sanctifiant lui-même.

Cependant, tout ce que le laïc fait et peut faire dans l'Eglise, il ne le peut pas par lui-même. Le Christ qui est l'Alpha, donc celui qui est à l'origine de la mission, a institué un Agent, le Saint-Esprit, pour animer de l'intérieur toute l'Eglise : la Hiérarchie et le laïc afin de s'acquitter de cette tâche. Si le Saint-Esprit anime de l'intérieur toute l'Eglise, la hiérarchie cependant est aussi instituée par le Christ comme un autre Agent qui a pour fonction d'exercer visiblement le pouvoir, la puissance du Christ et assurer la direction de l'Eglise. Il y a donc deux Agents du Christ : l'Esprit-Saint et la Hiérarchie. Essentiellement, et en rapport à notre préoccupation, Congar a montré comment l'Esprit anime les laïcs dans leur participation aux triples fonctions messianiques du Christ, dans leur action dans la vie communautaire et dans l'apostolat. Le Saint-Esprit a été au centre de leurs activités si bien que tout est défini comme étant *ex spiritu* pour le laïc à côté d'*ex officio* reconnu à la Hiérarchie et qui relève de l'ordre de la puissance du Christ.

Quant au rapport entre le Saint-Esprit et le Christ, force est de constater que Congar est dans un premier temps en conformité avec sa thèse de considérer l'Esprit tout à fait

²⁴⁴ Congar souligne le fait qu'il y a une différence entre l'Occident et l'Orient dans la manière de voir cette relation entre la hiérarchie et le communautaire. L'Occident valorise plus la première tandis que l'Orient le second. Pour le premier, tout part d'un seul qui est le principe et l'Orient voit comment tous les fidèles ont ce dont le principe hiérarchique est en un seul. Ces deux conceptions partent du fait de l'existence de deux théologies différentes sur le Saint-Esprit. En Occident, l'accent est mis sur le fait que tout vient d'un seul et de lui dépendrait l'animation du corps au dedans et en Orient, « (...) la vie est répandue dans tout le corps par le Saint Esprit qui apparaît comme une réalité autonome par rapport au Verbe » *JTL.*, p. 644, note 7. D'où la nécessité pour Congar d'élaborer une théologie du Saint-Esprit qu'appelle la théologie du laïcat. P.644-666.

dépendant du Christ. Thèse dont il a fait le point dans l'article précédemment analysé²⁴⁵. C'est pour cela qu'il continue à l'appeler commis ou Agent. Il opère certes dans l'Eglise, mais accomplit les actes qui sont ceux du Christ lui-même.

Cependant, comme déjà dans l'article *Le Saint Esprit et le Corps apostolique...* nous voyons que le rôle de l'Esprit-Saint par rapport à la personne même de Jésus, réalisateur du projet du Père, est évoqué. L'Esprit concourt donc à l'origine à faire du Fils de L'Homme le Fils de Dieu. Qu'est-ce qu'il faut entendre par là ? Il nous faudra évidemment revenir à toute la théologie du Fils de L'Homme contenu dans les livres de Daniel et Ezéchiel et dans les Evangiles afin de mieux comprendre l'action du Saint-Esprit sur Jésus, contenue dans l'affirmation de Congar.²⁴⁶

Cette prise de conscience de Congar sera déterminante dans l'avenir et nous y reviendrons.

²⁴⁵ *Le Saint Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ.*

²⁴⁶ Ce titre de fils de l'homme est celui que le Christ s'est attribué lui-même, mais dont la signification ne rallie pas l'unanimité des théologiens. Pour Bultmann, ce titre n'émane pas de Jésus, c'est une interprétation tardive des Evangélistes. De son vivant, Jésus n'avait pas conscience d'être le « fils de l'homme » dont la destinée est liée aux souffrances. Duquoc ne va pas partager cette façon de penser de Bultman. Ainsi se réfère-t-il à Cullmann pour qui « le titre de fils de l'homme est une des plus riches désignations du Christ. Il en voit pour preuve le fait que Jésus se le soit appliqué à lui-même. Il n'a jamais clairement affirmé être le Messie sinon par le moyen de ce titre 'fils de l'homme' » (O. CULLMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchatel, 1958, p.188-189). Ce titre vient donc de Jésus lui-même parce qu'il n'est rapporté que dans les prises de paroles de Jésus et ne revient plus dans la tradition primitive. S'il était le produit des Evangélistes, on en aurait eu l'écho dans la tradition primitive. En grec, ce terme n'a aucun sens. Il n'a été rapporté dans la septante que par souci de fidélité aux paroles de Jésus. C'est pourquoi, il faut en découvrir le sens originel si l'on veut arriver à la connaissance de Jésus.

Dans l'A.T., nous trouvons deux auteurs qui emploient ce titre : Ezéchiel d'abord (24,23ss) et ensuite Daniel (7,9-14). Chez Ezéchiel, c'est Dieu qui appelle le prophète fils d'homme, avant de lui confier la mission. « Dieu n'adresse pas la parole à Ezéchiel pour lui remettre en mémoire la précarité de sa condition et sa mortalité.. », (Ch. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus.*(Coll. *Cogitatio fidei*), Paris, Cerf, 1968, p. 196. Au contraire, cette appellation est en lien avec la mission qui lui est confiée. Et, dira encore Duquoc, « ce lien entre la condition humaine d'Ezéchiel et la mission que lui confie son Dieu pour Israël donne à l'expression 'fils d'homme' un contenu de signification qu'elle ne possède pas d'elle-même. » (p.197) Ezéchiel est appelé à transmettre au peuple en exil la Parole de Dieu et lui révéler la vraie image de Dieu : un Dieu de la paix et non de guerre. C'est pourquoi, Ezéchiel proclame le culte en esprit et en vérité. Ce qui signifie que le salut d'Israël réside dans sa conversion intérieure. Cependant, Ezéchiel reconnaît la venue du messie annoncé naguère par Nathan. Ce Messie viendrait en bon pasteur pour guérir le peuple et le sauver. Cela ne s'accomplira pas par les armes ni par la violence. C'est en proclamant ce message divin en l'homme fragile, juif exilé, que Ezéchiel accomplit sa tâche de fils d'homme. Chez Daniel, le Fils de l'homme a une visée apocalyptique. Selon sa vocation (7,9 ss), il descend de la nuée. Pour Duquoc, cela ne signifie pas qu'il préexistait ou qu'il avait une origine divine. Bien plus, contrairement aux autres bêtes issues des mers et du chaos, lui vient de Dieu. Son origine n'est pas céleste mais par principe, il est en accord avec Dieu. Et d'ailleurs dans ce texte, Daniel nous donne plus la fonction de ce fils de l'homme plutôt que son identité. Il intervient pour restaurer le règne de Dieu.

Nous pouvons donc conclure avec Duquoc qu'en définitive dans l'Ancien Testament et selon les apocalypses, le fils de l'homme est un être paradoxal. Il est humain mais d'origine céleste. Il a des qualités divines et reçoit sa fonction de Dieu, il lui reste subordonné dans le monde créé. Il est au service du peuple à qui il apporte le salut. Il est garant de la justice qu'il doit instaurer dans le monde. Le grand problème qui demeure est celui de l'identité de ce fils de l'homme.

Dans le Nouveau Testament, « loin d'être un symbole d'abaissement, le titre apocalyptique oriente vers un messianisme plus qu'humain : celui qui est de la race de David a le privilège d'une origine non terrestre » (Ch. DUQUOC, *Op. Cit.*, p.204). En effet en se référant à Lc 22,67-70, on constate que l'interrogation que Jésus

A en croire Duquoc, ce terme de Fils de l'homme « est en effet un titre de mission : il définit le rôle que Jésus doit jouer sur la terre en osmose avec le domaine céleste. »²⁴⁷ C'est l'aspect de l'historicité de la vie de Jésus qui est ici pris en considération dans la mesure où tout cela est fait en jonction avec le céleste. On ne peut donc pas concevoir un Jésus purement humain, réalisant des actions d'ordre purement naturel, cosmique ou terrestre, comme on ne peut pas non plus penser un Jésus purement céleste ou divin. Assumant l'humanité, il l'assume intégralement (Ga 4,4-5) et cela pour qu'il accomplisse dans cette humanité le projet de Dieu. Cette jonction, de l'humain et du divin, est rendue possible grâce à l'action de l'Esprit-Saint. Ainsi se comprend la singularité de ce Jésus Homme agissant dans son milieu et aussi par rapport aux prophéties et attentes d'Israël. Quel que soit le sens de compréhension de ce titre chez Congar, l'essentiel réside dans l'affirmation de l'action du Saint-Esprit sur Jésus lui-même.

Aussi, il y a lieu de souligner que fort de cette position du Saint-Esprit qui agit à l'origine, on constate que de plus en plus Congar semble reconnaître à ce dernier une certaine indépendance d'action et de ce fait, il commence à être quelques fois pensé séparément du Christ. Ceci laisse entrevoir une certaine liberté d'action de l'Esprit aux côtés des offices proprement messianiques. Ainsi Congar arrive-t-il à postuler l'élaboration d'une théologie de l'Esprit qui montrerait ce que l'Esprit fait en propre indépendamment du Christ. Il parlera de la dualité des sources quant aux activités des laïcs dans l'Eglise.

subit, fait lier le titre de fils de l'homme à celui de fils de Dieu, bien que traditionnellement il n'en était pas ainsi. Fils de Dieu évoque une parenté avec Dieu et c'est chacun qui pouvait le porter, comme ce fut le cas avec les 'élohim', les anges ou dans le PS 82,6. Dans LC 22,67-70, le fils de l'homme recouvre tout son sens traditionnel, jouit d'une prérogative divine et même a son siège à la droite de Dieu. Le fait que le fils de l'homme soit lié au fils de Dieu, marque une nouvelle façon d'appréhender la transcendance de sa situation et de sa fonction : un messianisme plus qu'humain. Mais cet indice de transcendance ne nous dit pas tout sur l'identité et la fonction de ce fils de l'homme. S'inspirant de trois catégories de « logia » de Bultmann, Duquoc rejette les deux premières, et affirme que « par son usage du terme de fils de l'homme, le christ nous renvoie à la troisième catégorie à savoir ce qui rapporte ses activités et expériences actuelles, c'est-à-dire ce que le fils de l'homme a accompli historiquement. Jésus utilise donc ce titre pour indiquer ce qu'il fait ou ce qu'il fera, il ne l'emploie jamais pour dire ce qu'il est » (*Op.Cit.* p.204-205) C'est donc à travers toutes son action que se vérifie la transcendance du fils de l'homme. Il se révèle comme ayant une prise, un pouvoir sur ce qui est du ciel et de la terre (Ac.2, 10). Ce titre apocalyptique ne se réfère donc pas à la seule condition historique. De la sorte, il donne une compréhension originale à celui de fils de Dieu qui, lui, n'est pas messianique dans la tradition primitive. Du point de vue historique, il s'actualise dans l'incarnation, l'humiliation du serviteur, son jugement pour ceux qui le haïssent. Jésus vient donc instaurer le visage humain du fils de l'homme contrairement aux apocalypses qui ne voyaient que la dimension céleste, celle de la glorification ou de l'eschatologie. « Le titre de majesté, le fils de l'homme définit l'unité de la mission de Jésus pour autant qu'elle dévoile dans l'histoire et une intentionnalité divine, celle de manifester humainement à partir d'un individu et ensuite par identification successive des hommes avec cet être historique et céleste, l'unité de vie et de vocation entre eux et le fils de Dieu » (Duquoc, *Op. Cit.* p.206). Dans la bouche de Jésus, écrit en définitive Sesboué, « l'expression est un acte prophétique sur lui-même... Cette expression recouvre pratiquement tous les titres christologiques... du fils de Dieu céleste au Seigneur et juge souverain » (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, (Coll. *Jésus, et Jésus-Christ*), Paris, Desclée, 1982, p.27)

Section 7. Conclusion

Au terme de ce premier chapitre, il nous sied de faire une conclusion partielle sur l'ensemble de l'étude que nous venons d'achever. En effet, du premier ouvrage jusqu'au dernier, le rapport entre Jésus-Christ et l'Esprit-Saint est marqué par un lien de dépendance du second par rapport au premier. Dans sa réflexion ecclésiologique et œcuménique qui nous sert de base à partir de laquelle nous établissons le rapport entre ces deux personnes de la Trinité, Congar développe une pensée christocentrique. C'est à partir de cette perspective combien fondamentale, que se définit ce rapport entre le Christ et l'Esprit. Ainsi, le Christ est au centre de tout, et l'Esprit est son agent, son vicaire par lequel il accomplit son œuvre dans l'Eglise et dans le monde. Puisque ce rapport se lit en fonction de leurs actions sur ou dans l'Eglise, Congar pense qu'il y a lieu de voir aussi autrement ces liens. Il s'agit de les voir à partir d'une dualité, non seulement des actes mais aussi des sources. Ce qui laisse une possibilité de réfléchir à l'action de l'Esprit indépendamment du Christ. Jusqu'ici, Congar n'a pas développé cette orientation, restant tributaire de la première vision des choses. Quelle orientation prendra sa pensée dans la suite ? Les investigations ultérieures nous donneront des réponses.

²⁴⁷ Ch. DUQUOC, *Op Cit.*, p. 206.

CHAPITRE 2 LE CHRISTOCENTRISME ET L’AFFIRMATION DE LA DUALITE DES SOURCES

Dans le premier chapitre, nous avons démontré le caractère christocentrique de la pensée de Congar découlant de la théologie catholique de l’époque mais aussi son ouverture à une prise en compte de l’action de l’Esprit Saint sur l’Eglise, non sous l’angle du simple vicaire ou agent du Christ, mais aussi comme celui qui est une des sources des actions qui fondent l’Eglise. Cette façon de voir l’action de l’Esprit Saint dans l’Eglise a été très accentuée par les protestants. Congar, tout en la nuancant au début, va l’admettre et cherchera à réfléchir là-dessus²⁴⁸. Les investigations des œuvres de Congar qui vont suivre examineront les écrits de Congar depuis 1956 jusqu’à 1970.

Section 1 : La Pentecôte-Chartres 1956²⁴⁹

Nous commencerons par décrire le contexte dans lequel s’inscrit cet ouvrage, et pour ce faire, nous nous référons aux études de Famerée qui attestent que « c’est au couvent dominicain de Dijon, où il prêchait la retraite en janvier 1956, juste avant de partir pour son « exil » anglais, que le P. Congar, à la demande du P. Maillard, rédigea cette « plaquette assez percutante », destinée au « Pélé Chartres » de la Pentecôte 1956 »²⁵⁰. C’est essentiellement aux étudiants venus des divers centres catholiques de Paris pour le pèlerinage à Notre Dame de Chartres en 1956 que Congar s’est adressé.

Dans cette œuvre de vulgarisation, Congar aborde la problématique théologique du fait de la Pentecôte dans le cadre de l’ecclésiologie. En trois chapitres, il y présente de manière claire et simple les principaux thèmes de son ecclésiologie. Cette ecclésiologie est ici davantage reliée à l’Esprit Saint et aussi présentée dans le contexte de l’élan missionnaire de l’Eglise marquée par la volonté d’être présente au monde au lendemain de la Seconde Guerre²⁵¹. Même si le but de Congar n’est pas d’écrire une théologie du Saint Esprit, entendue comme une réflexion systématique et profondément élaborée, il s’est avéré une

²⁴⁸ Notre analyse de *Vraie et fausse réforme* en fait état.

²⁴⁹ *La Pentecôte-Chartres 1956*, Paris, Cerf, 1956. Nous le citerons par les initiales LPC.

²⁵⁰ FAMEREE J., *Op. Cit.*, p.250.

²⁵¹ FRISQUE J., *L’Ecclésiologie au XX^{ème} siècle*, dans R.VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER (éd), *Bilan de la théologie du XX^{ème} siècle*, t. 2, Paris –Tournai, Casterman, 1970, p.412-456.

évidence pour lui de parler de l'Esprit, de sa personne et de ses dons lorsqu'il aborde la question de la Pentecôte.

Notre lecture essayera de dégager à travers cette étude que nous pouvons appeler <pneumato-ecclésiologique>, les différents liens que Congar établit entre le Christ et l'Esprit. Fort de cette préoccupation, nous sommes arrivé à en dégager deux thèmes majeurs : le Mystère pascal du Christ trouve sa plénitude dans le Saint Esprit, âme et loi de l'Eglise ; le Saint Esprit parachève la mission du Christ à travers une Eglise missionnaire. Enfin une synthèse clôturera notre réflexion.

A. Le mystère pascal du Christ trouve sa plénitude dans le Saint-Esprit, âme et loi de l'Eglise.

1. La Pentecôte est le fruit de la Pâque

A travers ce titre, nous voulons présenter la pensée de Congar contenue dans les deux premiers chapitres concernant le rapport entre le Christ et l'Esprit.

En effet, voulant parler de la Pentecôte, Congar sent la nécessité de la définir et de la situer par rapport à l'ensemble du Mystère de Dieu et particulièrement par rapport à Pâques. Il est indéniable que le centre et la source de toute la vie chrétienne est la Pâque de Jésus : sa mort, sa résurrection et son ascension. Il a accompli ce passage non pas pour lui-même, mais pour notre bénéfice. De ce fait, nous sommes toujours déjà impliqués et inclus dans ce mystère de Jésus.

Tout cela s'inscrit dans « un dynamisme depuis Dieu pour les hommes par Jésus-Christ »²⁵², écrit Congar. Ce dynamisme chrétien, aux côtés de beaucoup d'autres qu'on trouve dans le monde, a son principe moteur, qui est l'Esprit Saint. « C'est lui qui nous ramène vers le Dieu saint et nous unit à lui. »²⁵³ Cependant, il n'est pas venu de nulle part pour se retrouver sans plus dans notre monde. « C'est Jésus-Christ qui, par sa mort et sa résurrection nous a valu le don de l'Esprit. » Congar en tire comme conséquence : « La Pentecôte est le fruit de la Pâque. »²⁵⁴ Il convient de bien comprendre ce qui vient d'être dit par Congar dans cette affirmation : Jésus Christ nous a valu ce don.

²⁵² LPC, p. 21.

²⁵³ LPC, p. 24.

²⁵⁴ LPC, p. 24.

Se référant à certains textes néotestamentaires (Luc, 24,25-26 : Jn 17,1-2 ; Jn 19,28-30 ; Jn 19,33-34...) ; Congar montre que le point de départ de tout le mystère du salut se situe en Dieu Père lui-même. C'est lui le Principe sans principe qui a tout donné à son Fils et à qui le Fils à son tour rapporte tout. Comme il lui rapporte tout, il tient de ce fait de son Père ce qui fait le sens de sa vie, à savoir parvenir à 'la gloire.' Or justement pour le Christ, la gloire consiste à faire totalement la volonté du Père. Il est donc glorifié quand il fait la volonté du Père. De la soumission à la volonté du Père jusqu'à l'anéantissement de soi-même à travers la mort sur la croix, le Fils est exalté ; il est élevé par le Père. Ainsi dira Congar : « c'est à cause de cela que la Passion du Christ est le moment décisif de sa glorification.. »²⁵⁵ Ainsi, il est non seulement glorifié par le Père, mais c'est aussi pour lui une façon de glorifier le Père.

En fait par son obéissance, le Christ glorifie le Père et ce dernier en retour le glorifie. A partir de cet acte combien sublime commence alors l'Eglise. Ainsi, « de son côté ouvert par la lance s'écoule cette eau vive qui est l'image de l'Esprit... »²⁵⁶ Ce geste plein de symbolique dans la liturgie et la théologie fait aboutir Congar à un constat : « si le réalisateur de l'Eglise, du salut et de toute sainteté, est l'Esprit-Saint, ce dynamisme passe par un point et un moment : Jésus en sa Pâque, par laquelle il glorifie le Père. Tout, pour nous, découle de là. »²⁵⁷ D'où pour Congar, la Pentecôte ne peut être comprise que comme le cinquantième jour de Pâques. Elle amène à sa plénitude le mystère pascal.

L'important ici n'est pas de situer la Pentecôte au cinquantième jour de manière vraiment chronologique, mais bien plus d'établir le lien essentiel entre elle et le Christ historique ; de dégager son sens christologique. C'est pourquoi d'ailleurs les Evangélistes placent différemment le moment du don de l'Esprit aux Disciples par Jésus, après la résurrection. La Pentecôte avec son fruit qui est l'Esprit, s'insère donc complètement dans la Pâque. Il est donc compréhensible qu'on dise, à la suite de Congar, que tout ce que Jésus a fait : sa mort, sa résurrection, son ascension, c'est pour communiquer finalement l'Esprit. Quelle est dès lors sa tâche ?

2. Le Christ et l'Esprit accomplissent chacun un rôle qui lui est propre.

Bien qu'il existe un lien essentiel entre les deux moments, chacune des personnes divines engagées dans ce processus joue un rôle qui lui est propre. Il faut évidemment le définir.

²⁵⁵LPC, p. 27.

²⁵⁶LPC, p. 28.

Pour Congar tout semble se déterminer à partir du plan de Dieu ou mieux de la structure de Dieu lui-même. C'est-à-dire conformément à leur nature trinitaire, les personnes divines sont engagées dans l'ordre de « procession » suivant la réalisation de l'œuvre de Dieu : création, rédemption et sanctification ou communication de la vie divine. A chacune revient de manière appropriée un de ces rôles. Toutefois, l'initiative part de Dieu qui s'engage de manière profonde dans sa création et se donne lui-même pour attirer l'homme à communier avec lui dans sa vie.

Le Père qui est principe sans principe et initiateur de tout cela, réalise son projet par le Fils envoyé par lui et le fait consommer par le Saint-Esprit envoyé encore par lui et le Fils. Par appropriation des rôles on dira : « Le Père crée. Et certes, dès lors le Verbe et l'Esprit opèrent avec lui : on ne peut les séparer. Mais, quand il s'agit d'apporter aux hommes une révélation et un salut, le Fils est envoyé — et pour autant, engagé personnellement. Puis, quand il s'agit d'approprier et d'intérioriser dans les hommes la révélation et le salut du Fils, le Saint-Esprit est envoyé et, pour autant personnellement engagé dans l'œuvre de Dieu dont cela est la consommation. »²⁵⁸ Il faut opérer une distinction entre la mission de Jésus et celle de l'Esprit.

Le Saint Esprit, nous dit Congar, n'est pas une simple force impersonnelle qui n'aurait pas un vrai et plein caractère personnel ou qui se confondrait avec le Christ glorifié du point de vue des actions qu'il accomplit²⁵⁹. Se référant au Nouveau Testament, le Saint-Esprit a « un véritable et plein caractère personnel » du fait que Jésus parle de lui en terme 'd'un autre Paraclet' personnel comme lui (Jn 14,16-17). Les textes pauliniens le mentionnent souvent dans un énoncé trinitaire, « en parallèle et en équivalence parfaite avec le Père et le Fils »²⁶⁰.

Congar en arrive à élaborer une théologie de l'Esprit qui situe le rôle de ce dernier par rapport au Christ. Il est intéressant de la reprendre ici : « Le Saint-Esprit est donc une Personne, comme le Verbe ; il n'est pas seulement l'énergie par laquelle le Christ glorifié agit en nous ; sa mission est une mission nouvelle et propre. Mais aussi, 'il ne parle pas de lui-même', il dit seulement ce qu'il a entendu (Jn 16,13), il remet en mémoire, dans l'Eglise, ce que le Christ a dit (14,26). Ainsi, le Christ a révélé le mystère de Dieu, annoncé l'Evangile, et le Saint-Esprit actualise cette parole, il la garde vivante. De même, le Christ a institué la

²⁵⁷ *LPC*, p. 30.

²⁵⁸ *LPC*, p. 35

Cf. *LPC*, p. 38-39 Congar fait remarquer que même certains textes néotestamentaires aident à entretenir ce flou entre le Christ et l'Esprit (I Cor, 15,45 ; 2 Cor 3,117 ; Rm 8,9...)

²⁶⁰ *LPC*, p. 40.

mission apostolique, mais c'est le Saint-Esprit qui la réalise vraiment comme mission, et il coopère avec l'Apostolat pour lui faire porter ses fruits, pour assurer la valeur des actes hiérarchiques»²⁶¹. Nous sommes ici en présence d'une complémentarité dans la manière d'accomplir la seule et l'unique mission du Père par les deux autres Personnes de la Trinité.

Le Christ institue, l'Esprit ravive. Le Christ inaugure, l'Esprit actualise. Ce rapport est présent aussi dans les sacrements de l'Eglise : le Christ les a institués, l'Esprit leur donne la vertu sanctifiante. Il y a lieu de dire qu'il y a une unique œuvre du Père mais qui s'accomplit en deux temps. Le premier est approprié au Verbe incarné, le second au Saint-Esprit. Si par le premier temps la forme du salut est mise en place, avec le deuxième la vie y est mise, la forme est mue et elle produit son fruit.²⁶²

Pour Congar, l'action du Saint-Esprit est tout à fait une mission propre par rapport à celle du Christ. Une nouvelle mission qui s'inscrit dans la continuité de ce que le Christ a inauguré et institué. L'Esprit-Saint vivifie, intériorise, actualise dans le monde et dans les hommes tout ce que le Christ a inauguré et institué si bien qu'on ne peut séparer purement et simplement leur deux missions ; elles se complètent et sont intrinsèquement unies à la manière du sacrement de baptême et de celui de la confirmation.

L'intelligence qui nous aide à comprendre tous ces liens réside dans l'ordre de la vie intra-divine même, de la structure trinitaire du Dieu vivant. Il en découle que, de par les missions du Christ et de l'Esprit, l'Esprit est l'Esprit du Christ. Plusieurs textes du Nouveau Testament en témoignent : (1 Pi 1,2 ; Rm 8,9 ; Ac 5,9 ; 8, 39 ; 2 Cor 3,17-18 ; Ga 4,6 etc.) Ceci signifie en fait que l'Esprit procède du Fils. « Cet Esprit se réfère entièrement au Christ, il vient de lui : vraiment, la Pentecôte est le dernier mystère du cycle christologique ; il n'y a pas de cycle propre du Saint Esprit. Elle est la consommation de Pâques, c'est-à-dire de l'œuvre du Verbe incarné, mais accomplie par une nouvelle Personne, envoyée par le Père et le Fils. »²⁶³ L'Esprit est donc tout relatif au Père et au Fils puisqu'il procède des deux.

Cette relation qui vient d'être établie, se fait conformément au plan de Dieu qui veut que tout puisse remonter au Père selon l'ordre de la procession englobant ainsi la création et l'humanité. Selon ce projet, si la gloire du Fils provient du fait de faire totalement la volonté du Père de qui il procède. L'Esprit trouve alors la sienne dans l'accomplissement, dans les

²⁶¹ *LPC*, p. 41.

²⁶² Cf. *LPC*, p. 42.

²⁶³ *LPC*, p. 53.

hommes et dans le monde, de l'œuvre du Christ. Accomplissant l'œuvre du Christ, il accomplit de ce fait même l'œuvre du Père.

Objectivement, la gloire de Dieu c'est l'Eglise. C'est-à-dire, cette humanité qui s'unit au Christ par la foi et l'amour, et qui par le baptême et l'Eucharistie est devenue son Corps. Avec lui, ce Corps obéit filialement et s'offre à Dieu dans la mouvance de l'Esprit. De ce fait, l'ordre de la procession concourt donc à la glorification de Dieu, et sa réalisation dans le monde et dans l'Eglise passe par les missions appropriées du Fils et de l'Esprit, chacun accomplissant la sienne personnellement. En quoi consiste alors la nouveauté ou la spécificité de la mission de l'Esprit-Saint dans l'Eglise? Ou encore, comment l'Esprit réalise-t-il la mission qui lui est propre et spécifique dans l'Eglise ?

3. La spécificité de la mission de l'Esprit Saint par rapport à celle du Christ.

En effet, le dynamisme divin se réalisant avec l'Esprit-Saint passe par Jésus-Christ et à sa suite, par l'Eglise. Jésus est le Nouvel Adam et, à la différence de l'Ancien qui est animé du souffle animal, lui l'est d'un souffle 'spirituel' et cela pour la vie céleste. Ce souffle c'est l'Esprit-Saint. Ainsi comme Eve est l'épouse d'Adam, Le Christ lui, a pour épouse l'Eglise à laquelle il communique son Esprit afin que, comme lui-même, cette épouse puisse vivre du même souffle spirituel pour la vie céleste. Dans sa vie historique, il a doté cette Eglise de tous ses éléments constitutifs. Il fallait lui donner ce souffle dont elle avait besoin pour se réaliser à la suite de son Epoux. C'est ainsi qu'il lui donne à la cinquante-pascale l'Esprit-Saint. Ce dernier devient alors pour l'Eglise, épouse du Christ ; sa loi et son âme. C'est donc en tant que loi et âme de l'Eglise que le Saint-Esprit réalise sa mission spécifique.

a. L'Esprit Saint, Loi de l'Eglise

Un petit regard sur l'histoire montre que la tradition juive célébrait déjà la Pentecôte comme 'fête du don de la loi'. Et c'est le jour de sa commémoration que l'Esprit-Saint est descendu sur l'Eglise. Avant de déterminer la tâche de l'Esprit-Saint telle qu'elle s'accomplit dans l'Eglise, il convient d'abord de définir ce qu'est la loi.

Pour Congar, la loi c'est « l'ordre, formulé avec autorité par le chef d'une communauté, qui donne à celle-ci sa forme de vie, sa règle de vie collective ; qui, donc,

harmonise et adapte le comportement des individus pour en faire une unité sociale »²⁶⁴. Dans le contexte ecclésial, cette loi, ainsi définie et comprise, est le Saint-Esprit dans les cœurs des chrétiens. En effet, c'est bien lui qui s'imprime dans leur cœur, les oriente vers les choses de Dieu et réalise en eux le projet de Dieu qui vise la construction du Corps du Christ. Comme un corps humain qui se construit grâce à la vie ou à l'âme, ainsi le Saint-Esprit façonne le Corps du Christ, dont il est la loi intime d'existence. Il prend de la source qui est le Christ, les divers dons qu'il distribue à chacun et ensuite, les fait concourir à l'unité. La construction du Corps du Christ s'opère par la distribution des dons à tous les membres (organes) formant le Corps ; lesquels dons font concourir à la croissance de ce Corps. Ensuite, il faut faire en sorte que ces dons n'entraînent pas de divisions ou de rivalités mais puissent contribuer, de façon unitaire, au bien du Corps entier. Ce sont là les deux étapes fondamentales du rôle de l'Esprit entendu comme loi de l'Eglise. Nous allons aborder les deux étapes un peu plus en détail.

1. Distribution des dons et façonnage du Corps du Christ : Les éléments constitutifs du Corps du Christ ont été posés par le Christ lui-même à travers son ministère public, sa mort et résurrection. Il a institué le collège apostolique, les sacrements et a obtenu les grâces, les dons du salut pour l'humanité. L'effectivité de tout ceci semblait bien être en puissance²⁶⁵ et il fallait l'intervention d'un autre principe pour les rendre vraiment réels, pour les actualiser et les faire éclore.

L'Esprit Saint prend ces grâces ou dons venus et obtenus par le Christ, les distribue et les intériorise dans les personnes, les leur communique (cfr 1 Cor 12,4-11 ; 2 Cor 13,13). Tout ceci est bien dit par Congar quand il écrit : « Le Christ a constitué pour tous les hommes un salut objectif, collectif, un trésor objectif de grâce et de vérité : c'est le Saint-Esprit qui nous communique et nous approprie, nous intériorise et nous personnalise, quelque chose de ce trésor. »²⁶⁶ Est-ce que le Christ lui-même ne pouvait pas faire cela ? Pourquoi l'Esprit-Saint ?

Cette double question nous renvoie à trouver la réponse à l'intérieur de l'ordre trinitaire même. L'Esprit-Saint le fait parce que justement il est l'Esprit-Saint. Il nous appartient de saisir son rôle spécifique à l'intérieur de la structure trinitaire. C'est donc par rapport à ce qui est constitutif de son être divin et de son rôle qu'il réalise cette mission. Ainsi comme le dit Congar : « le Saint-Esprit, qui est, en Dieu, le terme ultime de la communication

²⁶⁴ *LPC*, p. 63.

²⁶⁵ Nous comprenons ce terme de Puissance au sens philosophique aristotélicien où ce qui existe en puissance n'a pas encore d'existence réelle mais est appelé à devenir, à se réaliser, à s'actualiser.

²⁶⁶ *LPC*, p. 67.

de vie qui, depuis le Père, constitue la sainte Trinité, est aussi la communication la plus intime de Dieu à l'homme»²⁶⁷. Dans la société trinitaire, c'est à lui que revient cette mission de rendre Dieu intime des hommes. Il renouvelle l'humain et intériorise le divin en lui. C'est bien cela le propre de la Nouvelle Alliance. Et c'est pour cela que l'Esprit est appelé le don propre des Temps messianiques.

Quand il habite dans l'homme, ce dernier devient son temple (1 Cor 3,16 ; 6,19), capable de se laisser guider par ce même Esprit-Saint. Les actes de l'homme sont alors exercés dans la mouvance de l'Esprit. Cependant, l'œuvre de l'Esprit ne sera parfaite en l'homme qu'avec l'accomplissement définitif de tout en Dieu quand Il sera tout en tous (1 Cor 15,28). Pour le moment ses actes se confondent avec ceux de l'homme ; cependant, il ne cesse d'inspirer ce dernier comme principe de vie spirituelle qui façonne le Corps du Christ.

2. L'Esprit fait concourir à la communion et à l'unité les dons venus du Christ : Par la distribution des dons, le Saint-Esprit travaille pour la diversité. Car, de multiples personnes en bénéficient. Il faut ensuite que tout ce qu'il a distribué concoure à la communion et à l'unité. C'est-à-dire que cela soit utile pour le Corps dans son ensemble, pour son édification. Ainsi l'action d'unifier se fait d'abord pour les personnes elles-mêmes. Celles-ci étant des êtres différents les uns des autres, des membres formant le seul Corps du Christ, leur unité, loin d'être une fusion de tous, consiste à entretenir la communion entre tous. Ainsi, agissant en chacun, l'Esprit les amène tous à s'adapter et à s'engager dans la foi et l'amour à un ordre de vie identique.

Par la foi, tous arrivent à une adhésion intérieure à tout ce qui rassemble (1 Cor 1,10) et aussi à une adhésion extérieure aux formes apostolique et ecclésiale de cette même foi tenue et professée par tous. Ceci exclut toute forme d'imposition ou de syndicalisme, d'exclusion et de domination et donne place à une union des cœurs et à la concorde. Voilà pourquoi l'amour est le principe qui aide à tisser et à resserrer les liens entre les personnes pour qu'elles soient capables de se supporter, de s'adapter car elles sont tellement libres et différentes les unes les autres. Grâce à l'amour, se détruit tout ce qui entraîne des divisions, des oppositions et des méfiances. « L'Esprit d'amour nous incline intérieurement dans le sens du service et de l'unanimité, bref de la communion. »²⁶⁸

Il convient de comprendre que c'est par la foi et l'amour que l'Esprit met dans les cœurs des hommes qu'il les guide. Ceci se vérifie dans l'expérience de vie chrétienne et

²⁶⁷ LPC, p. 67.

surtout dans le livre des Actes où il est question de l'Eglise issue de la Pentecôte (2,42 ; 4,32 ; 9,31).

L'action de l'Esprit met en présence des éléments essentiels qui constituent la communion ecclésiale à savoir : « une communauté de foi, réglée par la parole apostolique ; une communauté de services, de réunions ensemble, de vie fraternelle et d'entraide ; enfin une communauté de prière et de culte qui se forme suprêmement par la participation ensemble au même pain eucharistique. »²⁶⁹ A ces éléments correspondent trois fonctions traditionnelles déjà présentes dans l'Ancienne Alliance et qui trouvent leur achèvement dans l'Eglise naissante du Christ animée par le Saint-Esprit : le Magistère ; la Régence ou le gouvernement spirituel des communautés et le Sacerdoce. Somme toute, l'Esprit fait aboutir à une communion des choses saintes et des personnes saintes. Il ressort que tous ceux qui accueillent l'Esprit Saint doivent travailler en faveur des valeurs qui unissent comme la foi, la prière, l'Eucharistie et combattre tout ce qui divise en s'adaptant fraternellement les uns aux autres.

b. L'Esprit Saint, Âme de l'Eglise.

D'emblée, il faut souligner que la différence n'est pas grande entre la loi et l'âme. Les deux sont très proches l'une de l'autre. Il s'agit donc de la même réalité abordée sous un aspect différent. Plus précisément sous l'aspect de l'âme, c'est la constitution intime de l'Eglise qui sera abordée. C'est en fait le propos de grâce de Dieu qui se réalise de manière décisive par la création ou la constitution de l'Eglise lors de la Pentecôte. A notre avis, chez Congar, deux éléments essentiels déterminent cette réalité :

1. Par l'Esprit Saint, Dieu lui-même se communique à l'Eglise : en effet, par l'Esprit-Saint, c'est Dieu lui-même qui est l'âme de l'Eglise, car en lui et à travers lui, il se donne pleinement.

Dans l'Ancienne Alliance, l'Esprit était pris comme une puissance ou force par laquelle Dieu agissait à travers les hommes choisis pour accomplir des actes qui libéraient et guidaient le peuple, et bien que ces hommes eussent reçu les dons de Dieu, « (...) Dieu lui-même ne s'était pas encore donné avec ses dons, et tant que Dieu n'était pas personnellement joint à ses dons, ceux-ci, tout saints qu'ils fussent, ne pouvaient mener efficacement jusqu'à le

²⁶⁸ LPC, p. 76.

²⁶⁹ LPC, p. 81.

gagner, *Lui !* »²⁷⁰ Le fait nouveau, à la fois décisif et définitif qu'apporte la Pentecôte, c'est le don personnel et total de Dieu à l'humanité tel que cette dernière, bénéficiant des dons de grâce de Dieu, devient capable de gagner le ciel et de communier pleinement avec Dieu lui-même. Cfr 2 Cor 3 ; Heb 3 et 8-10 ; Ac 2,16 ss ; Jn 1,17 ; 6,31-33.

Cependant, il ne faut pas oublier que cette plénitude du don de Dieu devient possible à la Pentecôte parce qu'elle est, elle-même, suite et achèvement de la venue du Verbe de Dieu en notre monde. Les bienfaits issus de la Pentecôte ne peuvent pas être lus en dehors du fait Jésus-Christ. A travers donc ce mystère de la Pentecôte qui est la plénitude de Pâques, « nous avons reçu, au moins en arrhes, le don suprême, celui au delà duquel il ne peut y en avoir d'autre ('nouvelle et éternelle Alliance'), puisqu'il s'agit de Dieu lui-même venu à nous en chair et donné dans la Personne du Saint-Esprit »²⁷¹. Désormais, l'Esprit-Saint est présent dans l'Eglise et en ses membres comme principe de leur vie, âme qui les anime²⁷².

En tant qu'Âme qui anime : c'est lui qui constitue, en Corps spirituel et communionnel du Seigneur, l'Eglise et ses membres. Tous les éléments de sainteté concourant au salut proviennent de lui : l'amour, les vertus, la prière, les actes de la Hiérarchie qui guident selon la foi, la grâce et la vie fraternelle. Non seulement il anime, mais aussi il habite l'Eglise. C'est parce qu'il y habite qu'il y suscite les actes de sainteté et d'autres vertus.

De quel type d'habitation s'agit-il ? « Le Saint-Esprit est son hôte très intime, très fidèle, vraiment donné à elle, amical, très proche ; il opère sans cesse en elle ; elle ne lui est pas substantiellement unie comme l'est l'humanité de Jésus, prise de Marie, avec le Verbe de Dieu : la venue du Saint-Esprit à la Pentecôte n'est pas à rigoureusement parler, une incarnation. L'Eglise a l'Esprit, elle n'est pas l'Esprit. »²⁷³ Ce qu'elle est, elle le doit au don de la Pentecôte, un don total, si vrai, si définitif. C'est ce qui fait d'elle une communauté des saints : unifiée, sanctifiée, catholique et apostolique.

2. Dans l'Eglise, chacun reçoit du Saint-Esprit son rôle spécifique. Ainsi toute l'Eglise est orientée vers le ciel : pour son bien et son édification, le Saint-Esprit distribue des dons à

²⁷⁰ LPC, p. 92-93.

²⁷¹ LPC, p. 94.

²⁷² Le concept âme de l'Eglise n'est pas spécifiquement de Congar. Il le prend dans la tradition même de l'Eglise surtout chez les Pères. Augustin l'utilisait dans ses sermons de Pentecôte établissant ainsi des comparaisons avec le rôle de l'âme dans le corps humain. Cf. *Sermo*, 267,4 (*P.L.*, t.38, col.1231) ; 268,2 (col.1232). Dépassant cette comparaison, Congar fera remarquer que la manière dont le Saint-Esprit habite le Corps du Christ, qui est l'Eglise est différente de celle dont l'âme habite le corps humain. A la différence du corps humain où il y a réelle cohabitation physique et substantielle, le Saint-Esprit ne compose pas avec l'Eglise. Chacun garde sa consistance propre si bien qu'il n'y a pas de fusion entre les deux, ni même entre le Christ et son Corps qui est l'Eglise. L'union est de caractère spirituel.

tous ses membres, chacun selon sa fonction. L'Esprit habite et anime le Corps dans son ensemble, mais à l'intérieur de ce Corps les fonctions sont variées. D'où la différence entre les simples fidèles et la Hiérarchie²⁷⁴.

Les fidèles remplissent leurs tâches comme simples fidèles et la Hiérarchie remplit la sienne. Tout doit concourir, grâce à l'Esprit-Saint, à la construction de l'Eglise. Il sera très significatif de faire remarquer avec Congar qu'« il est clair que, d'un bout à l'autre, l'Eglise se construit essentiellement par la coopération du Saint-Esprit envoyé par Jésus avec le ministère apostolique institué par lui : c'est une sorte de « concélébration » du ministère visible avec la Personne divine, ainsi que s'exprime magnifiquement la Liturgie orientale »²⁷⁵. C'est ce qui fait que les actes spirituels et de sanctification posés par les ministres sont réellement et effectivement des actes de Dieu.

Cependant, l'union entre l'Esprit-Saint et l'Eglise n'étant pas une fusion mais une alliance, des hommes assurant la Hiérarchie restent et demeurent fragiles, c'est-à-dire capables d'erreur. Toutefois, la fidélité et la vérité de leurs actes sont garanties par l'Esprit-Saint. Ainsi l'Eglise ne peut en aucun cas faillir dans les choses essentielles, constitutives d'elle-même. Elle est donc sainte et à travers ses actes concourant au bien, c'est l'Esprit lui-même qui agit, c'est Dieu qui est présent. Cette thèse, nous la trouvons déjà présente chez Möhler quand il affirme : « Par ces raisons mêmes l'Eglise ne peut manquer à la partie de sa mission qui est de conserver pure la parole de Dieu ; elle n'est point sujette à l'erreur (...) Donc l'Eglise est infaillible. »²⁷⁶ L'Eglise a donc une dimension proprement divine, en elle, le principe d'action n'est rien d'autre que l'Esprit de Dieu. « L'Eglise est ainsi toute suspendue au ciel, à la sainte Trinité qui est son fondement et sa source (...) »²⁷⁷

Nous voyons que l'effort de Congar a consisté à montrer ce rôle de l'Esprit et la manière dont son action s'accomplit dans l'Eglise. Il est essentiellement envoyé par le Père et le Fils pour actualiser, revivre ce que le Fils a institué. Jusque-là, l'Esprit est encore considéré comme vicaire du Christ.

²⁷³ LPC, p. 98.

²⁷⁴ Ici Congar revient sur les notions déjà explicitées ailleurs notamment dans *EME* ou dans *JTL*. Nous référons tout simplement à ces ouvrages.

²⁷⁵ LPC, p. 106.

²⁷⁶ J.A.MÖHLER, *La Symbolique*, § XXXVII, repris par CONGAR, LPC, p.149-154. La citation est à la page 151.

²⁷⁷ LPC, p. 112.

B. L'Esprit-Saint parachève la mission du Christ à travers une Eglise missionnaire.

Il a été dit plus haut que l'Eglise est instituée par le Christ et son dynamisme lui vient de l'Esprit-Saint qui est sa loi et son âme. Elle a reçu du Christ tous ses éléments constitutifs, mais elle ne s'actualise réellement qu'avec l'action du Saint-Esprit. C'est à travers cette action de l'Esprit que s'accomplit la tâche que le Christ a confiée à l'Eglise (Mt. 28,19 ; Mc,16.15). L'Esprit pousse alors au témoignage, dynamise et donne la grâce nécessaire afin que l'Eglise accomplisse sa tâche. De ce fait, l'Eglise devient vraiment présente dans le monde. Congar peut alors affirmer que « *la Pentecôte est, précisément la mise au monde de l'Eglise* »²⁷⁸. Elle reçoit alors de manière définitive et pour tous les temps son caractère missionnaire, c'est-à-dire qu'elle est appelée à aller dans le monde entier et marquer son histoire conformément à l'ordre repris dans Ac 1,4-5. L'Eglise missionnaire poussée par l'Esprit-Saint, accomplit sa tâche par des hommes destinés à cet effet et dans les dimensions du monde et de son histoire.

1. L'Esprit Saint réalise l'œuvre du Christ à travers les hommes.

L'Esprit qui dynamise l'Eglise agit de ce fait dans les hommes choisis et envoyés par le Christ pour œuvrer dans sa 'vigne' ; comme c'est écrit dans Jn 15,16 : « *ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai établis pour que vous alliez et portiez du fruit et que votre fruit demeure...* »²⁷⁹ Ainsi les premiers à être choisis sont les Apôtres. Ils ont été institués par le Christ comme groupe de Douze, comme disciples. Mais c'est seulement à la Pentecôte et après qu'ils aient été revêtus de dynamisme par l'Esprit-Saint pour parler, témoigner et enseigner tout ce qu'ils ont appris, vu et vécu auprès du Christ, qu'ils sont vraiment constitués « apôtres ».

Cette affirmation sur les Apôtres, qui sont constitués apôtres par l'Esprit Saint, est lourde de teneur dans la vision de Congar. C'est une façon de donner à l'Esprit, plus que le simple aspect d'animation, une action aussi importante qu'il exercerait sur les Apôtres au côté de l'institution réalisée par le Christ. La prière de Jésus contenue dans Jn 17 se réalise alors à

²⁷⁸ LPC, p. 116.

²⁷⁹ *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible*, Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Nouvelle édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p.1877.

la Pentecôte. Ils sont sanctifiés, revêtus de force et peuvent alors témoigner. Ce qui leur arrive, arrive également à tout homme choisi pour la mission du Christ.²⁸⁰

Etre sanctifié, c'est être dans la mouvance de l'Esprit et s'ouvrir à l'accueil de la Parole de Dieu tout en lui demeurant obéissant : Jn14,15-17 ; 21,24 ; 15,3-4. On n'est pas à son propre service mais au service de Dieu et Père. « C'est l'obéissance au Père qui nous consacre, nous sanctifie et constitue notre vraie gloire, en même temps qu'elle procure la sienne. »²⁸¹

Etre revêtu de force signifie qu'on ne travaille pas sur le champ du Seigneur avec ses propres forces. C'est l'Esprit qui donne l'assurance, la puissance spirituelle grâce auxquelles l'envoyé accomplit sa tâche (Ac1,8 ; Lc 24,49 ; Ac 4,33 ; 10,38 ; Rm 15,13.19...). C'est le cas des Apôtres qui ont été transformés en passant de la peur, des préoccupations mondaines à l'assurance, au courage, au témoignage, défiant même les autorités politico-religieuses.

Si le Christ choisit et envoie, l'Esprit, lui, vient habiter celui qui est ainsi choisi et envoyé afin de l'aider à accomplir sa mission avec fidélité, force et courage. Nous sommes en présence d'une complémentarité d'actions de deux Personnes qui s'exerce dans et à travers l'apôtre. Cette complémentarité d'action suppose-t-elle de ce fait une différence des sources ? Congar ne l'affirme pas à ce niveau de réflexion, mais cela semble bien s'annoncer.

2. L'Esprit œuvre à l'expansion de l'œuvre du Christ dans le monde.

Dans les dimensions du monde et de son histoire : Avec la venue de l'Esprit, l'Eglise se saisit vraiment comme Une, Catholique et Apostolique. Elle est donc appelée à s'étendre dans le monde entier, à incorporer les hommes de toute langue, de toute culture et nation. Elle

²⁸⁰ Le mot Apôtre employé ici par Congar doit être compris dans le sens large, comprenant aussi bien la mission des Douze que l'apostolat qui caractérise toute vie chrétienne consciente de ses responsabilités. Il est vrai que l'Apôtre se sanctifie à travers sa mission. Mais avant même d'être envoyé, il est d'abord un homme de Dieu, c'est-à-dire un fruit de l'acte de l'Esprit-Saint différent d'un propagandiste. Sur la différence entre apôtre et militant (propagandiste), Congar cite notamment L. LOCHET, *Fils de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1954. Cette distinction est à resituer dans le débat de l'époque sur l'évangélisation : ce débat sur l'antériorité ou non de l'humanisation du monde par rapport à son évangélisation traduit la dichotomie profonde entre évangélisation et humanisation qui régnait alors dans beaucoup d'esprits, cf. J. FRISQUE, *l'ecclésiologie*, (Op. Cit., p.446 et 448ss) ; sur la différence de vision chrétienne du monde entre un « christianisme d'incarnation » (optimiste) et « une théologie eschatologique » (plutôt pessimiste), ainsi que sur les différentes conceptions, hardie ou silencieuse ou encore socio-politique, de l'apostolat chrétien dans un monde de plus en plus désacralisé, cf. R. AUBERT, *La théologie catholique durant la première moitié du XX e siècle* in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER (dir), *Bilan de la théologie du Xxe Siècle*, T. 1, Tournai, Paris, Casterman, 1970, p.462 et 469-471. »

²⁸¹ LPC, p. 124.

est Universelle. Le lieu d'adoration n'est plus Jérusalem, mais l'homme qui reçoit la Parole et qui adore en esprit et en vérité (cfr. Jn 4,21-23).

Sous l'influence de l'Esprit et depuis la Pentecôte, le message du salut se répand à travers le monde par la dispersion des divers prédicateurs. Quiconque reçoit cette Parole devient véritable adorateur et membre du Corps du Christ. La symbolique des langues de feu répandues sur les Apôtres trouve alors sa pleine signification et son accomplissement : « dès la Pentecôte se trouve annoncée la vocation de l'Eglise à parler toutes les langues et, parlant toutes les langues, à restaurer dans le Christ, par le Saint-Esprit, l'unité rompue à Babel par la confusion des langues »²⁸². Cette vocation de l'Eglise qui consiste à prier pour l'unité des enfants de Dieu dispersés, s'exprime et s'actualise bien à travers les prières eucharistiques de ses célébrations.

Ce dynamisme de l'Esprit-Saint dans l'Eglise, inauguré le jour de la Pentecôte, doit continuer jusqu'au retour du Seigneur Jésus-Christ. Il faudra entre temps que le germe du salut universel qu'il a enfoui 'en terre' ou dans le monde puisse éclore. Ainsi le dynamisme de l'Esprit en collaboration avec les envoyés est appelé à travailler afin que le monde bénéficie des dons de ce germe de salut pour lequel le Christ a donné sa vie. Cependant, « le Saint-Esprit est l'âme profonde, l'animateur divinement efficace de ce mouvement »²⁸³. Il ne cesse d'être à l'œuvre dans des personnes malgré les résistances du Prince de ce monde, et milite pour faire connaître au monde 'son tort' (Jn 16,8) ; et enfin, il fortifie les apôtres dans les souffrances occasionnées par le refus d'accueillir le Christ dans le monde (Mt 10,16 ; Jn 15,18..). Voilà pourquoi toute vie chrétienne doit être apostolique (cf. note 178). Animée par le souffle de Jésus souffrant sur la croix, rendu sur Marie et Jean qui représentaient l'Eglise au pied de la croix et par celui de la Pentecôte, la vie chrétienne, par l'apostolat et en collaboration avec l'Esprit, est appelée à mener la moisson jusqu'au bout du champ.

L'œuvre de l'Esprit n'est jamais dissociée de celle du Christ qui continue à travers l'Eglise, l'apostolat des Douze et celui de tous les chrétiens. Par l'apostolat de Douze et celui de tous les chrétiens se réalise la volonté du Christ de construire l'Eglise Une, Catholique et Apostolique. Cela ne s'accomplit que grâce au dynamisme et à l'assistance de l'Esprit-Saint. Encore une fois, apparaît la complémentarité des deux dans l'action de l'Eglise dans le monde et dans celle des hommes croyants.

²⁸² *LPC*, p. 131.

²⁸³ *LPC*, p.135.

C. Synthèse.

Dans son livre *Jalons pour une Théologie du laïcat*, Congar nous a montré comment le Saint-Esprit était à l'œuvre dans l'Eglise à travers les laïcs et la Hiérarchie. Si les œuvres des laïcs trouvaient leur pleine source d'animation dans l'Esprit-Saint, ce qui leur a valu l'expression *ex spiritu*, les œuvres de la Hiérarchie, en plus d'être animées par le Saint-Esprit, sont de l'ordre de la puissance du Christ et sont dites *ex officio*. Dans cet ouvrage *LPC*, que nous avons qualifié de pneumatologie-ecclésiologique, où il est encore question de l'implication de l'Esprit-Saint dans l'œuvre de l'Eglise, Congar nous ouvre à d'autres perspectives dans la manière de concevoir cette action de l'Esprit-Saint dans l'Eglise et partant du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint qui demeure notre intérêt premier.

En effet, Congar souligne ici et de manière remarquable le lien entre l'Esprit de la Pentecôte et Jésus-Christ et aussi leur rapport quant à l'institution, la constitution, et la réalisation de l'Eglise. La question fondamentale qu'on peut continuer à se poser ici est celle-ci : quelle est en fait la place de l'Esprit-Saint dans l'économie du salut par rapport au Christ ?

Plus haut²⁸⁴, nous avons affirmé à la suite de Congar que Dieu le Père était l'initiateur du projet du salut. Ce projet consistait à tout ramener vers lui pour sa gloire et en définitive, cette gloire de Dieu n'était rien d'autre que la réalisation de l'Eglise. C'est-à-dire, faire de tous les hommes par son Fils Jésus et dans l'Esprit-Saint, une communauté de fils vivant dans une alliance d'obéissance à Dieu et de connaissance de ce même Dieu dans l'amour et la foi. C'est donc à partir de cette logique visant la réalisation de l'œuvre du Père qu'il faut chercher désormais à comprendre le rapport entre l'Esprit-Saint et Jésus-Christ.

Nous dégageons de ce fait un acquis considérable dans la pensée de Congar quand il dit que c'est dans la structure même de la vie intradivine qu'il faut aller chercher l'intelligence de compréhension de ce mystère²⁸⁵. Si depuis le Père, la mission est unique, elle se réalise cependant en deux temps. Le premier est celui de la mise en place de la forme du salut par Jésus Christ qui institue les éléments de l'Eglise : les douze ; les sacrements ; la Parole. Le deuxième temps est celui par lequel l'Esprit-Saint actualise, vivifie ce qui est ainsi mis en forme. Entre les deux missions, force nous est de constater, qu'il n'y a ni opposition, ni dichotomie mais plutôt une dualité : dualité des mission et lesquelles missions sont propre à

²⁸⁴ Cf. *LPC*, p. 92.

²⁸⁵ Cf. *LPC*, p. 73-74.

chaque Personne. Et entre les deux personnes, Congar souligne une ‘relativité’. Ces deux points constitueront l’essentiel de notre synthèse de *LPC*.

Dualité des missions : passant de la considération de l’Esprit-Saint comme agent du Christ, Congar arrive à postuler la mission de l’Esprit par rapport à celle du Christ comme étant *une mission propre et nouvelle*.

Sa mission consiste à dire ce qu’il a entendu (du Christ) ; il remet en mémoire ; il actualise la Parole du Christ, la garde vivante ; il réalise vraiment la mission apostolique instituée par le Christ, coopère avec l’apostolat ; et il réalise l’effet des sacrements ; il intériorise et personnalise les dons obtenus par le Christ pour les hommes. Le Christ a constitué, posé les éléments constitutifs de l’Eglise, l’Esprit les rend effectifs.

On peut dès lors se demander si le Christ ne s’est contenté que de poser les éléments et pourquoi l’Esprit doit les vivifier. Pour Congar, la mission de l’Esprit, tout en étant propre et nouvelle, s’inscrit dans la continuité de celle du Christ. En effet, du point de vue de la structure trinitaire dont le propre des actions des personnes se fait selon l’ordre de procession, l’Esprit procède du Père et du Fils et le Fils procède du Père. Seul le Père est le principe sans principe. Aussi, toujours selon cette structure trinitaire, essentiellement, toute action accomplie par l’une des Personnes, appartient à toute la structure divine, mais on l’attribue à l’une ou l’autre Personne uniquement par appropriation²⁸⁶. Initié par le Père, le projet du salut est, par appropriation, l’œuvre du Fils. Ainsi l’Esprit, qui procède aussi du Fils, se réfère à Lui. Cependant, si l’œuvre du salut est du Christ, elle est aussi continuée et accomplie par une autre Personne, l’Esprit-Saint. Ce dernier la continue et l’accomplit à son tour comme mission propre, nouvelle et personnelle. Il actualise donc et vivifie ce que le Christ a institué. Pourquoi doit-il actualiser et vivifier ? Parce que c’est précisément sa mission à l’intérieur de la structure trinitaire.

En effet, l’Esprit communique Dieu en l’homme ou mieux la vie divine à l’extérieur de la société Trinité. C’est cela son être. C’est par lui que Dieu avec ses dons se donne, se communique à l’homme et à l’Eglise²⁸⁷. On n’oubliera pas que dans les écrits précédents de

²⁸⁶ Faisons remarquer qu’au moment où Congar donne cette retraite qui sera publié sous le titre *LPC*, la rédaction de son livre *Le Mystère du Temple* que nous allons aborder après cette étude est déjà terminée. Ce livre ne sera publié qu’en 1958. Certains points de la pensée théologique de Congar sur la structure trinitaire repris ici, sont présents et développés dans *Le mystère du Temple*. Ainsi nous référons-nous à cette étude et surtout à l’apport de C. JOURNET, *L’Eglise du Verbe incarné*, t.2, Paris, D.D.B.,1951, qui a aussi d’une façon ou d’une autre influencé Congar.

²⁸⁷ Cette thèse de la présence de Dieu en l’homme, nous la trouverons bien élaborée dans *Le Mystère du Temple*.

Congar²⁸⁸ ce rôle était attribué uniquement à Jésus. Ici, Congar n'entend pas séparer les deux moments (celui du Verbe incarné et celui de l'Esprit-Saint), mais plutôt conditionne le second par le premier. Ce qui se fait par l'Esprit depuis la Pentecôte n'est possible que parce que la Pentecôte est une suite et un achèvement de Pâques. Le lien est donc incontournable, sans lui rien n'est possible. Par Jésus-Christ, Dieu est venu en chair dans le monde et par l'Esprit-Saint, Dieu est donné au monde : aux hommes et à l'Eglise. C'est pourquoi l'Esprit constitue en Corps spirituel et communionnel du Christ : l'Eglise et ses membres. A ce titre, plus qu'un figurant ou un simple agent, l'Esprit Saint procure à l'Eglise instituée par le Christ tous les éléments de sainteté concourant au salut, à l'unité, à la catholicité et même aussi il inspire les actes de la Hiérarchie. Ici, Congar présente de manière plus enrichie le rapport entre le Christ et l'Esprit par rapport à ses thèses antérieures. C'est en cela que se réalise la dualité des missions.

‘Relativité’ entre les deux Personnes : Par ce terme relativité, nous entendons : « caractère de ce qui est relatif »²⁸⁹. Et relatif lui même nous le comprenons comme ce qui « présente une relation avec... Qui ne suffit pas à soi-même, n'est ni absolu, ni indépendant »²⁹⁰. C'est dans ce sens que Congar présente désormais les liens entre le Christ et l'Esprit-Saint. La question qui se pose est de savoir s'il existe une réciprocité dans cette relativité ainsi reconnue ?

En effet, de plus en plus la relation de subordination cède sa place à celle de complémentarité, de réciprocité et de spécification des tâches tout en donnant de l'importance aussi bien à l'une qu'à l'autre. Congar ne situe pas l'action de l'Esprit-Saint uniquement après la Pentecôte. Il faut donc l'envisager avant comme après la Pâques du Christ. La relation des deux exprimée de manière objective se révèle dans les deux moments. Congar montre que l'Esprit-Saint est présent en Jésus, le Nouvel Adam comme ce souffle spirituel l'animant pour la vie céleste. Il le fait dès le moment où Jésus est conçu dans le sein de Marie, et continue à être présent pendant tous les moments fondateurs de son ministère public (Lc 1,35 ; 2,26-28 ; 3,22 ; 4,14...)²⁹¹. Ce même dynamisme il l'exercera sur l'Eglise pour la vivifier et l'actualiser comme il l'a fait pour son Epoux (p. 74). Après la Pâque, l'Esprit-Saint vient parachever la mission du Christ. Il est envoyé par le Père et le Fils, ainsi il est appelé Esprit du Fils. Cette expression ne semble plus du tout réduire l'Esprit à une position de

²⁸⁸ Cf. *Chrétiens désunis ou Esquisses du mystère de l'Eglise*.

²⁸⁹ *Dictionnaire le Robert illustré d'aujourd'hui*, Paris, France Loisirs, 1997, p.1211.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 1210.

subordination, de pur vicaire du Christ mais plutôt à une relation réciproque et conditionnée avec le Christ. Donc, l'Esprit ne fait pas qu'intérioriser ce que le Christ a institué du point de vue de la forme, il a toujours été agissant dans et par le Christ. C'est bien cela qui fait le propre de sa mission. Le Christ n'a pas qu'institué l'Eglise sous sa forme extérieure, mais en envoyant l'Esprit accomplir son œuvre, il continue à œuvrer à travers lui. L'Esprit Saint reçoit de plus en plus sa personnification, bien au dessus d'un principe d'action.

Cependant, on ne perdra pas de vue que l'Esprit est envoyé par le Christ. Cette vision des choses, interprétée à partir du *Filioque*, maintient une certaine dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. La dualité et la relativité sont à voir dans l'accomplissement de leurs actions dans l'Eglise et dans le monde. Le Christ demeure la seule source, car c'est à lui qu'il faut attribuer par appropriation la mission du salut. Du coup la réciprocité d'action bien qu'évoquée, ne place pas les deux Personnes au même niveau. L'étude qui va suivre essayera de nous donner encore un peu plus de précisions dans ce sens.

Section 2 : Le mystère du temple ²⁹²

Si l'impression du *Mystère du Temple* ne fut achevée qu'en mai 1958, il faut cependant savoir que sa rédaction a eu lieu à Jérusalem en 1954 et il a fallu ensuite « sept censeurs et plus de trois ans pour pouvoir publier »²⁹³.

Le Mystère du Temple est un écrit essentiellement biblique, que Congar écrivit pendant qu'il se trouvait en septembre 1954 à l'Ecole biblique de Jérusalem. Il profita ainsi des travaux de l'élaboration de la 'Bible de Jérusalem'. Déjà annoncé dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, Congar ressentait le besoin d'écrire un livre qui mettrait en exergue le thème du Temple, c'est-à-dire la manière dont Dieu habite l'homme et le monde. C'est ce qu'il exprime essentiellement dans les toutes premières pages de cet écrit : « Tout le propos de Dieu est, en effet, de faire de l'humanité créée à son image, un temple spirituel et vivant où il n'habite pas seulement, mais auquel il se communique et dont il reçoive le culte d'une obéissance toute filiale »²⁹⁴. Cette façon de Dieu d'habiter et de se communiquer, ou encore

²⁹¹ Encore une fois, nous y reviendrons plus loin dans l'étude sur *Le Mystère du Temple*, où dépassant la thèse de Saint Thomas, Congar parle de l'action du Saint-Esprit sur Jésus avant sa conception.

²⁹² *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Coll. *Lectio divina*, 22), Paris, cerf, 1958. Nous le citerons par les initiales MT.

²⁹³ Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*. Paris, Cerf, 1964, p. LV.

²⁹⁴ MT, p. 7.

sa présence à sa créature, a suivi toute une évolution et une trajectoire. Cela « embrasse toute l'histoire, et le monde lui-même, depuis un commencement jusqu'à un terme, d'un germe à une plénitude, tout étant dominé par la personne de Jésus-Christ »²⁹⁵. Et c'est ce développement et cette trajectoire que Congar tente de démontrer ici. Pour y arriver, Congar exploite l'itinéraire tracé par l'économie du salut dans sa relation avec l'histoire positive de l'humanité.

L'ouvrage comporte deux grandes parties : la première traite de cette présence de Dieu dans l'économie véterotestamentaire, allant des Patriarches jusqu'au judaïsme vécu au temps de Jésus en passant par Moïse, les Rois, et les Prophètes ; la deuxième, traite du même thème au temps de Jésus et dans la littérature apostolique néotestamentaire.

Notre intérêt pour cet ouvrage porte sur la manière dont Congar considère le rapport entre le Christ et l'Esprit. Or la Révélation plénière de ces deux personnes divines ne s'est réalisée que dans le Nouveau Testament. Par voie de conséquence, notre attention devrait surtout se concentrée sur la deuxième partie. Cependant, par rapport à la première partie, il y a aussi lieu de se demander si pour Congar, l'Ancien Testament n'offre pas des éléments capables de nous aider à établir le lien entre l'Esprit de Dieu et le Messie annoncé d'autant plus que tout est orienté vers son accomplissement par le Nouveau Testament. Cette première partie a quand même pour nous une valeur de référence. Notre exposé comportera deux points essentiels : la présence de Dieu dans l'Ancien Testament (1) et comment Jésus et l'Esprit réalisent cette présence dans le Nouveau Testament (2). Nous finirons par une synthèse.

A. La présence de Dieu à travers l'expérience véterotestamentaire préfigure-t-elle les liens entre l'Esprit de Dieu et le Christ annoncé ?

La préoccupation de Congar est d'établir la manière dont Dieu a été présent dans la vie des Patriarches, des Rois, des Prophètes et du Peuple Juif. Il voudrait définir son mode d'habitation et sa présence en ces personnes et dans le monde.

Au temps des Patriarches, Dieu s'appréhende comme le Dieu d'Abraham et de Jacob ; ce Dieu très haut mais aussi et en même temps le Dieu qui vient vers nous et s'engage dans notre histoire. « Il se révèle à eux comme le Dieu Très Haut ; il leur inspire une sorte de

²⁹⁵ MT, p. 7.

crainte religieuse en même temps qu'un sentiment de proximité. »²⁹⁶ Aucune allusion n'est faite au messie en ce temps, encore moins au lien entre Esprit et Messie.

Au temps de Moïse et de l'Exode, partant de la compréhension du terme habitation, Congar fait observer que l'accent est mis soit sur Moïse lui-même, soit sur la Tente (cela est exprimé par la nuée ou la gloire : la première est un peu éloignée de Dieu, tandis que la deuxième exprime un attribut de Dieu lui-même). Quant à donner un sens et un caractère à ces lieux, Congar pense que cette présence de Dieu a valeur aléatoire. C'est-à-dire : Dieu se fait sensible aux hommes mais demeure ce Dieu Transcendant, habitant le ciel. Il n'habite pas en une personne ou un individu déterminé, mais dans le peuple. Sa présence est en fait une présence dans le peuple pour réaliser son projet. « Il s'agit d'une habitation sans véritable et complète immanence, parce qu'il s'agit d'une présence de Dieu pour manifester son vouloir, pour soutenir et rendre fort, pour guider, pour exiger, non d'une communication personnelle et d'un don intime. »²⁹⁷ Par rapport au temps des Patriarches, on assiste à une avancée.

Ce temps préfigure celui de la Nouvelle Alliance en de nombreux faits (on y trouve les effets attribués dans la Nouvelle Alliance à l'Esprit-Saint tels : guider, habiter, rendre fort...). Cependant souligne Congar, on ne peut parler de la présence de l'Esprit-Saint. Somme toute, dans les deux cas, une allusion est faite à l'Esprit mais pas encore au Messie. Le fait que Congar ait affirmé que l'Esprit-Saint agissait déjà dans l'A.T. avant le Christ, nous amène à comprendre que le lien entre les deux n'est pas souligné explicitement.

Au temps de David et de Salomon, tout est centré sur la prophétie de Nathan à David autour de la construction du Temple. En effet, David prend l'initiative de construire une maison pour Dieu et ce dernier refuse, rappelant à David qu'il a toujours mené cette vie d'errant, de nomade ; ce qui importait pour lui c'est de vivre avec le peuple, d'être au milieu de lui. Il finira par lui promettre des temps heureux tout en lui précisant que c'est son Fils qui construira la maison pour Dieu. Dieu aurait-il réellement promis que c'est le Fils de David qui lui construirait une maison ? Congar nous entraîne dans une interprétation comparative de cette prophétie de Nathan contenue dans le livre de Samuel et celui des Chroniques. Il ressort que celle de Samuel est la plus proche de l'origine malgré les retouches subies. Dans Sam 6,7 la promesse s'adresse à la dynastie davidique et non pas à Salomon comme dans Chroniques. C'est cette interprétation qui va traverser l'histoire juive et plusieurs prophètes en feront l'écho.

²⁹⁶ MT, p. 18.

²⁹⁷ MT, p. 33-34.

A la lumière du Temple construit enfin par Salomon, il s'avère que ce temple n'est ni mythologique ni cosmogonique comme dans les récits d'origine d'autres cultures d'Orient. Ici, c'est Dieu qui inspire David et le fait réaliser par Salomon. Le Temple succède à la Tente de l'alliance sous Moïse. C'est à partir de là que Yahvé témoigne sa volonté : « ainsi se conjuguent dans la construction du Temple deux traits apparemment antinomiques, mais qui marquent toute l'histoire pleinement humaine... Mais, dans ce monde naturel et profane, dans une histoire pleinement humaine des hommes, le Dieu transcendant et vivant intervient, souverainement et librement »²⁹⁸.

En définitive, il faut penser dans une interprétation chrétienne que l'annonce faite à David était toute tournée vers l'avenir. « L'avenir historique de la monarchie en Israël, et l'avenir messianique (...) que l'habitation de Dieu est essentiellement avec son peuple, dans son peuple... dans les hommes, dans l'homme lui-même. C'est la ligne de vie de tout le propos de Dieu. Sa réalisation s'appellera Jésus-Christ, le Fils de l'homme. »²⁹⁹ Dans le fait que c'est Salomon qui réalise la construction de ce Temple, il faut tout simplement voir la visée de Dieu d'être présent non seulement subjectivement et spirituellement mais aussi historiquement, collectivement et dans l'Institution de la royauté.

Nous retenons ici la perspective d'une interprétation chrétienne de la prophétie de David tournée essentiellement vers l'avenir et s'accomplissant en Jésus-Christ. Cette prophétie préfigure déjà le Messie qui sera la vraie présence de Dieu au monde et dans les hommes. Ainsi commence l'ère messianique. Cependant, Congar n'établit pas de lien entre ce Messie qui commence à s'annoncer à travers cette prophétie et l'Esprit dont la présence chez Moïse, les Juges et les Rois est reconnue à travers les effets lui attribués dans le N.T.

Au temps des Prophètes, il faut distinguer leur attitude à l'égard du Temple et du culte de la manière dont ils révèlent le mystère de la présence de Dieu dans le Temple.

D'abord et d'une façon générale, les prophètes n'ont pas été contre le Temple. Ils ont bien vu le temple comme le lieu de la présence de Dieu mais ce qu'ils ont dénoncé, c'est la manière dont le culte et le service étaient rendus. Ils amenaient au formalisme sans élan intérieur. La vraie religion pour eux était d'abord intérieure et s'actualisait dans le culte. « La présence dont les prophètes ont l'expérience la plus vive et à laquelle ils donnent une

²⁹⁸ MT, p. 70.

²⁹⁹ MT, p. 72.

primauté, n'est pas la présence cultuelle localisée à Sion, c'est la présence active du vouloir souverain par lequel Dieu exige l'obéissance et intervient dans l'histoire. »³⁰⁰

Dans le second cas, les prophètes vont annoncer la présence de Dieu dans le temple à partir de la figure prophétique faite à David. Ce dernier sera au centre, d'autant plus que c'est en lui que s'ancre cette religion qu'annoncent les prophètes. Leur mission était « d'éclairer et de promouvoir la réalisation du plan de Dieu qui, par des étapes successives, montait vers sa consommation et sa réalisation décisive en Jésus-Christ (...) Ils devaient empêcher que le mouvement ne s'arrêtât en l'une de ses étapes ou l'un des termes et, en particulier, après la construction du Temple par Salomon, qu'on ne pensât, comme nous avons vu Salomon lui-même y incliner, que le propos de Dieu était réalisé, la promesse faite à David accomplie et que le Temple avec son sacerdoce et son culte, représentait la vérité même de la présence »³⁰¹.

Surtout après la destruction du Temple et de l'institution royauté, les prophètes annonceront que le véritable Temple et le véritable Roi, c'est Yahvé lui-même. Ainsi il sera pour le peuple Présence et Règne. Aussi, l'annonce des prophètes s'ouvre vers un certain universalisme du message de la présence de Dieu. Bien entendu, elle part de Jérusalem, le lieu où se localise la présence de Dieu, pour s'éclater dans le monde. De la sorte les prophètes demandent à tous d'accueillir le message du Dieu d'Israël qui est un message adressé à toutes les nations : Yahvé doit être reconnu comme Souverain de tous. Un Dieu qui restera à jamais présent dans son peuple. Il ne s'agit pas de considérations physiques et géographiques, mais d'abord spirituelles (Jonas ; Ml 1,11 ; Pr 1,9).

Pour Congar, bien des choses annoncées par les prophètes s'accomplissent en Jésus-Christ. Par l'action de l'Esprit l'œuvre de Dieu est intérieure en tous ceux qui forment le peuple de Dieu qui est un Corps ayant sa structure, sa hiérarchie, son culte collectif. C'est cela l'Eglise.

Il nous semble, et de manière lointaine, que c'est ici qu'il est possible d'envisager l'établissement des liens entre l'esprit de Dieu et le Messie annoncé. Les Prophètes sont conscients qu'ils sont habités par l'esprit de Dieu et c'est en son nom qu'ils parlent (Is 61, 1-2 ; Ez 37, 1). Quoique les Prophètes n'aient pas pleine conscience de ce lien entre l'esprit de Dieu et le Messie qu'ils annonçaient, nous pouvons affirmer avec Congar que « sous l'Ancienne Disposition, l'Esprit de Dieu oeuvrait par des hommes appelés à conduire le

³⁰⁰ MT, p. 80.

³⁰¹ MT., p. 92.

peuple : (prêtres), rois, et surtout prophètes »³⁰². Mus par cet esprit de Dieu, les prophètes annoncent la présence de Dieu sous l'angle spirituel, intérieur et universel dépassant les considérations physiques et géographiques. Cette présence se réalisera à travers un Messie annoncé sous différentes figures (Ez 34, 1-31 ; Michée 5,1-3 ; etc.). On peut à ce niveau dire que l'esprit de Dieu illumine, oriente la prédication des prophètes à l'annonce de la présence de Dieu qui s'accomplira à travers le Messie qui vient. L'esprit de Dieu prépare d'une certaine façon la venue du Messie. Tel est le lien qu'on peut établir entre l'esprit de Dieu et le Messie annoncé en ce temps. Cependant, il faut souligner la position de Congar qui veut qu'à travers cet esprit de Dieu qu'on ne pense pas qu'il s'agit du Saint-Esprit tel qu'il est révélé dans la Nouvelle Disposition.

Aux Prophètes, il faut ajouter la piété et la pensée juive post-éxilique à l'égard du Temple. Le temple reste l'habitation de Dieu, une représentation de la divine présence de Dieu mais aussi une représentation cosmique. Tout cela pour Congar lie étroitement le cosmos et les interventions salutaires de Dieu dans l'histoire du monde. Et à travers le Temple c'est tout cela qui est offert à Dieu. La consommation se fera en Jésus comme vrai Temple qui remplace celui de David. Ainsi, en Jésus s'inaugurent les temps nouveaux, la nouvelle Alliance.

Entre les deux Alliances, et de manière tout à fait particulière, il y a la personne de la Vierge Marie. Celle-ci est temple de Dieu « à un titre tout à fait particulier et sublime, soit comme contenant le Christ depuis le temps de sa conception jusqu'à celui de sa naissance, soit en raison des dons spirituels exceptionnels que sa maternité divine et le plein consentement qu'elle lui a librement donné (Lc,1, 38) lui ont valus »³⁰³. La position de Marie située à la charnière de deux Alliances, ouvre la porte à l'investigation de ce que Congar pense de la présence de Dieu dans la Nouvelle Disposition.

³⁰² Y. Congar, *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, dans *Lumière et vie* (Lyon), 10 (juin 1953). Repris dans *Les voies du Dieu vivant*. p. 166.

³⁰³ MT., p. 303.

B. Jésus-Christ en union avec le Saint-Esprit, réalisateurs de la présence de Dieu aux temps messianiques.

1. Jésus, Temple de Dieu dans l'Esprit Saint.

Pour Congar, Jésus-Christ est le Temple de Dieu par excellence. Comment y arrive-t-il ? Il considère l'attitude de Jésus vis à vis du Temple, mais aussi son enseignement au sujet du même Temple. Deux traits apparemment antinomiques caractérisent cet état des choses : d'une part, il a un immense respect pour le Temple, de l'autre il affirme constamment un dépassement et voire même annonce une certaine caducité et condamnation du Temple. Il a une attitude semblable à celle des prophètes tout en les dépassant car la sienne est messianique.

Pendant son ministère public, Jésus n'a cessé de manifester un certain respect au Temple. Il y venait pour enseigner, s'exprimer, corriger certaines déviations et méfaits. Mais nulle part on ne montre qu'il y est entré pour prier. Et pourtant il est dit qu'il aimait prier dans des endroits déserts. Toutefois, il a semblé respecter toutes les obligations dues au Temple.

Cependant dans sa prédication plus qu'une considération ou respect du Temple, Jésus a voulu manifester que le régime du culte au Temple selon la Loi mosaïque était fini. Posant des actes prophétiques et plus encore messianiques, tels : la purification du Temple (Mt 21, 12-17), la présentation au Temple (Lc 2,22-28), sa présence au Temple lors des grandes fêtes juives de Tabernacle, Dédicace... Non seulement Jésus corrige les visées du rôle du vrai Temple mais aussi, en Messie, il fera voir que désormais c'est en sa personne que se joue la destinée culturelle du Peuple. Sa personne devient à la fois le lieu de rencontre entre l'homme et Dieu et aussi la maison de Dieu. Dans ses propos, dit Congar, Jésus dessine clairement la volonté et la conscience d'être le nouveau Temple spirituel. Par une analyse des textes fondamentaux, Congar va démontrer cette option de Jésus.

Pour Congar, l'Evangile de Jean semble être celui qui a le mieux compris cette orientation et qui nous en donne une théologie assez bien établie. Ainsi notre auteur peut affirmer : « vraiment, Jésus a transféré à sa personne le privilège, longtemps détenu par le Temple, d'être l'endroit où l'on rencontrerait la présence et le salut de Dieu, le point à partir

duquel toute sainteté se communiquait »³⁰⁴. Cependant, précise-il, Jésus ne sera le vrai sanctuaire qu'à travers son passage par la mort et la résurrection.

Un résumé de la pensée de Congar par J. Famerée à ce propos l'exprime mieux : « La nouveauté absolue du régime introduit par Jésus-Christ remplace la Présence et le culte issus du Sinaï par ceux de son corps immolé et ressuscité : nouvelle alliance dans le sang de sa Pâque, grâce à laquelle tous les fidèles ont accès au Père. Ce nouveau Temple et ce nouveau culte sont célestes et spirituels : le Temple messianique annoncé au roi David se construit par la mort rédemptrice du Serviteur de Yahvé et sa résurrection comme Fils de l'homme, Nouvel homme donné du ciel »³⁰⁵. Cette théologie développée selon Congar dans l'Évangile de Jean, est corroborée par l'Épître aux Hébreux 10, 4-10. Ici se manifeste la grande réalisation du projet de Dieu en la personne de Jésus. Et c'est le cœur même de toute l'œuvre de Jésus.

Désavouant les sacrifices des animaux, Dieu par les prophètes attendait un sacrifice pur et digne, qui se ratifierait par un élan intérieur d'obéissance et de soumission à sa personne. Quand Jean dit : 'le Verbe a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire' il fait allusion au corps mystique du Christ devenu notre Temple spirituel par une adhésion libre et filiale à la volonté du Père. La gloire consiste justement dans l'agir de Jésus en dépendance et en référence amoureuse au Père (Jn 8, 54 ; 7,18)³⁰⁶. Jésus est donc le Nouveau Temple, Présence de Dieu en notre monde, un Temple non construit par les mains d'hommes, mais Éternel, Céleste et Spirituel.

Où est alors la place de l'Esprit-Saint dans tout ceci ? Joue-t-il un rôle ou est-il en rapport avec le Verbe incarné dans sa manifestation comme vraie présence de Dieu au monde ?

En effet, poursuit Congar, « la qualité 'Spirituelle' du régime cultuel chrétien ne lui vient pas d'une « spiritualisation » d'un culte littéral, extérieur et matériel qui perdrait pour autant ces caractères ; elle lui vient du fait qu'il procède du don propre des temps messianiques, lesquels sont les derniers, ceux après quoi il n'y aura rien de substantiellement nouveau et meilleur : le Saint-Esprit. C'est le don, précisément, qui s'est écoulé du nouveau Temple, du côté de Jésus et de sa Passion comme glorification »³⁰⁷. Si Jésus est le temple de Dieu, il faut cependant souligner que le caractère spirituel de sa qualité de temple trouve son

³⁰⁴ MT., p. 168.

³⁰⁵ FAMEREE J., *Op. Cit.*, p. 290.

³⁰⁶ Cette pensée, nous l'avons déjà trouvée dans les passages précédents sur l'étude de LPC.

³⁰⁷ MT., p.179 Il sera intéressant de rappeler qu'ici déjà nous pouvons voir la relativité dont il était question dans LPC. Le fait de la présence et de l'action de l'Esprit sur le Christ ;

sens du fait de la présence de l'Esprit Saint en lui. Ce dernier, en tant que don par excellence des temps messianiques, découlant du côté transpercé de Jésus sur la croix, manifeste à travers Jésus sa présence et participe aussi à l'action de Jésus afin que s'accomplisse le plan de Dieu. Il se dessine entre les deux une sorte d'interaction, de 'relativité' visant l'accomplissement du projet du Père.

Le caractère 'spirituel' n'est donc pas à confondre avec un simple processus de 'spiritualisation'. On peut dès lors comprendre ce que dit Congar à savoir : « que ces choses sont liées au Saint-Esprit (...) »³⁰⁸. Il est question, ici, de souligner l'importance de la présence du Saint-Esprit dans l'œuvre de Jésus. C'est pourquoi, la pensée apostolique, parlant de Jésus Temple, unit les trois qualités de « non fait de main d'homme » (céleste), « spirituel » et « agréable à Dieu ». Jésus-Christ est donc temple de Dieu ou présence de Dieu dans un régime où il est uni à l'Esprit-Saint. Les deux, ensemble, font la spécificité de la nouvelle Disposition à la différence du régime légal ou prophétique de l'ancienne Disposition. En Jésus-Christ, par son Corps historique et sacramentel, 'une réalité sacrée' vient habiter au milieu du monde. C'est donc le régime tout à fait nouveau de la présence de Dieu en notre monde.

Quel rapport peut-on établir entre l'Esprit et le Christ ? C'est à travers sa vie historique que Jésus a accompli sa mission d'être le Temple de Dieu dans le monde. A ce niveau, comme nous avons eu à le souligner dans l'analyse précédente, il y a eu une 'relativité' de rapport entre Jésus-Christ et l'Esprit-Saint dans l'accomplissement de leur mission. Le Christ a été habité par le Saint-Esprit (à la conception, au baptême etc.) et à son tour il a donné l'Esprit aux hommes. C'est à travers tous ces moments que le Christ se révèle comme vraie présence de Dieu et il le réalise dans l'Esprit-Saint. Après sa glorification, c'est à travers l'Eglise et les hommes qu'il le fera. Congar nous indique dans les pages qui suivent comment cela se fait. Nous essayerons de relever le rapport entre les deux Personnes à travers les chrétiens et l'Eglise.

2. Les chrétiens et l'Eglise : Corps du Christ et Temple spirituel de Dieu.

Pour Congar, la théologie de l'affirmation de Jésus comme vrai Temple de Dieu, présente dans les Evangiles ne l'est plus dans les Epîtres. Ces dernières parlent plus de l'Eglise comme Temple. Cela se comprend, affirme Congar, par le fait que les Apôtres ont

pleine conscience et connaissance que l'œuvre du Christ trouve son achèvement dans la constitution de l'Eglise qui est son Corps sacramentel. Tout ce que le Christ a été et fait, c'est pour nous. « Voilà pourquoi, tandis que Jésus s'était donné comme devant remplacer le Temple, les Apôtres, sans hésiter identifient ce Temple à l'Eglise. »³⁰⁹ Ceci amènera Congar à étudier ce terme de Temple que sont l'Eglise et les chrétiens, à partir des Epîtres de Paul, de Pierre, de la lettre aux Hébreux et de l'Apocalypse de Saint Jean.

Chez Paul, l'Eglise signifie toute personne qui croit au Christ et qui de ce fait devient Temple de Dieu. Parce qu'il est vivifié par l'Esprit, il mène la nouvelle vie dans le Christ et dans l'Esprit. Quand Paul dit « notre corps est le Temple de Dieu », ce corps est entendu comme la personne dans son ensemble. Cependant, le Temple ce n'est pas seulement l'individu mais aussi l'ensemble des chrétiens, dans la mesure où tous ensemble forment une communauté et sont animés et habités par l'Esprit-Saint. Tous, ensemble ne forment qu'un seul temple de Dieu.

Le fondement de tout ce mystère, c'est le Christ. C'est lui qui donne la solidité à ce temple en tant que le roc sur lequel tout repose. La communauté est Temple en tant qu'elle est greffée sur lui, le Christ. Plus qu'une pierre angulaire, le Christ est la dalle sur laquelle le reste est construit. Ce sont donc les qualités du Christ comme Temple que l'Eglise partage et actualise.

On voit bien que Paul fonde la qualité d'être temple de Dieu, aussi bien pour les chrétiens que pour toute la communauté qu'est l'Eglise, sur le Christ et l'Esprit-Saint. Si le Christ est la base sur laquelle tout s'élève, il opère cependant avec l'Esprit qui vivifie et anime. Les deux agissent ensemble afin qu'une nouvelle vie commence en celui qui croit ou dans l'ensemble de la communauté. Ce sont les deux qui travaillent afin que les chrétiens et l'Eglise soient le Temple de Dieu.

Dans l'Epître aux Hébreux, le Christ apparaît clairement comme le nouveau sanctuaire, inaugurant le temps nouveau et le culte nouveau par son propre sang et non plus le sang des bêtes. Il est le sanctuaire céleste par qui le peuple entre en communion avec Dieu. Ici l'Eglise n'est pas le sanctuaire mais elle est la maison de Dieu, sa famille. Il faut souligner que l'Epître aux Hébreux ne parle pas de l'Esprit-Saint. Etablir un lien entre les deux Personnes dans ce cas s'avère difficile.

³⁰⁸ MT, p. 180.

³⁰⁹ MT, p. 183.

Chez Pierre, on assiste à une synthèse remarquable entre l'Ev. de Jean et l'Epître aux Hébreux. Pour Pierre, le Christ est le Temple en tant que « la pierre vivante rejetée par les hommes mais choisie et précieuse auprès de Dieu ». Le Christ est le point culminant où tout trouve son sens. C'est lui en qui tous les fidèles sont orientés et par qui ils participent à l'édification d'un édifice spirituel. Tous forment un Temple fait de pierres vivantes. Jésus est le socle autour duquel tout se construit.

Parlant du fidèle, le sens est double : individuel et collectif. Celui qui croit est pierre vivante par la vie spirituelle qu'il mène mais tout est orienté vers la corporation, la communauté qu'est l'Eglise. Cette dernière célèbre les mystères du Christ, et de ce fait, se constitue en nation sainte, exerçant un sacerdoce royal. Par spirituel, nous dit Congar, il faut comprendre que premièrement le culte est orienté en l'homme lui-même ; deuxièmement et c'est le sens le plus riche : «ce qui correspond à la nature de Dieu parce que cela est le fruit, en nous, de la vertu de Dieu et plus précisément de son Esprit. Seul l'Esprit de Dieu scrute la nature de Dieu et peut, en nous y haussant, en nous y assimilant, nous rendre 'spirituel' »³¹⁰

De ce qui vient d'être dit, se dégagent deux choses importantes : d'une part, le fait que Jésus est le socle, c'est-à-dire la base autour et sur laquelle se construit l'édifice ; et de l'autre, que le croyant devient pierre vivante de l'édifice par le fait que sa vie est rendue spirituelle, c'est-à-dire capable de la vie divine ou des choses de Dieu. Ce deuxième fait n'est possible que grâce à l'Esprit-Saint. Est spirituel en l'homme ou en l'Eglise, ce qui est le fruit de l'Esprit. Ce fruit de l'Esprit en nous n'est ni provisoire ni figuratif, mais il est vrai et il demeure. Notre vie spirituelle signifierait alors qu'elle est conforme à la nature de Dieu, qu'elle est homogène à celle du Christ. C'est l'Esprit-Saint qui est habilité à en faire ainsi; à 'l'égaliser' à celle du Christ.

En définitive, être spirituel, c'est modeler sa vie à la suite de Jésus grâce aux fruits de l'Esprit-Saint afin de devenir divin, c'est-à-dire imiter Dieu, imiter sa conduite qui est l'amour. Ceux qui réalisent cet ordre de Jésus forment une communauté et cette dernière est le Temple, l'Eglise.

L'habitation de Dieu en nous, c'est en fait, la communication de la qualité de fils en nous, car le projet de Dieu n'est pas seulement d'être en nous, mais bien plus d'être avec nous et nous avec lui. Et c'est en Jésus Christ et grâce aux fruits de l'Esprit-Saint en nous que cela se réalise. Avec lui et dans l'Esprit, on devient donc un unique temple de vie filiale, Jésus

³¹⁰ MT, p. 213.

restant l'unique principe (le socle) par lequel nous recevons l'être filial. Jésus, temple, vit dans la communauté des fidèles qui est temple. Tous font un. Ici on rejoint Saint Jean qui, parlant du Christ (1,14.16), affirmait : qu'il est et était dans le monde. Il nous appartient de l'accueillir. Ainsi se réalise une sorte d'union, de communion et d'appartenance mutuelle.

Dans cette théologie poursuit Congar, apparaît la notion sous jacente de l'Eucharistie. Si Jésus par sa mort et sa résurrection a réalisé la vraie présence divine parmi les hommes, il n'est plus en notre monde. Mais il a laissé l'Eucharistie. Ceux qui mangent son Corps ou boivent son Sang, nourriture vivante et spirituelle, communient à lui et deviennent temple. C'est le moyen par excellence par lequel les hommes deviennent Corps du Seigneur, donc temple de Dieu. Le temple spirituel, c'est Jésus lui-même. Son Corps a été formé du Saint-Esprit et de la Vierge Marie. C'est ce Corps, alors glorifié, qui prend forme dans l'Eucharistie et vit dans l'Eglise. Tous les trois aspects (Corps glorifié, Eucharistie et Eglise) forment le Corps du Christ, le temple spirituel. Il faut encore souligner que le caractère spirituel découle du fait de don de l'Esprit et non pas par opposition au corporel ou au visible. L'Eglise en tant que temple spirituel n'est pas moins visible ; au contraire, plus elle est visible, plus elle réalise sa dimension spirituelle ; c'est-à-dire une vie selon les dons de l'Esprit qui est le bien promis aux temps messianiques. L'Esprit concourt à former le Corps de Jésus dans le sein de Marie ; le même Esprit est présent dans la liturgie et par la prière et l'invocation prononcées par le ministre ordonné, il transforme le pain et le vin en Corps et Sang du Christ³¹¹ ; enfin, il procure la vie divine dans l'Eglise, ce qui fait d'elle une associée à la plénitude divine qui habite dans le Christ. On voit l'œuvre de Jésus s'accomplir, à ses différents niveaux de Corps, avec le concours de l'Esprit-Saint.

Le temple spirituel est en lui-même une histoire : c'est-à-dire se réalise dans l'histoire comme événement à travers le concret de l'Eglise. Ce temple a pour mission d'englober tout l'univers et de le conduire vers le salut, même cosmique. « Il est historique, relatif à une vue historique de l'économie de péché et de la grâce, et il est spirituel, lié à l'œuvre du saint Esprit qui est de nous assimiler à Dieu et qui s'exerce principalement dans les âmes faites à l'image de Dieu. »³¹²

³¹¹ Parlant du caractère spirituel dans la liturgie, Congar s'appuie sur les écrits de E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935 trad. fr. Cl. CHAMPOLLION, *Le livre des Anges*, Paris, 1954 ; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris, 1951 ; F.M.BRAUN, *In spiritu et veritate*, dans *Rev. Thomiste*, 52(1952), pp. 245-274.

³¹² MT, p. 236.

Il y a donc chez Pierre une implication considérable et remarquable de Jésus et de l'Esprit-Saint dans les fidèles et l'Eglise pour en faire le temple de Dieu. Les deux œuvrent ensemble dans un lien de complémentarité pour rendre l'homme capable de connaître et d'imiter Dieu. Rien n'est initié par le Christ sans que l'Esprit intervienne et sans qu'il donne sa coopération. L'œuvre du Christ est posée une fois pour toute et demeure. Elle est accueillie par l'homme dans la mesure où ce dernier est visité par le fruit de l'Esprit-Saint. Par leurs actes accomplis ensemble, l'homme devient temple de Dieu, et aussi la communauté de tous ceux qui croient, appelée Eglise, est Temple de Dieu. Le caractère spirituel de ce temple vient de l'action du Saint-Esprit sur lui et du fait de se situer dans la continuité de l'œuvre même de Jésus avec qui il s'associe, communie et fait un Corps.

Dans l'Apocalypse : Du point de vue des termes utilisés (Skene et Naos) qui indiquent la réalité temple, Congar fait remarquer qu'il y a une nette référence au temple de Jérusalem. Cependant cette vision nous met en face de deux temples traduisant deux réalités différentes, l'une céleste et l'autre terrestre. Un temple existerait au ciel où se vivent des choses et un autre concomitant sur terre. C'est sur ces deux considérations que s'oriente Congar pour nous expliquer la théologie du temple contenue dans l'Apocalypse.

Du point de vue de ce qui se passe sur terre, on voit que l'histoire terrestre est dominée par le céleste et la vertu du Christ détermine l'Eglise de la terre. Ainsi à l'exemple du Christ, les fidèles deviennent des rois et des prêtres qui accèdent à la présence de Dieu. Comme rois, ils règnent avec le Christ dans le monde luttant ainsi dans l'histoire, et comme prêtres, ils rendent le culte d'action de grâce et de louanges dû à Dieu par ses élus. Cette vie historique et terrestre de l'Eglise royale et sacerdotale s'avère être une lutte continuelle entre le règne de Dieu et l'Anti-Règne. C'est ce qui est symbolisé par la présence de la Bête blasphématrice et des faux prophètes.

De cette vision johannique, Congar arrive à en tirer deux points essentiels : « d'abord que le temple de Dieu, c'est l'Eglise, comme dans les autres écrits apostoliques, et leur unité. Ensuite qu'au milieu d'un espace, de soi sacré, mais profané et piétiné par les païens, un temple de Dieu est préservé, fait des vrais fidèles : les purs que Jean voit plus loin (14, 1-5) accompagner l'Agneau partout où il va. Parce qu'ils ont gardé 'les commandements de Dieu et la foi en Jésus', parce qu'ils ont refusé d'adorer la Bête, c'est-à-dire de servir l'Anti-Règne

(20,4), non seulement eux-mêmes sont associés à la royauté du Christ, mais ils ont le privilège de l'accompagner partout où il va (10,4) »³¹³.

En ce qui concerne le temple du ciel, calqué sur le type du temple de Jérusalem, on y voit un autel en même temps que celui des holocaustes et des parfums en dessous duquel il y a les âmes de ceux qui sont morts pour la Parole de Dieu. Cette référence au temple terrestre veut seulement dire que ce dernier a été bâti selon le modèle céleste montré à Moïse, en tant qu'il succède au tabernacle mosaïque. Ainsi, poursuit Congar, les différents parallélismes rencontrés rappellent l'Exode et expriment la continuité du propos divin de Dieu et du mystère de son habitation, depuis l'exode jusqu'au ciel passant par la Jérusalem terrestre et l'Eglise. Désormais, Dieu y trône et exerce sa souveraineté avec le Christ, sans que ce dernier soit appelé prêtre ou grand prêtre (cfr Epître Aux Hébreux). « L'Agneau est le nom du Christ comme associé à Dieu dans l'exercice de sa souveraineté et dans la glorification des élus. »³¹⁴

Le ciel où s'exerce cette souveraineté est un palais et en même temps un temple. La liturgie qui y est célébrée est essentiellement une action de louange et de prière rendue par les Anges et les fidèles élus.

Entre les deux temples (terrestre et céleste), Congar fait voir que l'Apocalypse établit remarquablement une relation. Ils sont engagés dans un rapport de 'complémentarité'. Pour finir, le texte de l'Apocalypse (20,2 ss) nous plonge dans une autre vision toute tournée vers l'éternité, dans un ordre purement céleste. Certains thèmes tirés de l'A.T. ou du N.T. trouvent ici leur assomption (c'est-à-dire cette vision assume les idées contenues dans ces thèmes) et d'autres, leur accomplissement (ce qui signifie qu'à travers cette vision on voit se réaliser ce qui était exprimé à travers ces thèmes). Tel est le thème du Temple : « c'est la grande promesse, rencontrée tout au long de l'Ancienne Disposition, qui devient parfaite réalité : celle, de la part de Dieu, d'avoir sa demeure avec les hommes, d'être Dieu-avec-eux, et de faire ainsi, de ces hommes, son peuple »³¹⁵.

Congar voit dans l'Apocalypse, la réalisation de cette promesse de manière eschatologique. Cela s'articule suivant le modèle de la logique de la promesse faite à une personne (Abraham, David) dans l'A.T., et selon laquelle à travers cette personne c'est tout le peuple qui y participe : « le temple de Dieu, c'est l'unique Personne filiale et royale qui est

³¹³ MT, p. 243-244.

³¹⁴ MT, p. 247.

³¹⁵ MT, p. 254.

Jésus-Christ, et nous en lui et avec lui ».³¹⁶ C'est aussi le sens évangélique et apostolique qui y est repris : d'une part, il y a l'affirmation que c'est le Christ qui est le temple et d'autre part les fidèles le sont également.

Cependant, il faut souligner que l'Apocalypse, comme l'Evangile de st Jean, représente le Christ en Agneau immolé et vainqueur, du côté duquel sort l'Esprit, Don par excellence de la nouvelle et définitive alliance. Tandis que l'Eglise est représentée, comme nous venons de le voir chez St Pierre, en communauté des fidèles (militante sur terre et assemblée liturgique au ciel) qui est l'habitation de Dieu³¹⁷. Des deux, c'est le Christ qui occupe la place centrale, car c'est par lui que les fidèles ont vaincu et sont devenus rois et prêtres.

A travers cette démarche de Congar qui consiste à montrer dans le livre de l'Apocalypse l'assomption et l'accomplissement des thèmes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, relatifs à la présence de Dieu, nous voyons pour la première fois apparaître le Saint-Esprit. L'analyse de la visée apocalyptique qui jusque là a été très christocentrique, donne finalement une place à l'Esprit-Saint. Le Christ qui règne auprès de Dieu, en Agneau immolé, ne cesse de faire jaillir de son côté, l'eau de la vie, c'est-à-dire l'Esprit (Ap. 21,6). Nous pouvons en dégager deux choses : d'une part, cela témoigne de la présence de l'Esprit Saint aux cotés de Jésus, Nouveau Temple de Dieu dans sa gloire, et de l'autre que cet Esprit est à l'œuvre, parce qu'il coule pour se reprendre sur les fidèles devenus aussi l'habitation de Dieu.

La symbolique du fleuve de la vie dans Ap. 22,1-2 témoigne encore une fois de cette même présence de l'Esprit-Saint. Il est donc clair que l'œuvre de l'accomplissement réalisée par l'Agneau, s'opère dans la collaboration avec l'Esprit car il est annoncé comme cette source de vie donnée gratuitement et par laquelle le vainqueur devient le fils de Dieu et Dieu, son Dieu (Ap.21, 7). En tant que Fleuve, Il jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau et il a la capacité de donner la vie en abondance et de guérir. C'est donc à juste titre que Congar voit s'accomplir là le rôle de l'Esprit comme 'don par excellence de la nouvelle et définitive alliance'.

Ces quelques versets nous donnent de façon déterminante le lien entre le Christ et l'Esprit-Saint dans la manière dont la présence de Dieu se réalise pleinement sur terre et au ciel selon le livre d'Apocalypse.

³¹⁶ MT, p. 255.

En bref, nous disons : Jésus est la vraie présence de Dieu dans le monde dont la vertu détermine l'Eglise de la terre. Par lui s'établit un lien entre l'Eglise de la terre et celle du ciel. Entrée dans la gloire en Agneau immolé, il siège avec Dieu pour exercer sa souveraineté et glorifier des élus. Alors, comme son Seigneur, l'Eglise vit et continue dans tous ses aspects la Pâque de Jésus-Christ. Quant à l'Esprit-Saint, il vivifie l'Eglise et l'habilité à perpétuer cette Pâque de Jésus. C'est ainsi que les fidèles aussi deviennent vainqueurs, rois et prêtres. Dans la gloire, le Christ, l'Agneau siège et l'Esprit vivifie, purifie et guérit des souillures du mal.

Il se dessine aussi ici une perspective cosmique de ce mystère du temple. En fait, la visée apocalyptique est de parvenir à une nouvelle création où Dieu et l'Agneau règnent. Cela s'exprime par la Jérusalem nouvelle qui fait resplendir la gloire de Dieu. Selon Congar, « le fait que ce terme *doxa* (la gloire), est intimement lié avec le thème de la présence ou de l'habitation de Dieu, nous permet déjà de soupçonner que la restauration cosmique eschatologique, qui correspond à la *palingénésie* de Mt.19, 28 ou à l'*apocatastase* d'Act. 3,21 est un fruit, non seulement du Règne parfait de Dieu, mais de sa Présence parfaite, si tant est que la distinction entre ces deux choses ait un sens »³¹⁷. Le Règne de Dieu en effet implique la présence de Dieu, mais les deux ne se confondent pas. D'où, dépassant les dimensions d'assomption et accomplissement, ce texte de l'Apocalypse propose aussi une nouveauté et un dépassement dans la compréhension des thèmes ci-dessus développés :

- a. Jérusalem nouvelle qui descend du ciel ;
- b. le fait qu'il n'y a plus de temple dans l'éternité sinon Dieu lui-même

a. Jérusalem nouvelle qui descend du ciel.

Si dans l'aujourd'hui, le temple de Dieu se construit dans les âmes des fidèles, au dernier jour, les vraies dimensions du temple de Dieu se feront voir, elles seront manifestes. Il n'y aura plus rien de cacher, ni d'inconnu. Le fait de sa descente du ciel révèle d'une part la bonté de Dieu et le caractère gracieux du don qu'il fait aux hommes et de l'autre la pureté absolue de ce temple. Ce n'est pas par leur mérite que les hommes entrent dans ce temple, mais par la seule grâce de Dieu. Car, « sous le régime du Verbe incarné et de l'Esprit-Saint donné, l'homme est de Dieu et à Dieu par communication d'un don véritablement « spirituel »

³¹⁷ Cf. *MT.*, p. 255.

³¹⁸ *MT.*, p. 256.

et véritablement d'en haut »³¹⁹. C'est donc un régime de pure grâce, de don qui vient du ciel. Ceci amène Congar à évoquer la 'relativité' qu'il y a entre Jésus et l'Esprit-Saint.

« Jésus baptise dans l'Esprit-Saint parce qu'il est lui-même venu d'en haut (Jn 3, 13.31) et que le Saint-Esprit est descendu et a demeuré sur lui (1,32-33). »³²⁰ Si Jésus est capable de donner l'Esprit-Saint, c'est tout simplement parce que descendu du ciel, il demeure le Verbe de Dieu. Et l'Esprit, étant Esprit de Dieu, a la capacité de descendre sur Jésus et de pouvoir demeurer sur lui comme ce don dont le propre à l'intérieur de la Trinité est de communiquer la vie divine. Ceci révèle la relation de réciprocité entre les deux Personnes déjà évoquée antérieurement.

Congar souligne que, ce qui est fondamental dans cette conception de l'Apocalypse, c'est le fait qu'elle construit toute la nouveauté à venir dans la Pâque de Jésus-Christ. Plus que l'idée vétérotestamentaire du rappel à la vie de tout ce qui est abattu ou profané, ici il est question d'une vraie restauration. Le Christ ressuscité en est le principe. « C'est donc la pâque de l'Eglise et du Monde »³²¹ qui est annoncée. A l'instar du Christ, l'Eglise, Corps du Christ, temple spirituel sera aussi restituée d'en haut. Pour ce faire, l'Eglise doit traverser la situation de mort, de purification pour retrouver sa splendeur première à l'eschatologie.

S'il est vrai que la restauration se fera suivant le processus inauguré par Jésus, Congar affirme cependant que cette Eglise-temple « ne sera purifiée et réunie, enfin bâtie exclusivement de pierres vivantes et précieuses, mais aussi achevée selon toutes ses dimensions que quand, cueillie de la terre, Dieu se la rendra à lui-même d'en haut, toute recréée selon l'Esprit, capable d'être pleinement épouse parce que rendue, par grâce, pleinement vierge »³²². Ici s'affirme le rôle de l'Esprit dans ce processus du renouvellement de l'Eglise. Si le Christ est le modèle du processus, l'Esprit apparaît comme celui qui actualise, rend effective la nouvelle figure de l'Eglise qui descend du ciel. Cette Eglise est en fait l'ancienne, l'Eglise du temps qui est lavée, transfigurée et devient resplendissante de pierres précieuses grâce à l'œuvre de l'Esprit en elle. On remarquera la continuité de la 'relativité' entre le Christ et l'Esprit-Saint jusqu'à la fin des temps, à travers ce travail de restauration de l'Eglise temple. Il y a donc une implication des deux.

³¹⁹ *M.T.*, p. 259.

³²⁰ *MT*, p. 259. Nous voyons ici le témoignage de Jean Baptiste sur Jésus (Lc 3,16). Et si Jésus peut alors baptiser dans l'Esprit parce qu'il est descendu d'en haut, vraisemblablement Congar pense aux relations existantes dans la structure trinitaire où déjà l'Esprit procède du Fils, et que ce dernier même revêtu de l'humanité continue à donner cet Esprit. A son tour l'Esprit dont l'être est de donner la vie divine et de la communiquer, descend sur le Verbe incarné comme ce souffle qui vivifie de la vie divine.

³²¹ *MT*, p. 261.

b. Dans l'éternité, Dieu seul sera Temple.

St Jean s'étonne du fait que dans l'éternité il n'y a pas de temple si ce n'est Dieu lui-même et l'Agneau. Cet étonnement pour Congar marque aussi une nouveauté et un dépassement.

Ce constat, partant de l'utilisation du terme *Pantocratôr*, veut tout simplement dire que « le temple éternel des fidèles, c'est *Dieu dans son règne souverain*. Que le nom d'Agneau soit ajouté en second ne change rien à cette conclusion, car il désigne le Christ, précisément, comme associé au règne souverain et *sauveur* de Dieu »³²³. Ce qui est affirmé, c'est que, dans l'éternité, il n'y aura pas d'autre temple que Dieu lui-même et sa sainte Volonté. Comme Dieu habite en lui-même et en sa sainte Volonté, il habitera aussi dans le fidèle et dans le peuple qui croit en lui et adhère à sa sainte Volonté. Dieu est temple signifie donc que la Volonté aimante et de grâce de Dieu régnera de telle sorte que ceux qui seront sauvés, seront remplis de cette volonté de grâce de Dieu, donc de Dieu lui-même. Ainsi, ils participeront à son Règne et la Demeure avec Dieu se réalisera. Il y aura une communion, un être ensemble avec Dieu.

L'Agneau est compris en Dieu, car, c'est par lui que les fidèles arrivent à bénéficier de cette volonté de grâce. Ils sont associés à sa royauté et par lui, ils deviennent fils adoptifs du Père. Plus que des adorateurs ou des célébrants, ils deviennent aussi temple comme l'Agneau. Cette communion se comprend bien avec l'affirmation de Saint Paul : « quand Dieu sera tout en tous ». Il ne s'agit pas d'une fusion des êtres, ni des personnes, mais d'une relation qui s'établit sur base d'échange et de partage, de commerce et d'enrichissement dus à la présence, à un face à face avec Dieu. Désormais, les fils adoptifs bénéficient de tout ce qui caractérise le rapport entre le Père et l'Agneau (Jn 17,10 ; Lc 15,31).

Il faut comprendre par là que ce « Dieu *Pantocratôr* est celui qui est partout et en tous, dans le moment même où il est lui-même notre temple, tout est redevenu le temple de sa présence »³²⁴. On notera que toute l'histoire du salut est traversée par cette volonté de Dieu d'être présent.

Dans l'ancienne Disposition, le culte était purement moral, célébré dans le synagogue ou au désert, et la liturgie sacrificielle du temple était caractérisée par l'offrande des

³²² MT, p. 263.

³²³ MT, p. 266.

holocaustes, donc une offrande matérielle. Dans la nouvelle Disposition (où le temple messianique inaugure un sacrifice extérieur qui est lui-même spirituel et où le sacerdoce est prophétique), le culte est rendu en esprit et en vérité. « Car c'est celui de Jésus-Christ. »³²⁵ Il n'y a plus qu'un temple dans lequel Dieu est rencontré et adoré, c'est le Corps du Christ. Aussi, « à partir de Jésus, l'Esprit de Dieu est vraiment donné ; il est dans les fidèles, une eau jaillissante en vie éternelle, il les rend fils de Dieu et capables de le saisir vraiment par leur connaissance et leur amour »³²⁶. Il n'est plus question d'une simple présence, mais d'une habitation dans les fidèles. Tous les fidèles deviennent le temple de Dieu constituant le Corps du Christ, animé et uni par son Esprit.

La présence de Dieu dans le monde se fait donc en Jésus-Christ par l'Esprit-Saint, don par excellence des temps messianiques. Le caractère spirituel vient du fait de la présence et de l'action de l'Esprit-Saint. Il est principe spiritualisant³²⁷. Le Saint-Esprit est compris comme don par excellence qui provient du Temple lui-même qu'est Jésus-Christ. C'est donc le don au dessus duquel il n'y a rien et ne peut avoir rien d'autre.

Si dans l'Ancien Testament Dieu se rendait présent à travers les dons sans toutefois se donner lui-même, dans la nouvelle Disposition, celle des temps messianiques, Dieu se rend présent en Jésus-Christ et se donne à travers le don par excellence qui est celui du Saint-Esprit et de sa grâce. Ce Saint-Esprit rend alors l'homme capable de posséder et d'atteindre Dieu, de le connaître et de l'aimer. En fait, à travers lui, c'est Dieu lui-même qui se donne avec ses dons quoique cela ne soit pas encore de façon pleine. L'Esprit Saint inaugure donc la façon que Dieu a de se donner, don qui sera total à l'eschatologie dont nous parle l'Apocalypse. Dieu, Père et Fils se donneront et seront notre temple.

C. Synthèse

Tout le parcours de ce livre nous fait aboutir à la conclusion tirée par Congar lui-même, qu'il y a une nette évolution depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament dans la manière dont Dieu est présent au monde. Tout compte fait, cette évolution atteint son point culminant dans le Nouveau Testament et plus particulièrement dans le livre de l'Apocalypse qui récapitule toutes les conceptions antérieures du thème de la présence de Dieu, depuis le temps des patriarches jusqu'à l'épître aux hébreux, et les amènent à leur

³²⁴ MT, p. 273.

³²⁵ MT, p. 280.

³²⁶ MT, p. 281.

³²⁷ A propos du terme spirituel, on peut aussi lire L.CERFAUX, *Regale Sacerdotium*, dans *Rv.sc.ph.th.* 28(1939) auquel Congar se réfère et s'inspire.

accomplissement et achèvement. Jésus-Christ, à travers l'humanité du Verbe, le Corps eucharistique et l'Eglise, est cet accomplissement de la présence de Dieu au monde. Quel est alors le rôle de l'Esprit-Saint dans ce processus ? Y'a-t-il un lien entre Lui et le Christ pour que cette présence de Dieu se réalise dans le monde ?

Il est nécessaire de souligner le caractère évolutif du processus de l'habitation de Dieu dans le monde, tel que le présente Congar. Ce caractère nous permet aussi de comprendre que le lien entre le Christ et l'Esprit à l'intérieur de ce processus en est tributaire. C'est-à-dire, partant de l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament et spécialement dans l'Apocalypse, le lien entre Jésus et l'Esprit-Saint connaît un parcours évolutif : des allusions lointaines, préfigurées, quelques fois sans liens nécessaires, on en arrive à des affirmations dûment établies sur les liens de complémentarité et de relativité entre le Christ et l'Esprit dans le processus de l'habitation de Dieu dans le monde.

Ainsi, l'analyse au niveau de l'Ancien Testament a consisté dans le fait de savoir si on pouvait établir un lien entre l'Esprit-Saint et le Messie annoncé. Il en ressort que partant du temps des Patriarches jusqu'à celui des Prophètes en passant par Moïse et les Rois, on ne peut pas parler de la présence de l'Esprit-Saint tel qu'il s'est révélé dans le Nouveau Testament.³²⁸ Cependant, il se manifeste à travers certains effets qui lui reviennent en propre dans la Nouvelle Disposition et lesquels témoignent qu'il était déjà agissant dans l'Ancien Testament. Si son œuvre consistait à guider, rendre fort Moïse, les Rois, les Prêtres et les Prophètes, cependant, entant qu'esprit de Dieu, il orientera ces derniers dans leur mission afin d'éclairer et de promouvoir la réalisation du plan de Dieu à partir de la figure prophétique de David jusqu'à l'annonce de son accomplissement par un Dieu qui restera à jamais présent dans son peuple. Ce Dieu ne sera autre que le Messie, Jésus-Christ. C'est donc dans cette visée des Prophètes s'inscrivant sous l'angle de l'annonce messianique orienté par l'esprit de Dieu que nous pouvons envisager l'établissement d'un lien lointain entre l'Esprit-Saint et le Messie annoncé, finalement entre lui et le Verbe incarné. Ce lien deviendra beaucoup plus explicite dans la Nouvelle Disposition quand les deux se révéleront pleinement afin de réaliser ce qu'a été jusque là qu'une promesse, qu'une annonce prophétique.

L'analyse du contenu de la Nouvelle Disposition selon Congar nous montre qu'entre l'Esprit-Saint et Jésus-Christ apparaît une sorte de complicité d'action que nous avons appelée 'relativité' dans l'étude précédente. Car, soutient Congar, c'est par l'Esprit que le Christ est

³²⁸ Dans l'appendice III du même ouvrage, Congar essaie de donner une réponse à cette préoccupation. Sa position est évidemment celle que nous avons rapporté ici de manière brève. Cf. *MT*, pp. 310-342.

conçu dans le sein maternel de Marie et c'est le Christ qui, de son côté transpercé, fait s'écouler l'Esprit. Don par excellence, il ne faut pas le situer au même rang que le ministère apostolique. Ceci vient confirmer l'évolution qui s'est opérée dans la pensée de Congar, qui précédemment considérait l'Esprit comme un agent, ou vicaire du Christ aux côtés du ministère apostolique. Cette position marque aussi un pas considérable par rapport à la pensée de Saint Thomas reprise par Charles Journet, et dont s'inspirait aussi Congar.

Parlant des missions des personnes divines, St Thomas attribue à l'Esprit-Saint le rôle de rendre témoignage de ses interventions sur le Christ auprès des hommes. Ce qui signifie que le Christ, dans son humanité, n'avait pas besoin de l'assistance de l'Esprit-Saint. L'Esprit n'intervient en certains moments de la vie terrestre de Jésus que pour certifier son identité en tant que Fils de Dieu auprès des hommes. St Thomas situe ces témoignages au moment du baptême et de la transfiguration (qu'il qualifie de missions visibles), les séparant de l'incarnation de Jésus dans le sein de Marie (mission invisible), laquelle est attribuée à la seule grâce du Fils où l'Esprit n'a pas d'impact sur le Verbe incarné.³²⁹ C'est pourquoi Saint Thomas en arrive à soutenir la thèse selon laquelle dans l'ordre de l'économie c'est le Fils qui est premier. C. Journet l'exprime en ces termes : « Ensuite, parce qu'il fallait au préalable que le Fils descendît sur le Christ, qui est tête, avant qu'il pût à son tour faire descendre l'Esprit sur l'Eglise, qui est corps. C'est du Père par le Fils (envoyé le premier) que vient l'Esprit (envoyé le second). »³³⁰

Thomas ne parle pas de la descente de l'Esprit sur Marie afin de rendre possible la conception de Jésus, mais plutôt fait prévaloir la grâce même du Fils qui descend sur le Christ c'est-à-dire l'homme Jésus. L'Esprit n'aurait rien à faire sur la personne du Verbe incarné. Pour Thomas, cette grâce procède directement du Père, cause entitative ou essentielle et dont la cause efficiente est le Fils lui-même.

Congar, lui, souligne l'action de l'Esprit par qui le Christ est conçu dans le sein de Marie. Entre les deux, il y a des interventions réciproques. L'affirmation selon laquelle « à partir de Jésus l'Esprit de Dieu est vraiment donné » marque le moment où nous pouvons situer l'action visible de l'Esprit dans la vie de l'Eglise ou des hommes après la mort et

³²⁹ La pensée de Saint Thomas sur ce point est reprise et interprétée par C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris Desclée de B., 1951, p. 454-459.

³³⁰ C.JOURNET, *Op. Cit.*, p. 295.

résurrection du Christ.³³¹ C'est un des moments clefs qui constitue la nouvelle Disposition. On ne le dissocie donc pas des autres moments qui se rapportent aux actions du Christ dans le monde.

La question qu'on peut se poser est celle de savoir qui donne l'Esprit-Saint ? Nous référant aux divers propos de Congar, il nous semble qu'initialement et essentiellement c'est le Père qui le donne. Ceci se vérifie quand, parlant du caractère non encore total de la libération de l'homme encore soumis au charnel, Congar dira « quand tout en aura été purifié, quand tout sera grâce, quand la part de Dieu sera si victorieuse que 'Dieu sera tout en tous', quand tout procédera de Son Esprit, alors le Corps du Christ sera établi à jamais, avec son chef dans la maison de Dieu Fils. »³³² Le 'tout procédera de l'Esprit' montre à suffisance le rôle qui revient à l'Esprit et qu'il détient du Père. Cependant, Congar sait que le Christ glorifié vit dans le sein du Père, et fidèle à la théologie catholique du Filioque, quoi de plus normal qu'il puisse dire que ce qui est donné par le Père, est aussi donné par le Fils. L'Esprit est Esprit de Dieu, donc du Père, mais aussi Esprit du Fils. Congar le confirmera en ces termes : « Il est envoyé par le Père et le Fils, et ainsi il continue, dans sa Mission temporelle, visible, le mystère de son origine éternelle, pour être plus proprement Dieu actif en nous quant à ses dons de grâce par lesquels nous pouvons revenir efficacement jusqu'au Père. »³³³ Ainsi se comprend la formule souvent reprise par lui parlant de l'Esprit du Christ : « son Esprit ». Il faudra reconnaître qu'ici elle prend une signification qui se dégage de plus en plus d'une certaine subordination. Cependant, l'Esprit occupe quand même une position de dépendance au Christ, parce qu'il réalise en envoyé, ce qui est du Christ.

Si Congar se distingue de Thomas pour ce qui est des actions réciproques entre l'Esprit et le Fils, il lui est tributaire quand il admet que l'Esprit procède aussi du Fils tel que nous venons de le dire plus haut. Partant de là, il convient de souligner que la pensée de

³³¹ Depuis Saint Thomas, il est affirmé : « jamais, auparavant, il n'y avait eu de missions visibles. Sans doute, invisiblement, le Fils et l'Esprit avaient été envoyés aux justes des âges précédents, et la sainteté personnelle de plusieurs d'entre eux avait été immense. Mais la grâce qu'ils possédaient, si elle pouvait être plus intense et plus haute qu'en beaucoup de nous, n'avait pas alors atteint l'état de perfection que la venue du Christ devait lui conférer. » (C.JOURNET, *Op. Cit.*, p.457). Congar va aussi dans le même sens en précisant : « Sous l'ancienne Disposition, il y avait un réel ordre à Dieu et à la possession de Dieu, mais coupé de son terme, <la voie du sanctuaire céleste n'était pas ouverte tant que le premier tabernacle subsiste> (Héb. 9, 8) (...) Il fallait, pour que les dons surnaturels faits à ces justes leurs permissent d'atteindre effectivement Dieu lui-même, que fussent acquis des faits nouveaux de l'économie : l'Incarnation du Fils, la mort et la résurrection du Christ, la mission du Saint-Esprit qui en est la suite ». *MT*, appendice III, pp. 324-325. Il s'agit ici d'une existence nouvelle de Dieu : Père, Fils et Esprit-Saint pour les hommes. L'Esprit est celui qui fait participer l'homme à cette vie divine. Cf. aussi *MT*, appendice III, p. 333.

³³² *MT*, p. 281.

³³³ *MT*, appendice III, p. 332.

Congar quant à cette présence de Dieu dans le monde est aussi fort tributaire de celle de Thomas et d'autres Pères³³⁴.

Somme toute, de tous les textes néotestamentaires étudiés, il découle que Congar montre bien les rôles spécifiques que jouent Jésus Christ et l'Esprit dans l'actualisation de la présence de Dieu et le devenir des fidèles comme Temple de Dieu. Les deux entretiennent un lien de complémentarité et de relativité de manière constante. Jésus est donc la vraie présence de Dieu en notre monde (présence ou temple théandrique), et l'Esprit est celui qui rend cette présence effective dans les cœurs de tous les hommes qui croient en Dieu (présence de grâce ou temple spirituel) et aussi travaille à la récapitulation du cosmos (temple cosmique). Il y a donc une véritable visée eschatologique dans ce que l'Esprit-Saint accomplit et qui s'associe au travail de l'Eglise voulue par son fondateur comme universelle et missionnaire. La visée eschatologique introduit la notion d'historicité sur laquelle Congar reviendra encore plus tard dans ses réflexions. Elle met en exergue l'œuvre de l'Esprit dans la vie des hommes et du monde (cosmos).

Congar en tire comme conséquence que l'Esprit et l'Eglise travaillent à l'accomplissement du règne de Dieu sur la terre. Ils font un travail préparatoire à la venue définitive du Fils de l'Homme. En attendant sa consommation finale ce processus est déjà entamé en notre monde et l'union avec le temple théandrique se fait à travers le sacrement de l'Eucharistie et les autres sacrements de l'Eglise, et aussi à travers l'appartenance à l'Eglise même qui est le lieu de prière; elle favorise la vie communionnelle et associe les éléments naturels aux éléments célestes.

Section 3 : La Tradition et les traditions³³⁵

Nous sommes dans le contexte de la convocation et de la tenue du Concile œcuménique Vatican II. La question de la Tradition semble, dans ce contexte, préoccuper les prises de positions tant dans les Eglises réformées que dans l'Eglise Catholique et ceci en

³³⁴ Cf. St. THOMAS, dans I Sent., d.37, q. I, a. 2; Comm. In Coloss., c. 2, lect. 2; Sum.Theol., IIIa, q. I, a. I ; EPIPHANE, Adv.Haer. III, haer.74,n.13 (P.G.,42,500C...) ; S. BASILE, Ep. 2,4 (P.G., 32,229 B...) ; S. AUGUSTIN, Ep. 187 ad Dardanum (P.L., 33,832-45). Dans son livre cité plus haut *L'Eglise du Verbe incarné II*, C. JOURNET analyse et présente les grandes idées de Saint Thomas et d'autres Pères sur ce point de la présence de Dieu. (Cf. p. 358-381). La particularité de Congar est d'avoir fait une étude très développée du point de vue biblique sur le thème.

³³⁵ Y.M. CONGAR, *la Tradition et les Traditions*, II, *essai théologique*. Paris, Fayard, 1963. Cette publication est précédée d'un premier tome : *essai historique*, Paris, Fayard, 1960. Cité désormais *LTT*. I et II.

raison du dialogue œcuménique. Congar lui même en témoigne : « S'il est un sens d'ensemble des études actuelles touchant la Tradition, il consiste en une certaine recherche d'ampleur. On mesurera sans doute la nouveauté que le dialogue œcuménique représente dans l'affrontement séculaire des chrétiens divisés, si l'on note que, se nouant aujourd'hui très précisément sur la question de la Tradition, il dépasse délibérément le cadre trop étroit des controverses du XVI^e siècle et exige des catholiques eux-mêmes un élargissement du regard. »³³⁶ Congar consacrera trois ouvrages et quelques articles sur ce thème³³⁷.

La publication qui fera l'objet de notre étude est précédée d'un premier tome : *Tradition et traditions. Essai historique*, Paris, Fayard, 1960. Dans ce premier tome, comme l'indique si bien l'orientation, Congar présente des données historiques sur la Tradition lesquelles ne mettent pas en évidence de façon profonde le rapport entre le Christ et l'Esprit. Ainsi, il ne fera pas à part entière l'objet de nos investigations. De la même manière, les autres ouvrages qui viennent avant ce premier tome et après *Le mystère du Temple* ne feront pas non plus objet de notre étude. Il s'agit de : *Vaste monde, ma paroisse, Vérité et Dimensions du Salut* (1959). Congar essaie de répondre aux questions existentielles relatives au salut et aux préoccupations des gens engagés dans la trame de l'histoire humaine. *La Foi et la Théologie* (1962) où il est question d'un exposé sur la théologie fondamentale considérée comme science, présentant les différents thèmes et méthodes d'approche étudiés en théologie ; *Les voies du Dieu Vivant, théologie et vie spirituelle* (1962) et *Sacerdoce et laïc devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (1962) qui reprennent divers articles déjà publiés entre 1940 et 1960 sur différents thèmes.

Quant au rapport entre le Christ et l'Esprit, dans ces ouvrages, la problématique n'est pas essentiellement ou explicitement abordée ; et en ce qui concerne les articles nous retrouvons des positions exprimées dans les ouvrages publiés ces années-là et que nous avons déjà analysés. Nous renvoyons à la bibliographie générale pour les indications complètes concernant ces ouvrages. Toutefois, en cas de nécessité, nous nous référons à ces écrits pour tel ou tel autre point de vue congarien.

Parmi ces trois écrits relatifs à la question de la Tradition, notre attention porte plus particulièrement sur le tome II de *LTT*, du fait de son analyse théologique exhaustive et du

³³⁶ *LTT*, I, p.9.

³³⁷ Aussi, nous ne traiterons pas de l'autre titre qui vient après *LTT*, intitulé *La Tradition et la vie de l'Eglise* (*Traditions chrétiennes*), 2^e éd., Paris, Cerf, 1984 (première éd. : 1963). Ce dernier est un ouvrage de vulgarisation (à la portée des chrétiens) de la Tradition historiquement et théologiquement développée dans les

rapport entre l'Esprit et le Christ qui y est traité. Cet ouvrage comprend sept chapitres. Notre analyse portera essentiellement sur les cinq premiers où s'expriment à la fois le rôle de Jésus et celui de l'Esprit par rapport à la Tradition, et où le rapport entre les deux est mis en exergue toujours par rapport à la problématique de la Tradition. D'où la répartition de notre travail en deux thèmes :

1° Le Christ et l'Esprit-Saint, sujets de la Tradition (thème dégagé des trois premiers chapitres);

2° L'établissement du rapport entre Ecriture, Tradition et Eglise à la lumière du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint (thème dégagé des quatrième et cinquième chapitres).

A. Jésus Christ et l'Esprit Saint, sujets de la Tradition

Dans le premier chapitre où il analyse et donne la synthèse de l'idée de tradition, Congar établit un rapport entre le temps de l'histoire naturelle et celui de l'Histoire Sainte.

Le temps de l'histoire sainte marque l'histoire de l'homme à travers les actes posés par Dieu, lesquels désormais la déterminent, marquant ainsi une triple présence de Dieu dans le monde : une présence à travers les actes posés et dont les vertus sont actuelles ; une deuxième à travers la visée du terme à accomplir qui est toujours opérante ; et finalement, à travers la consommation de tout dans une union avec Dieu. L'Histoire Sainte poursuit donc une finalité en s'insérant dans l'histoire de l'homme et du monde. Dans ce processus, le Saint-Esprit, dont le propre est d'opérer la communication, établit une communion entre des réalités malgré leurs limites et la distance qui les sépare : « Il l'opère entre les personnes, malgré le cloisonnement de leurs univers subjectifs, il rend présents, dans la communion des saints, des esprits que séparent, non seulement des espaces, mais des siècles et même l'appartenance à des sphères différentes (terre, ciel, purgatoire). Lui, unique et éternel, c'est-à-dire présent tout entier en un instant sans étendue, contient tout ce qui relève du Royaume de Dieu et il en opère tout en tous. Il anticipe ainsi le 'Dieu tout en tous' du Royaume lui-même.»³³⁸

L'intervention de l'Esprit dans l'histoire humaine ne dépouille pas celle-ci de sa dimension terrestre pour l'insérer dans une atmosphère au-delà des limites temporelles. Au contraire, elle est le lieu et la condition où s'exerce la liberté de l'homme répondant par la foi

deux premiers. Comme lui-même le dit « on pourra trouver une documentation plus riche dans les deux volumes intitulés *La Tradition et les traditions...* » (p.13), auxquels il se réfère constamment.

³³⁸ LTT, II, p.34.

aux sollicitations de Dieu ou à la grâce de Dieu voulant marquer cette histoire humaine de ses empreintes ou mieux de sa présence.³³⁹

Pour réaliser cette Histoire Sainte, Dieu lui-même en son Fils Jésus-Christ en prend l'initiative. Congar écrit précisément : « ce moment d'acte divin présupposé logiquement à nos libres décisions ou réponses, est attribué simultanément à Dieu et à l'humanité toute sainte de son Christ, notre Chef. Car Jésus-Christ est, pour tout ce que Dieu opère en faveur du monde, un 'instrument conjoint et animé'. Animé : cela veut dire que ce qui, en lui, *sert* le dessein de Dieu, ce n'est pas seulement son corps, mais son intelligence, sa conscience, sa volonté, sa liberté, son amour. En son intelligence et sa volonté, en sa conscience, Jésus *connaît et aime* tout ce qui rentre dans ce dessein, en sa totalité et en ses détails. Il n'est pas un mouvement de foi ou d'amour qui soit produit par un homme sans que Jésus-Christ ait consciemment et librement *servi* la prémotion par laquelle Dieu nous donne de la concevoir et de l'accomplir (...) Ce qui, dans le monde, est Eglise et Peuple de Dieu est fait à partir de ces 'venues', de ces 'missions' et apparaît tout suspendu à une action de Dieu et du Christ. »³⁴⁰ Si l'Esprit opère à travers l'histoire pour établir la communication entre les hommes et les propos de Dieu, ou pour le dire autrement s'il travaille à établir une connexion entre l'Histoire Sainte et l'histoire de l'humanité, Jésus est, celui par qui ces propos de Dieu viennent dans le monde ou s'actualisent dans l'histoire humaine. C'est à travers les réponses que les hommes, travaillés d'avance par l'Esprit-Saint, donnent aux actions accomplies par Jésus que se construit le rapport d'alliance, la cité de Dieu, bref : l'Histoire Sainte.

Les missions dont il est question, sont celles de trois Personnes. Mais on voit bien que Congar place au niveau central les actions de Dieu, qui suppose le Père, et celles du Christ. Encore une fois, cette position, tout en valorisant l'action de l'Esprit, semble ne pas le placer au même niveau que les deux autres.

En rapport avec la Tradition qui est l'objet de cette étude, il convient de retenir que la conception du temps et de l'histoire ne peut être comprise dans un rapport habituel du présent au passé. Quand on parle de la Tradition, on voit toujours déjà une présence du passé dans le présent. Il y a une présence de l'élément fondateur de l'alliance à chaque moment de l'histoire. Loin d'être un vieillissement, la Tradition transcende le temps, et grâce au Christ qui règne au dessus du temps et assure l'identité de la forme de vérité et de vie de l'Eglise,

³³⁹ Le terme présence en référence au *Mystère du Temple de Dieu*, conviendrait mieux dans ce cas. Car très assurément cette habitation de Dieu dans l'histoire de l'humanité ne s'oppose pas à celle de l'Histoire Sainte, qui en fait est l'histoire de Dieu avec les hommes.

³⁴⁰ *LTT*, II, p. 36.

elle demeure constamment un renouvellement et une fécondité. Le rôle réciproque de Jésus et de l'Esprit-Saint à l'intérieur de la Tradition nous aidera à comprendre cette dynamique³⁴¹.

En effet, pense Congar : « Le Saint-Esprit et le Christ font la même œuvre, mais des aspects différents de cette œuvre leur sont respectivement appropriés. Le Verbe incarné révèle le Père et constitue la nouvelle et définitive alliance en sa forme et sa réalité : il institue les sacrements, l'apostolat, il fonde l'Eglise. Le Saint-Esprit donne à cette forme instituée l'animation, le mouvement intime de la vie, et il intériorise dans les hommes les dons acquis par le Christ. Dans ces conditions, il est possible de rattacher au Christ la tradition comme transmission d'un dépôt constitué une fois pour toutes, transcendant au temps, et de la rattacher au Saint-Esprit en tant qu'elle est intériorisée et actualisée dans les fidèles au cours de l'histoire. »³⁴²

Déjà dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, au 8ème chapitre, Congar faisait cette différence entre l'action de Jésus et celle de l'Esprit. Le premier réalise la mission visible en posant les éléments de l'institution de l'Eglise, ci haut repris et le second leur donne l'animation, c'est-à-dire les vivifie. Ces éléments ainsi posés par le Christ constituent le dépôt de la foi ou de la Tradition. Puisqu'il est constitué par le Christ, ce dépôt demeure inaltérable. L'Esprit-Saint aide l'homme à accueillir ce dépôt, le vivifie en lui tout en l'actualisant dans le temps.

Ces deux Personnes agissant ensemble font que jamais l'élément fondateur ne subit l'altération car il est toujours actualisation du même à travers l'histoire de l'humanité. Actualisation qui suppose fidélité et renouvellement en vue de la finalité qui s'inscrit déjà dès le commencement.

En effet, l'Histoire Sainte est orientée vers une finalité qui est la consommation eschatologique. La plénitude de la vérité se situe à la fin de tout, telle que Dieu l'a formulée dans son dessein. Avant ce terme, tout se déploie à travers les siècles dans la fidélité du peuple de Dieu à l'élément fondateur sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Tous les actes posés en faveur de cette fidélité ne sont qu'une actualisation par le Saint-Esprit de ce qui a été à la source et institué par Jésus-Christ, répondant aux situations concrètes, donc à l'historicité des moments vécus (Jn 14,25-26). C'est ainsi que selon Congar, il faut penser que par rapport à Jésus-Christ, la Tradition est transmission et que dans l'Esprit-Saint, elle est développement,

³⁴¹ Ce rapport entre le Christ et l'Esprit aidera encore à la compréhension du lien à établir entre la Tradition, l'Eglise et l'Ecriture. Nous y reviendrons au deuxième point de notre exposé.

³⁴² *LTT*, II, p. 38.

explication. Car ce qui est reçu par l'Eglise est confronté aux réalités de vie et entraîne de ce fait que ce dépôt puisse répondre aux implications du vrai rapport religieux, être défendu et qu'il soit vécu. Voilà pourquoi l'Esprit assiste l'Eglise dans ce sens et lui assure la fidélité au fondement posé par le Christ, tout en l'actualisant et en le rendant fécond.

Par l'Esprit-Saint, « ce qui était enveloppé dans le dépôt hérité des Apôtres est développé, déployé ou déplié »³⁴³, affirme Congar. Nous demeurons alors en communion avec les Apôtres et toute l'Eglise issue d'eux jusqu'à nos jours du fait de l'assistance et de l'habitation par le Saint-Esprit ; aussi cette communion est-elle vive du fait de notre adhésion à « la conscience que Jésus-Christ lui-même a eue, en son âme humaine, de tout le dessein du Père, bref de tout le 'mystère' »³⁴⁴ (Mt 11,27).

Jésus est au centre du dessein du Père pour l'humanité et en lui repose toute la tradition du mystère chrétien. Cependant, poursuit Congar ; « ce n'est pas à partir de son centre lumineux que nous nous efforçons à comprendre le < mystère > ; nous remontons plutôt vers ce centre par la communion des fidèles et, décisivement, des Apôtres, qui furent les premiers fidèles, compagnons et témoins de Jésus »³⁴⁵, grâce à l'Esprit-Saint.

Si Jésus est au centre, s'il est l'élément fondateur de l'Histoire Sainte, il ne recommence pas pour autant au jour le jour ce qu'il a accompli de son vivant ici sur terre de façon à le léguer objectivement à chaque génération. Cela se fait par transmission à partir des premiers témoins que sont les Apôtres jusqu'aux différentes générations. Notre compréhension de l'élément fondateur se réalise en remontant par la communion de génération en génération jusqu'aux premiers témoins. Or cette communion n'est possible que grâce à l'oeuvre de l'Esprit-Saint en nous et dans l'Eglise. L'Esprit-Saint collabore donc à la transmission, à la compréhension et au maintien de la fidélité au fondement. Le Christ institue, l'Esprit en assure la transmission et l'actualisation. Cette dynamique de l'institution du dépôt de foi par le Christ, le fait de sa compréhension, de sa transmission, et de son actualisation aux hommes et par les hommes assistés et mus par le Saint-Esprit, c'est tout cela qu'on appelle la Tradition.

Après avoir défini et circonscrit le thème de la tradition, Congar en vient à déterminer le sujet de la Tradition. De ce point de vue, la Tradition est considérée soit au niveau de ce qui constitue le dépôt, soit au niveau de la transmission et de la réception de ce dépôt. Pour

³⁴³ *LTT*, II, p. 40.

³⁴⁴ *LTT*, II, p. 41.

³⁴⁵ *LTT*, II, p. 41.

lui, les Prophètes, Jésus-Christ et les Apôtres sont les sujets constitutifs du dépôt de la tradition en tant que sujets humains, tandis que l'Eglise est le sujet de la transmission. « Cependant, à chacun de ces niveaux, le Saint-Esprit, < qui a parlé par les prophètes > et qui est l'âme de l'Eglise, représente le sujet dernier et souverain responsable de la Tradition »³⁴⁶. C'est ce que nous allons voir dans les pages qui suivent.

1. Jésus-Christ, les Prophètes et les Apôtres, sujets de la Tradition.

En effet, comme nous venons de le dire plus haut, Jésus-Christ, les Apôtres et les Prophètes³⁴⁷ sont le sujet humain de la Tradition au niveau de sa constitution. Cette affirmation nous situe au niveau même de l'origine de la Tradition qui s'identifie à la Révélation comme telle. Ainsi, les Prophètes et les Apôtres sont des sujets qui ont été choisis, envoyés pour constituer les fondements. L'enseignement des uns, en amont (les Prophètes), et des autres, en aval (les Apôtres), est focalisé vers un seul et unique centre qui est Jésus-Christ. C'est Lui, « la Réalité absolue de ce dont ils parlent et de ce qu'ils livrent »³⁴⁸. Car ce Jésus est Le Don et La Parole de Dieu lui-même. « Le magistère de Jésus-Christ a la force et l'autorité du magistère même de Dieu »³⁴⁹.

Bien que ces personnes (sujet de la Tradition), soient choisies et envoyées, on ne peut pas pour autant omettre le rôle et l'importance que joue la communauté dans laquelle elles vivent. Etant élue par Dieu lui-même, la communauté constitue un cadre de discernement, d'interprétation, de conservation et de transmission de ce dépôt. Toutefois, ces personnes, loin de se confondre, se complètent et chacune accomplit le rôle qui lui est spécifique. Cependant, il est à noter que les prophètes et les Apôtres forment avec Jésus-Christ, un seul et unique sujet, du point de vue, non seulement du contenu de ce qu'ils transmettent, la Bonne Nouvelle du salut, mais « en tant que sujet ». Pour Congar, deux raisons, l'une interne et l'autre externe, militent en faveur de cette thèse.

³⁴⁶ *LTT*, II, p. 75. Evidemment, Congar se réfère ici au symbole de foi de Nicée-Constantinople. Cependant dans notre étude sur le *LMT*, (p. 84) nous avons fait remarquer la double position de Congar sur la présence et la non présence de l'Esprit-Saint dans l'Ancien Testament. Le fait qu'il affirme ici, à la suite du symbole de foi, que l'Esprit a parlé par les prophètes, semble lever l'option en faveur de sa présence dans l'A.T. Il faudra alors déterminer de quelle manière l'Esprit-Saint est présent et agissant dans l'A.T. ou dans les Prophètes. Nous espérons trouver des réponses à ces préoccupations dans ce qui suit.

³⁴⁷ Pour Congar, Prophète est à comprendre à la suite des Pères comme : S. IRENEE, *A.H.*, II, 27,2 ; III,24,1 (*P.G.*,7,803 B, 966) ; S. HIPPOLYTE, *Comm. des Cant.(G.C.S.,Hipp.*, I/1, p. 374) ; CLEMENT d'Alexandrie, *Strom.*, I, 2,2 (*S.Ch.*, 30, p. 51) ; ORIGENE, *De Princ.*, I, praef.(*G.C.S., Orig.*, V, P.11) etc. où il signifie tous les auteurs inspirés de l'A.T. (cf. *LTT*, II, p.76).

³⁴⁸ *LTT*, II, p.76.

³⁴⁹ *LTT*, II, p.76.

a. « La raison externe d'unité est celle de la mission, qui est le principe et l'âme de toute l'économie salutaire »³⁵⁰. Tous les sujets humains se retrouvent dedans. De la même manière qu'il existe un Evangile, un salut, de la même manière il n'y a qu'une mission. En tant qu'envoyés, tous travaillent de manière différenciée pour cette seule et unique mission et forment de ce fait un seul sujet et une seule personne morale. Ils sont reliés à celui qui les envoie, de telle sorte qu'ils sont en lui comme lui en eux.

Tout compte fait, l'origine absolue de la mission s'inscrit en Dieu le Père, Principe sans principe, lequel est présent dans les Prophètes. Comme Père, il l'est en son Fils, Jésus-Christ (Jn 7,16) et à son tour le Christ demeure avec ses Apôtres. D'où l'affirmation de Congar : « Par là, Dieu (le Père) est toujours le sujet dernier (*auctor*) de la Tradition, l'étant de la mission. Il est le sujet dernier de toute tradition authentique. Il l'est dans la mesure où il est engagé dans la mission et où l'envoyé est fidèle. »³⁵¹ Ceci revient à dire qu'on ne peut pas concevoir une responsabilité absolue de Dieu dans ce qui est dit et fait par les personnes envoyées sauf pour Jésus-Christ.

On peut concevoir la responsabilité de Dieu dans le cas de la fondation de l'Eglise par exemple ou celle de la constitution des Ecritures. La liberté de l'homme fait qu'il engage aussi sa propre personnalité dans ce qu'il fait et dit de sorte que certaines choses ne viennent pas nécessairement de Dieu mais de lui-même. Cela est valable aussi pour l'Eglise fondée par les Apôtres laquelle de surcroît ne bénéficie pas comme eux de l'inspiration par Dieu mais plutôt de son assistance. Ses actes relatifs au dépôt de la Tradition ne sont pas garantis de manière absolue par Dieu, sauf en ce qui touche la réalité même de l'alliance³⁵². C'est ce qui fait qu'on ne peut pas dire tout simplement de l'Eglise ni du Pape qu'ils sont infaillibles. Congar propose qu'on ajoute à la notion d'infaillibilité, celle d'indéfectibilité. Certains actes posés par eux sont infaillibles dans la mesure où ils contribuent ou touchent à la réalité même de l'alliance comme dit plus haut et non eux-mêmes en tant que tels.

b. Si les Prophètes, Jésus-Christ et les Apôtres forment une unité de sujet dans l'unique mission, il faut souligner que cette unité est assurée de manière interne par le Saint-Esprit. Ce dernier « accompagne chaque moment de la mission pour lui donner la réalité que l'engagement de Dieu suppose, selon sa nature et son degré. La mission est ainsi, en ses

³⁵⁰ LTT, II, p. 78.

³⁵¹ LTT, II, p. 78-79.

³⁵² Congar s'oppose ici à certaines positions de la théologie catholique qu'il qualifie de physiciques. Ces positions ont tendance à mettre au même niveau les faits et les paroles de Jésus et ceux de l'Eglise comme Corps du

structures instituées par Dieu, comme un sacrement de l'Esprit (...) Il apparaît comme le principe intérieur de la mission du Christ dès le début de son ministère public »³⁵³. Cette affirmation de Congar, reconnaissant l'Esprit comme principe agissant à l'intérieur de la mission publique de Jésus, mérite d'être soulignée.

Dans la logique de dépassement de la pensée thomiste sur les missions visibles et invisibles du Fils³⁵⁴, Congar nous fait voir que l'Esprit n'est pas un figurant mais plutôt agit en et avec l'homme Jésus dans l'accomplissement de son ministère public. Entre les deux se dégage une nette complicité d'action, l'un étant dans l'autre. Nous pouvons alors comprendre que c'est dans l'Esprit que Jésus a institué ce qui constitue le dépôt de la Tradition. La collaboration des deux dans la réalisation de cette œuvre est ici affirmée.

L'Esprit est donc présent aussi bien dans l'action de Jésus que dans celle des prophètes, des Apôtres et celle de l'Eglise qu'il anime de l'intérieur. Cependant, cette présence ou son activité ne se fait pas de la même manière pour tous mais à des degrés différents. Il a inspiré les prophètes de telle sorte qu'il est lui-même l'auteur des Ecritures Saintes tandis qu'il anime et habite l'Eglise pour que cette dernière fasse des interprétations et assure la transmission dans le sens de l'alliance religieuse de génération en génération. L'Eglise ne bénéficie donc pas de l'inspiration de l'Esprit au même titre que les Prophètes et les Apôtres et ces derniers n'entretiennent pas le même rapport avec lui que Jésus.

Les Prophètes, les Apôtres et Jésus-Christ forment une unité de sujet humain de la Tradition. L'Eglise et l'Esprit Saint, à leur niveau, sont aussi des sujets de la Tradition. Nous allons à présent voir comment l'Eglise et l'Esprit sont à leur tour sujets de la Tradition. Notre reprise de la pensée de Congar sur la manière dont l'Eglise l'est, sera présentée dans ses grandes lignes tandis que celle de l'Esprit-Saint retiendra notre attention.

2. L'Eglise et l'Esprit-Saint, sujets de la Tradition.

Parlant de l'Eglise, il faut partir du fait que si, du point de vue individuel et existentiel (la manière de comprendre et de vivre sa foi), la foi est subjective et personnelle, donc différente d'une personne à l'autre, du point de vue du sens objectif et abstrait, elle est une pour tous les chrétiens, donc reçue dans l'Eglise, qui à son tour l'a reçue comme don de la part de Dieu à travers les sujets humains précités. Ce sont ces sujets humains de la Tradition

Christ. Elles arrivent presque à les identifier, alors que les actes de Jésus sont garantis de façon absolue par Dieu quand à ceux de l'Eglise, ils sont sujets à la liberté et aux responsabilités de l'homme.

³⁵³ LTT, II. p. 80.

³⁵⁴ Cf. notre synthèse de MT. P. 99.

(les Prophètes et les Apôtres) qui sont aussi les vrais sujets de la foi dans la mesure où le Christ, qui est au centre de leur enseignement, est le premier sujet au titre de Docteur de la foi. A partir d'eux, la foi est communiquée, transmise comme dépôt à l'*Ecclesia*, qui en fait sa Foi (*Fides Ecclesiae*) et son sens de l'Eglise (*Sensus Ecclesiae*)³⁵⁵. Dans ce contexte, la Tradition est considérée comme « la conscience de l'Eglise, elle aussi selon les deux aspects, subjectif et objectif, comme acte ou faculté et comme contenu »³⁵⁶. Elle implique donc ce qui est reçu comme dépôt de foi et aussi la manière pour l'ensemble de l'*Ecclesia* ou pour des individus de la vivre, de la comprendre, de l'interpréter et de la transmettre d'une génération à une autre et ce par quoi elle est transmise.

L'Eglise ne garde pas de façon statique ce qu'elle a reçu des témoins humains. Tout en conservant l'intégrité de ce contenu, il y a en elle cette capacité de le rendre toujours vivant et actuel selon les temps et les époques.

Dès lors se pose la question de savoir qui dans l'Eglise se porte garant ou responsable de véhiculer ou de garder cette Tradition, ou cette Foi de l'Eglise ou encore le Sens de l'Eglise ? Congar répond en ces termes : « Tout le corps garde la Tradition, et d'abord en vivant sa fidélité, (...) ; tous les fidèles sont appelés à témoigner. A l'intérieur, déjà, de la conservation et de la transmission du dépôt, quelques-uns ont, en raison des circonstances, des dons particuliers reçus, en raison, éventuellement, d'une fonction d'enseignement librement assumée, puis sanctionnée et même conférée par l'autorité, un rôle qualifié : c'est le cas des théologiens (...) La définition de la Tradition, soit par la promulgation de son sens, soit par sa fixation en <dogmes> proprement dits, c'est-à-dire en règles de croyance ayant une valeur de loi, a toujours été le fait des évêques et s'est traditionnellement exercée de façon solennelle dans les conciles. »³⁵⁷ Il faudra cependant dire que tous ne travaillent pas de façon uniforme. Il y a une différenciation de droit, et laïcs et Hiérarchie sont différemment et inégalement sujets de la Tradition dans l'Eglise.

³⁵⁵ La notion de la foi de l'Eglise ou du sens de l'Eglise traverse toute la théologie catholique. Congar cite les nombreux Pères qui en ont parlé (cf. *LTT*. II p. 82) : S. Athanase, *Orat. II. C.Arianos*, 34 (P.G., 26,220) ; S.Hilaire, *De Trinitate*, VIII, I (P.L., 10, 237 A) ; S.Augustin, *Epist. Parnem*, II, 10, 20 (P.L., 43,67) ; III, 2,13 (col.524) ; *Serm.* 294, cap. 20 (P.L., 38, 1347) ; *In Joan. Ev.*, tr. CII, I (35, 1896) ; S.Vincent de Lérins, *Commonit.*, c.2 (P.L., 50,640). C'est d'ailleurs à l'intérieur de cette notion que la problématique de la Tradition a été souvent exprimée.

³⁵⁶ *LTT*, II, p. 85. Ici Congar épouse, mais en la précisant quelque peu, la conception des théologiens modernes comme Möhler et Newman. Il pense même que cette théologie vient des Pères de l'Eglise. C'est donc à leur suite qu'il clarifie la notion du sens de l'Eglise ou de la foi de l'Eglise.

³⁵⁷ *LTT*. II, p.87. Pour cette implication de toute l'Eglise dans le partage, le témoignage et le service qui fait la manière ordinaire de transmettre le Sens de l'Eglise, nous n'avons qu'à nous référer à l'ouvrage de Congar *JTL*. déjà abordé. La distinction et la collaboration des laïcs et de la Hiérarchie, dans l'Eglise, y sont très bien présentées. Et c'est à cela que Congar revient dans cette partie.

Comment les laïcs exercent-ils leur responsabilité ? Ils ont l'« infailibilité passive » dans la mesure où ils sont dociles aux règles de foi dictées par la Hiérarchie de par la mission qu'elle a reçue. Car la foi des laïcs est reçue et déterminée par les prédications de l'Eglise enseignante. Les fidèles deviennent donc à leur tour capables de témoigner, de transmettre et de développer leur foi. Toutefois, « le fait d'être dépendant du magistère hiérarchique pour recevoir les déterminations objectives de la foi n'empêche pas les fidèles d'être un sujet irréductible au magistère, ou, comme on dit (depuis quand ?) à l'Eglise enseignante »³⁵⁸. A travers leurs actes les fidèles gardent dans la fidélité et transmettent par l'éducation (enseignement catéchétique, familial) et le témoignage la Tradition, puisqu'ils sont membres corporatifs de l'Eglise.

Le Magistère ou la Hiérarchie exerce sa responsabilité de manière décisive à travers « l'infailibilité active ». Qu'est-ce à dire ? Il faut partir de la source même de laquelle ils tiennent cette responsabilité. Si toute l'Eglise est reconnue comme étant sujet de la tradition, la Hiérarchie à l'intérieur de cette Eglise revêt un statut particulier du fait qu'elle se situe dans la continuité et la succession du ministère apostolique. Elle a une légitimité en vertu de la mission qu'elle a reçue à la suite des sujets humains de la Tradition. Cette mission vient en définitive de Dieu lui-même qui envoie les hommes afin d'en amener d'autres à la connaissance de Lui-même et à la vie éternelle. Elle est donc instituée, reçoit charge, mandat et charismes correspondants en vue de l'exercice de ce ministère³⁵⁹. Elle est alors pour la Tradition, « le sujet d'une manière majeure et particulièrement qualifiée »³⁶⁰.

Cette qualification, à la différence de celle des autres fidèles, s'exprime à travers l'exercice public de la parole sacrée et tous les actes du pastoral posés avec autorité. Elle s'accomplit aussi à travers la transmission, l'explication et l'interprétation, de manière authentique, avec autorité et discernement, du contenu du dépôt de la foi. Dans certains cas, elle légifère sur certains points de la doctrine divine (dogme). Ainsi le Magistère est-il compris comme la vraie règle de foi pour la communauté des fidèles.

Dans tout cela, loin de l'idée de se mettre à la place de Dieu ou d'identifier l'autorité de Dieu à celle de l'Eglise, le rôle et la préoccupation du Magistère n'est rien d'autre que de transmettre et d'expliquer en toute pureté et plénitude le dépôt de la foi évangélique. Dans son enseignement, confronté à la nouveauté et appelé au développement, il doit toujours veiller à

³⁵⁸ *LTT*, II, p. 91.

³⁵⁹ Cf. *LTT*, II, p. 95-97.

³⁶⁰ *LTT*, II, p. 94.

garder la fidélité à la Tradition afin d'éviter les dérapages ; aussi pour s'assurer de la plénitude du message transmis, il doit faire appel aux moyens spirituels (prières) et techniques (se référer aux théologiens et aux autres sciences)³⁶¹. Le Magistère ne peut accomplir cette mission que grâce à la présence et à l'assistance du Saint-Esprit. Comment le fait-il ? Cette question nous permet de passer au point relatif à l'Esprit-Saint dans la Tradition.

Ce point relatif à la présence de l'Esprit-Saint dans la Tradition est formulé par Congar de la manière suivante : « Le Saint-Esprit, sujet transcendant de la Tradition. Son actualité dans l'Eglise-Corps du Christ »³⁶². Ce titre annonce et circonscrit déjà le projet théologique de Congar. En effet, du point de vue de l'origine historique, il y a des sujets humains de la Tradition ; et aussi du point de vue de la transmission de la dite Tradition, il y a un autre sujet qui est l'Eglise. Et comme il a été dit plus haut, entre ces différents sujets, il y a une unité d'action qui trouve son fondement dans la mission qui a été reçue de la part de Dieu mais aussi du fait de l'action active du Saint-Esprit en chacun. De ce fait, l'Esprit est pour Congar « sujet, et sujet éminent, de la Tradition »³⁶³. Il faut évidemment dire en quoi l'Esprit est le sujet éminent.

Partant des Pères de l'Eglise jusqu'à l'école de Tubingue en passant par le Concile de Trente, Congar fait voir que malgré la différence des approches sur l'implication de l'Esprit-Saint dans la Tradition, « le nerf de toutes ces théologies est l'identité du principe qui agit dans la durée de l'Eglise et dans les activités par lesquelles elle se construit, et du principe qui était à l'œuvre à l'origine, dans la Révélation des prophètes et des Apôtres, dans l'activité salutaire du Verbe incarné »³⁶⁴.

Congar dégage donc deux constantes : le premier principe, celui qui fait perdurer l'œuvre de l'Eglise, et le second, qui constitue la raison d'être de l'Eglise elle-même, son contenu. Le second n'est rien d'autre que le contenu de la Révélation que l'Eglise est appelée à interpréter. Ce contenu est l'annonce du salut. Essentiellement, il consiste à tout ramener vers Dieu pour sa gloire. Cette gloire qui n'est rien d'autre que la réalisation de l'Eglise. C'est-à-dire faire de tous les hommes par son fils Jésus-Christ une communauté des fils vivant dans une alliance d'obéissance à Dieu et de sa connaissance dans l'amour et la foi³⁶⁵. Voilà pourquoi Congar peut dire que Jésus et l'Eglise sont au centre de la Révélation scripturaire.

³⁶¹ Cf. *LTT*, p. 98-101.

³⁶² *LTT*, p. 101.

³⁶³ *LTT*, II, p.101.

³⁶⁴ *LTT*, II, p.103.

³⁶⁵ Cette pensée de Congar est déjà relevée dans notre étude sur LPC.

L'interprétation de cet objet à travers les temps constitue justement le contenu dogmatique de la Tradition.

Le premier principe, quant à lui, souligne le fait que l'intelligence de ce contenu à travers les temps est garantie par l'Esprit-Saint. C'est donc par l'Esprit qu'on adhère dans la foi et la connaissance de Jésus (1 Cor 12, 13), et que vient en lumière le contenu de la Révélation évangélique. L'Esprit est donc « l'âme de la Tradition entendue en ce grand sens »³⁶⁶.

S'appuyant sur plusieurs auteurs³⁶⁷, Congar fait remarquer que l'action que l'Esprit-Saint avait accomplie sur les Apôtres ne se limitait pas à eux seuls. Elle s'est accomplie aussi sur les autres membres de la communauté qui étaient là et elle continue à s'opérer dans l'Eglise avec ses membres de génération en génération. De la sorte, l'Esprit-Saint construit le Corps du Christ. Ce que le Christ a fait une fois pour toutes, la forme de vérité et de vie, doit être répercuté à tous les hommes de tous les temps non pas par leur propre force ou volonté, mais par une action intérieure et non violente du Saint-Esprit. De la sorte, l'Esprit fait concourir tous et chacun à l'unité et à l'unanimité, à la communion et à l'édification du Corps du Christ. « Le rôle qui est dévolu au Saint-Esprit est d'actualiser et d'intérioriser ce qui a été dit et fait par le Christ. »³⁶⁸

Toutefois, comme nous l'avons déjà dit dans *La pentecôte Chartres*, parlant de la dualité des missions, si cette œuvre de l'Esprit lui est propre en tant que troisième personne de la divinité, elle n'est pas pour autant autonome. L'Esprit accomplit l'œuvre du Christ. Il actualise et personnalise ce que le Christ a posé une fois pour toutes comme vérité pour le salut universel. Son œuvre s'inscrit dans l'ordre de la continuité de la mission du Christ. Le propre de l'Esprit-Saint, dans la structure divine, est de communiquer. Entre le Père et le Fils, il est le lien du don mutuel. Par lui se réalise et se communique l'amour du Père pour le Fils, et vice versa. Par lui, Dieu se communique en dehors de lui-même et se donne aux créatures comme générosité et don. C'est dans cet ordre qu'il actualise et communique les actes et faits de Jésus dans l'Eglise comme communauté et à des individus, de génération en génération. Par lui, le Christ continue à instruire son Eglise.

³⁶⁶ *LTT*, II, p. 103.

³⁶⁷ Cf. *LTT*, II, la note 117 du chapitre III, p. 299. (entre autre : M.J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1904, pp. 390,403, 407 et 8e éd., Bonn, 1931, p. 226,267, 270, 271, 280, 281, 285-287 ; A. DURAND, *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1927, p.404, 424, 430 ; J. BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, 8^e éd., Paris, 1950, p. 296, 373, 374, 400. etc.)

³⁶⁸ *LTT*, II, p. 104.

Du fait de l'animation, de l'assistance et de l'habitation de l'Esprit sur et dans l'Eglise, la plénitude de la vérité de la Tradition instituée par le Christ est garantie. Ceci ne veut nullement dire que l'Eglise dans tous ses actes et faits, n'est pas sujette à des erreurs. Elle ne s'identifie pas au Saint-Esprit. Entre les deux, il y a alliance et non pas incarnation³⁶⁹. Aux yeux de Congar, cette habitation de l'Esprit dans l'Eglise fait d'elle une réalité essentiellement sacramentelle. « C'est-à-dire qu'elle est un témoin qui porte en lui la présence divine dont il témoigne, un signe qui contient la réalité signifiée. »³⁷⁰ On ne peut donc pas parler de l'Eglise en laissant de côté cette dimension qui la fonde et la constitue. L'Esprit est en elle, et à travers lui, c'est le Christ et tout ce que le Christ a posé comme dépôt de la vérité évangélique qui s'y trouvent. C'est ce qui fait le sérieux de l'Eglise en tant que sujet de la Tradition et ce qui détermine aussi le rôle de l'Esprit comme sujet de la Tradition.

B. L'établissement du rapport entre l'Ecriture, l'Eglise et la Tradition à la lumière du rapport entre le Christ et l'Esprit Saint

Parlant du rapport entre l'Ecriture, la Tradition et l'Eglise, Congar souligne le lien intrinsèque qui les unit grâce à l'action de l'Esprit-Saint. Pour lui, on peut concevoir dans un premier temps que l'Ecriture puisse jouir d'une certaine autonomie si bien qu'elle se suffise à elle-même. En effet, elle est inspirée par Dieu et contient le tout de la Révélation. C'est pourquoi d'ailleurs tout l'enseignement des Pères était centré sur elle³⁷¹.

Cependant, à elle seule, elle ne peut nous donner tout son sens : l'Ecriture est toute relative au rapport religieux d'alliance inauguré par Dieu en son Fils Jésus-Christ ; elle est donc relative au mystère chrétien qui en est le centre. Son interprétation doit tenir compte de ce mystère vécu, célébré et gardé par l'Eglise³⁷². Ce sens de l'Ecriture est communiqué justement par l'Esprit de Dieu comme révélation et c'est ce qui fait que les hommes peuvent accéder à l'intelligence du texte sacré, qu'ils aient la connaissance du mystère chrétien.

Comme l'Esprit est à la base de l'Ecriture pour en avoir inspiré le texte, de la même façon ce texte doit être lu par le même Esprit pour en assurer la compréhension, afin de pénétrer la connaissance du mystère chrétien qui en est le contenu et la clef de lecture de toute

³⁶⁹ Ce rapport entre l'Eglise et l'Esprit-Saint a déjà été relevé dans la précédente analyse sur *LPC*.

³⁷⁰ Y. CONGAR, *Ecritures et Traditions apostoliques au concile de Trente*, dans *R.S.R.*, 36 (1949), p. 290.

³⁷¹ Cf. *LTT*, II, pp. 140-142.

³⁷² Cf. *LTT*, II, pp. 142-145.

la Révélation (Ancien et Nouveau Testaments)³⁷³. Ainsi, Congar écrira-t-il : « A l'acte, posé une fois pour toutes en sa perfection, par lequel Dieu a donné les Ecritures aux hommes, doit correspondre, tout au long de l'histoire de ces mêmes hommes, une activité par laquelle Dieu leur donne de comprendre progressivement le sens et le contenu de sa Parole. L'Ecriture est inspirée, elle contient la vérité, mais il faut que son contenu et son sens nous soient dévoilés, révélés. »³⁷⁴ Pour qu'il y ait cette révélation, entendue comme acte par lequel Dieu fait connaître sa volonté ou sa pensée, il faut aussi une certaine collaboration de l'homme lui-même. L'homme doit être dans une disposition de manière à recevoir cette inspiration de Dieu : « par la prière, l'aumône, le jeûne, et par un bon usage des ressources naturelles, en particulier de l'entendement »³⁷⁵.

L'Esprit n'inspire donc rien d'autre que le plan de Dieu réalisé en son Fils Jésus-Christ. C'est ça le centre de toute l'intelligence ou du sens des Ecritures. Ainsi l'Esprit-Saint oriente vers une lecture christologique de toute l'Ecriture. Par rapport à ce centre, et grâce à l'analogie de la foi, les vérités directement consignées dans le texte de l'Ecriture et d'autres non écrites mais qui en découlent, trouvent leur lien de connexion et sont interprétées à partir du sens du tout. D'où s'établit encore une fois le lien foncier entre les Ecritures et la Tradition.

Ce lien ne peut s'établir et se vivre qu'à partir d'un *topos*. Ce *topos* serait alors en même temps le lieu de la manifestation de l'Esprit-Saint, mais aussi de la célébration du mystère chrétien et de la compréhension de l'intelligence de ce mystère chrétien. Ce lieu n'est rien d'autre que l'Eglise³⁷⁶. Qu'entend-t-on par Eglise ? Elle ne doit pas être prise dans le sens juridique ou institutionnel. A la suite des Pères, Congar présente l'Eglise comme « le mystère de l'Epouse qui, sans cesse, de pécheresse devient pure, qui cherche à vivre une vie de fidélité parfaite envers son Epoux, de transparence à son Esprit. Ils entendent l'ensemble des hommes qui se convertissent à Jésus-Christ et en qui opère l'Esprit-Saint »³⁷⁷. On voit bien que la condition préalable pour accéder à l'intelligence du mystère chrétien est l'adhésion à la foi en Jésus, se convertir à lui. Jésus est la clef de lecture des Ecritures. Sans lui, comme le dit

³⁷³ Cf. *LTT*, II, pp. 148-149.

³⁷⁴ *LTT*, II, p. 146.

³⁷⁵ *LTT*, II, p. 146.

³⁷⁶ Pour fonder sa position, Congar recourt à plusieurs textes des Pères entre autres IRENEE, *A.H.*, III, 4, 1 (*P.G.*, 7,855) ; ORIGENE, *In Mat.*, ser.46 (*P.G.*, 13,1667) ; CYRILLE de Jérusalem, *Catech.*, V,12 (*P.G.*,33, 520-521) ; St. AUGUSTIN, *En. In Ps*, 103,8 (*P.L.*, 37, 1341).

³⁷⁷ *LTT*, II, p. 152.

St Augustin, « les Ecritures sont sans goût ; si nous y goûtons la saveur, tout y est lumière, tout y est intelligence, tout y est raison »³⁷⁸.

La foi s'ouvre à son tour à la lumière de ce mystère de Jésus-Christ par la grâce de l'Esprit-Saint. Ceci réaffirme le fait que l'Esprit-Saint amène à la connaissance de Jésus-Christ (1 Cor 12,3) contenu dans les Ecritures. A travers la lecture des Ecritures, s'établit aussi le lien entre le Christ et l'Esprit-Saint amenant les hommes à la connaissance du mystère de Dieu dans son ensemble. On devient alors « saint », c'est-à-dire homme spirituel à qui est révélé le mystère chrétien, son sens et son intelligence. Et alors, l'Eglise est à comprendre comme l'ensemble des croyants en Jésus-Christ, c'est aussi l'individu croyant. Puisque les membres sont « saints », du fait d'être inspirés par l'Esprit-Saint, le sens de l'Ecriture qu'ils donnent, lequel constitue la Tradition, est aussi « saint ». Pour Congar, il faut bien prendre en considération cet aspect de l'anthropologie spirituelle qui met en valeur la dimension du combat de l'Eglise pour garder la fidélité du dépôt de la foi ou pour attirer la visite de l'Esprit. Cela signifie en fait que l'Eglise est appelée à se convertir sans cesse, à se laisser inspirer sans cesse par l'Esprit-Saint. On ne peut donc faire de l'interprétation du sens des Ecritures purement et strictement quelque chose de juridique.

Tout compte fait, entre l'Ecriture d'un côté et la Tradition et l'Eglise de l'autre, il existe un rapport qu'on peut comprendre à la lumière de la dualité de mission du Christ et de l'Esprit, nous dit Congar. En effet, de ce qui précède, il ressort que l'Ecriture ne se suffit pas à elle-même. Laisée à elle seule, il est impossible d'en pénétrer tout le sens. Elle a besoin d'être complétée par une interprétation. Aussi, si elle est Parole de Dieu, il ne faut pas comprendre par là que Dieu s'érigerait à travers elle devant l'homme comme un interlocuteur direct en train de lui parler, mais c'est plutôt comme celui qui par inspiration a pris la responsabilité de transmettre sa pensée et sa volonté à travers les hommes. Ceci signifie qu'à travers le texte, sa Parole est objectivée ; elle est devenue une chose qu'on peut accueillir à travers les générations. Elle est posée une fois pour toutes. Pour qu'elle soit vivifiante et actuelle pour chaque génération, son contenu doit être actualisé par un autre acte de ce même Dieu, différent du premier (inspiration) par lequel il a été écrit. Cet acte consistera à donner sens et à créer une communion avec le fondement. Nous dirons donc avec Congar : « Au fond, l'Ecriture n'est qu'un témoignage de la révélation faite, et un moyen, posé par Dieu, de la Révélation qu'il veut nous faire de Soi et de Son salut, mais cette Révélation n'est pleinement elle-même *que quand elle est faite à quelqu'un, quand elle est reçue actuellement*

³⁷⁸ St. AUGUSTIN, *In Joan. EV.*, tr. IX, 3 (P.L., 35, 1459) cité par Congar, *LTT*, II, p. 152.

par un esprit vivant dans l'acte de foi, qui engage une action, en nous, du Dieu Vivant témoignant de lui-même : < Quiconque croit a le témoignage de Dieu en soi > (1 Jn, 5,10) »³⁷⁹.

L'Ecriture est donc le support posé une fois pour toutes, ce qu'il y a d'achevé dans la Parole de Dieu tandis que la Tradition de l'Eglise est le lieu où s'actualise dans les personnes, grâce à l'Esprit Saint, cette Révélation. De ce fait, la Tradition est inachevée, progressive et à accomplir.

Comparativement au rapport entre le Christ et l'Esprit, l'Ecriture est comme le Christ. « C'est la forme de grâce et de vérité donnée une fois pour toutes au milieu du temps », tandis que la Tradition, c'est comme l'Esprit qui « est la puissance donnée aux personnes qui se multiplient et se succèdent dans l'histoire humaine »³⁸⁰. Cette comparaison entre la Tradition et l'Esprit se comprendra mieux encore à la lumière du double rôle de l'Esprit reconnu par Congar dans un autre ouvrage : « d'un côté, le Paraclet (Assistant) ne fait que rappeler ce que Jésus a dit ; il prend de ce qui est à lui. D'un autre côté, il enseigne toutes choses, il guide dans toute la vérité, il annonce, et même < des choses à venir > : bref, il pousse plus loin que ne l'a fait Jésus l'enseignement de la vérité salutaire (...) une fonction à l'égard de sa source, à jamais normative, et une fonction à l'égard de son plein déploiement, lequel est progressif »³⁸¹. Cependant, il convient toujours de le souligner, l'Esprit est l'Esprit du Christ, c'est-à-dire promis et envoyé par le même Christ pour actualiser tout ce qu'il a dit et fait. Mais aussi, l'Esprit est donné à l'Eglise pour que cette dernière puisse bien accomplir sa mission dans le monde.

La mission de l'Esprit consiste à annoncer et à réaliser dans le monde le projet du salut initié par Dieu en son Fils Jésus-Christ. L'Eglise est celle qui vit ce salut, le transmet, le réédite et répond à partir du texte unique aux questions existentielles du temps. « Le Saint-Esprit rend témoignage à l'Eglise que ce qu'elle prêche ainsi aux hommes est bien le contenu de la mission qu'elle a reçue d'annoncer l'Evangile. Il éclaire l'Eglise sur le contenu réel de l'économie salutaire. »³⁸² Ceci veut donc signifier que l'oeuvre de Dieu ne s'arrête pas avec l'inspiration des Ecritures, mais elle continue dans la Tradition, et il n'y a pas d'opposition entre les deux, ni une autonomie de la Tradition par rapport à l'Ecriture, bien plus il y a

³⁷⁹ *LTT*, II, p. 158.

³⁸⁰ *LTT*, II, p. 159.

³⁸¹ Y. CONGAR, *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, in *Lumière et Vie* (Lyon), 10 (Juin 1953), p. 51-74. Repris dans *Les voies du Dieu vivant, Théologie et vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1962, p. 173.

³⁸² *LTT*, II, p. 159.

continuité. Voilà ce qui fera dire à Congar : « Nous croyons donc à l'insuffisance, on pourrait même dire à l'inconsistance, si on les sépare l'une de l'autre, et , au contraire, à l'implication réciproque, sous la causalité du Saint-Esprit qui leur est commune, de ces trois réalités : Ecriture, Tradition, Eglise (ministère apostolique). Elles représentent les moyens que Dieu a disposés ensemble, sous l'active et toujours actuelle influence du Saint-Esprit, pour nous relier à la Révélation faite une fois pour toutes »³⁸³ et de manière définitive en Jésus-Christ.

C. Synthèse.

Le travail de Congar dans cet ouvrage consistait à définir la Tradition, à déterminer ce qui la fonde et à montrer le lien intrinsèque qui existe entre elle, l'Ecriture et l'Eglise. Bien qu'écrit dans le contexte de la convocation et de la tenue du Concile Vatican II, ce texte, d'une façon générale, traduit son allure conflictuelle et justificative de la théologie catholique en face de la Réforme au sujet de la Tradition et surtout de la place de l'Eglise (et son Magistère) par rapport à l'Ecriture³⁸⁴.

1. L'Esprit Saint et le Christ entretiennent un lien de réciprocité ouvrant à 'une certaine interdépendance'.

Reprochant aux Réformateurs de ne pas avoir saisi le caractère quelquefois non réductible à l'explication de type scientifique ou scolaire de la Tradition, Congar affirme que : « Les réformateurs ont trop méconnu ces réalités parce qu'ils ont méconnu la Tradition et ont forgé un principe trop étroitement intellectuel de connaissance, religieuse. Ils ont, pour des buts réels, tout nié et supprimé, sans avoir la patience ni prendre le temps d'une réforme profonde, par la voie de la sainteté jumelée à celle de la science, dans la fière et libre docilité à la tradition intime de l'Eglise de toujours. »³⁸⁵ Nous y trouvons une abondante référence aux Pères de l'Eglise, sans doute pour marquer une continuité de la position défendue par Congar par rapport à eux. Mettant de côté tout ce qui est relatif au débat de type polémique, nous

³⁸³ LTT, II, p. 179.

³⁸⁴ Il nous semble que cette attitude de tension entre la théologie catholique et la réforme apparaît dans plusieurs écrits des théologiens catholiques traitant de ce thème de tradition à l'époque : c'est le cas de Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (*Questiones Disputatae*, 18), Freiburg, 1962. Sa position sera réfutée par J. RATZINGER dans ce titre-ci : *Essai sur le problème du concept de tradition*, dans *Révélation et tradition*, (*Quaestiones Disputatae*), traduit de l'Allemand par Henri ROCHAIS et J. EVRARD, Paris, DDB, 1972 (pour l'édition française).

³⁸⁵ LTT, II, p. 134.

nous attellerons tout simplement à relever ce qui fait l'essentiel du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint dans ce texte.

Pour Congar, le tout part de l'initiative de Dieu de faire de la vie des hommes engagés dans la trame de l'histoire humaine, une autre histoire, cette fois-ci, Sainte. C'est-à-dire, une histoire où les hommes seront marqués des empreintes et de la présence de Dieu. Cela devient possible d'une part, grâce à l'Esprit qui dispose ces hommes à accueillir les manifestations divines, et d'autre part par la venue de Jésus-Christ qui vient actualiser ce propos de grâce, propos de salut de Dieu. C'est par les réponses que les hommes donnent aux actions de Jésus que se construit l'Histoire Sainte.

La Tradition est justement la réalisation de ce projet de salut à partir de l'élément fondateur. Elle consiste à transmettre ce dépôt de foi jusqu'à son actualisation à travers les temps et l'histoire, de génération en génération.

Dans cette dynamique, il y a des sujets de la Tradition et des différents éléments (monuments) constitutifs de la dite Tradition qui sont en rapport entre eux. Nous retenons comme critère central et remarquable du point de vue de la détermination des sujets que de l'établissement des rapports entre éléments constitutifs, l'invitation à comprendre tout cela à la lumière des rapports entre le Christ et l'Esprit-Saint. Non seulement ces derniers sont des sujets de la Tradition, mais aussi la clef de lecture et de compréhension de la même Tradition. Ainsi apparaît du même coup le rôle joué par les deux personnes dans la mise en place de la Tradition dans l'histoire chrétienne.

Jésus, le Verbe incarné révèle le Père. Il est au centre du mystère ou du dessein du Père (Mt 11,27). Il est la conscience qui porte la totalité de la Tradition chrétienne prise en son sens le plus général. Il pose le dépôt de la foi, les gestes fondateurs du propos de foi. L'Esprit-Saint dont l'œuvre, selon Congar, se situe bien avant la venue de Jésus-Christ dans la chair, car il a parlé par les Prophètes, assure l'actualisation et la fidélité du dépôt de la foi ou de l'élément fondateur à travers les temps. Même si la révélation est close avec le dernier Apôtre, il existe cependant l'esprit de révélation qui continue grâce à lui. Ainsi il rend possible pour les hommes l'intelligence des manifestations de Dieu pour établir entre eux et Dieu, le vrai rapport religieux. Ainsi, par le Christ, la Tradition est essentiellement fondement et réception, par l'Esprit-Saint, elle est transmission, actualisation, explication et finalisation jusque dans l'eschatologie.

A chaque époque, la Tradition reprend à travers ses monuments constitutifs, l'élément fondateur posé par le Christ et par l'Esprit-Saint, au delà du temps, elle le développe, le renouvelle, l'actualise selon le contexte historique propre à chaque génération. Dans ce sens, la Tradition comprend l'Ecriture et les traditions (entendu comme tout ce qui a été reçu autrement que par l'Ecriture).

Par rapport à cette Ecriture, c'est Jésus-Christ qui donne la mission d'enseignement au Magistère (Apôtres). Ce dernier n'a pas d'autonomie par rapport au dépôt de la foi, sa mission est un ministère. Jésus est la réalité absolue de ce dont parlent les Prophètes et les Apôtres, le contenu absolu de leur message. Devenu Verbe incarné, le Fils réalise sa mission reçue du Père et c'est dans le cadre de cette mission qu'il est essentiellement sujet de la Tradition. Tandis que l'Esprit-Saint assiste le Magistère pour discerner dans la Tradition ce qui englobe les formes historiques de transmission, ce qui est vraie tradition apostolique, c'est-à-dire découlant du fondement qui est le Christ. Parce qu'il a parlé par les Prophètes et du fait qu'il est l'âme de l'Eglise, l'Esprit est l'auteur souverain de l'Ecriture et est le sujet dernier et souverain responsable de la Tradition. Etre souverain suppose ne pas dépendre de quelqu'un d'autre, poser en toute liberté ses actes. Congar attribue à l'Esprit cette liberté d'action par rapport à Jésus-Christ. Puisque le contenu des Ecritures c'est Jésus, l'Esprit inspire dans sa souveraineté les Prophètes et les Apôtres de telle sorte que leur propos ne parle que du mystère de Dieu révélé par Jésus. L'Esprit assure la fidélité du propos de salut réalisé par le Christ et son expression écrite rendue par les Prophètes et les Apôtres. De la sorte, par l'œuvre de l'Esprit-Saint, les Ecritures sont porteuses de la vérité du Verbe incarné lui-même.

L'Esprit-Saint fait l'unité interne entre tous les sujets humains de la Tradition car il accompagne tous les moments de leur mission et les maintient dans la fidélité au projet de Dieu. La mission est donc considérée comme 'sacrement de l'Esprit' car il en est le principe interne, et cela même de la mission du Christ depuis son ministère public. Une fois de plus s'affirme le rôle actif de l'Esprit-Saint aux côtés du Verbe incarné dans son existence terrestre. Cependant, le degré de son rôle ou les modes de son intervention varient d'un sujet à l'autre. S'il réalise une dualité de mission avec le Christ, il inspire cependant les Prophètes et les Apôtres, il assiste l'Eglise, son magistère et les fidèles à remplir leur mission.

En plus de ce rôle à l'intérieur de la mission, il faut aussi ajouter des signes visibles qui les accompagnent. Très remarquablement, Congar s'appuie sur les Pères tels que St

Hippolyte, Tertullien, St Cyprien et aussi sur Möhler³⁸⁶ pour dire que les signes de l'Esprit se rendent visible à travers la présence de la foi, la garantie de l'unanimité et de la vérité dans l'enseignement de l'Eglise, l'homogénéité entre l'enseignement actuel et le dépôt apostolique. Tout ceci signifie que visiblement, il y a une unité de l'Eglise vivant de la vérité vécue et enseignée par le Christ et celle intériorisée dans la communauté par l'Esprit. L'Esprit assure donc l'identité du principe qui agit dans la durée, ainsi il est l'âme de la Tradition : il donne aux hommes l'intelligence de comprendre son contenu qui est Jésus-Christ et la possibilité de le transmettre dans la continuité tout au long de l'histoire de l'Eglise.

Tout compte fait, nous pouvons retenir des deux personnes par rapport à la Tradition, que le Christ est le contenu de l'Ecriture, mais l'Esprit nous en donne l'intelligence pour la comprendre, et inspire ceux qui l'écrivent. L'Esprit ne fait qu'actualiser l'œuvre du Christ c'est-à-dire la forme évangélique de vérité et de vie salutaire instituées par le Christ. Voilà pourquoi il en est le sujet par excellence. Sommes-nous alors en présence d'une affirmation de la non dépendance de l'Esprit par rapport au Christ ? Ne sommes-nous pas devant une affirmation d'une interdépendance parfaite ? Congar ne le dit pas de manière tranchée. Il nous semble qu'il n'en pense pas moins. Car il affirme même que l'Esprit a la possibilité de réaliser l'inédit dans l'histoire. Au moins, de par cette souveraineté que Congar reconnaît à l'Esprit, la qualité d'une de deux sources des actions de l'Eglise dévolue à ce dernier au côté du Christ est établie. Parlons alors d'une 'certaine interdépendance' de deux.

2. L'Esprit Saint est pleinement présent et agissant dans l'Ancien Testament.

Au delà du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint, demeure la question de la présence de ce dernier dans l'Ancien Testament déjà amorcée dans *Le Mystère du Temple* (surtout dans l'appendice III). Par rapport au *Mystère du temple* où, parlant de la présence de Dieu dans l'Ancienne Disposition, Congar soutenait que bien qu'on y trouva des effets attribués dans la Nouvelle Alliance à l'Esprit Saint, tels guider, habiter, rendre fort, on ne peut parler de la Dans l'Ancien Testament., l'Esprit intervenait d'une façon imparfaite et préparatoire tandis

³⁸⁶ IRENEE, *Démonstr.*, 41 (*S.Ch.* , 62, 1959, p.96). ; A.H., III, 24, 1 (P.G., 7, 966).

St. HIPPOLYTE, *Philos.*, I, *praef.* 6, cité E.H., p. 52.

TERTULLIEN, *Praescr.*, 28 (P.L., 2, 40).

St CYPRIEN, *Epist.*, LXVIII, 5, 2 (HARTEL , p. 748).

Pour Möhler, il faut se référer aux auteurs P.CHAILLET, *La Tradition vivante*, dans *R.S.P.T.*, 27 (1938), p. 161-183 ; J. RANFT, *La Tradition vivante. Unité et développement*, dans *L'Eglise est une. Hommage à Möhler*, Paris, 1939, p. 102-126.

que dans le Nouveau Testament, il est donné de façon parfaite et pleine³⁸⁷. Aussi, dans un autre article paru une année avant *Le Mystère du Temple*, Congar affirmait que « le Saint-Esprit était à l'oeuvre déjà en Israël avant le Christ : c'est lui qui avait conduit le peuple de Dieu en Moïse, par les juges, les rois et les prophètes (Isaïe 63,11ss). Pourtant, il est évident qu'il est envoyé d'une manière absolument nouvelle à l'Eglise, comme le fruit propre du « passage » de Jésus à son Père (passion-résurrection) : ce que notre Seigneur en S. Jean, appelle sa « glorification » »³⁸⁸. L'action de l'Esprit-Saint dans l'Ancien Testament est clairement affirmée.

Il n'est plus question des simples effets équiparés à ceux qu'on attribue à l'Esprit dans la Nouvelle Disposition mais plutôt d'une action réelle de ce dernier bien que réalisée de manière différente de celle de la Nouvelle Disposition. Pourrions-nous dire que dans cet ouvrage que nous venons d'analyser, cette conception a connu une évolution ?

En effet, dans *Le Mystère du Temple*, Congar présente l'Esprit-Saint comme le Don par excellence de la Nouvelle Alliance, le Don messianique. Alors on peut se demander comment et quand l'Esprit inspire les Prophètes en tant que sujets humains de la Tradition ? Peut-on dès lors soutenir que chez Congar l'inspiration des Prophètes et celle des Apôtres s'équivalent ? Pour certains auteurs, l'Esprit est bien présent depuis l'Ancien Testament. Comme l'affirme J. Mouroux : « Il y a en Dieu *un Esprit, la ruah Iahvé*. Puissance étrangère et ambiguë. Cosmique, comme le vent planétaire ; biologique, comme le souffle de vie ; psychique, comme une force extatique ou une énergie surhumaine ; spirituelle, comme l'inspiration prophétique ; divine, comme la puissance qui transforme, purifie, change le cœur, remplit l'homme de sainteté, et comme le don messianique par excellence, qui se repose en plénitude sur le Messie, qui ressuscite et conduit le peuple en attendant de transformer la terre. La *ruah* traverse ainsi l'univers de part en part ; mais elle y réalise à tous les plans les volontés de Dieu, et finalement, elle est < Dieu même en son action > »³⁸⁹. On voit que c'est le même Esprit agissant de la même façon depuis l'Ancien Testament jusqu'à la Nouvelle Alliance.

En faisant sienne l'affirmation que l'Esprit a parlé par les prophètes, Congar souscrit-il à cette conception de Jean Mouroux ? De ce fait, il change sa conception antérieure qui refusait la possibilité de parler de la présence de l'Esprit dans l'Ancien Testament de la

³⁸⁷ Cf. *MT*, pp. 334-338.

³⁸⁸ CONGAR Y., *L'Esprit-Saint dans l'Eglise* dans *Les voies du Dieu vivant, théologie et vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1962, p.165-162 déjà paru dans *Lumière et vie* (Lyon), N° 10 (juin 1953), p. 51-74.

³⁸⁹ MOUROUX J., *Le mystère du Temps, Approche théologique*, Paris, 1962, p.87.

même façon que dans le Nouveau Testament. Il nous semble qu'à ce niveau Congar ne répond pas à la question et dans sa façon de présenter les choses, il n'établit pas non plus de différence entre l'inspiration des Prophètes et celle des Apôtres.

Cependant, dans un autre article : *Inspiration des Ecritures canoniques et apostolicité de l'Eglise*³⁹⁰. Congar, réagissant contre K. Rahner³⁹¹ pour n' avoir pas suffisamment revalorisé le rôle des Prophètes et des Apôtres dans la fondation de l'Eglise en rapport avec l'Ecriture, estime que « S'il s'agit du peuple de Dieu, les Prophètes et les apôtres sont ces hommes choisis pour porter et transmettre l'influx ou la motion par lesquels Dieu se suscite et se forme un peuple qui soit sien (...) Portant et transmettant l'influx de Dieu, élevés par cet influx aux opérations surnaturelles aptes à faire, des hommes charnels, un peuple de Dieu, les apôtres et les prophètes sont cause efficiente instrumentale de l'Eglise (...) C'est à ce point de vue que se rattachent les valeurs profondément bibliques que la présentation du P. Rahner nous semble trop peu mettre en lumière, sinon même estomper complètement : *le choix de ces personnes singulières* et pleinement historiques que furent Moïse, Isaïe, Pierre, Jean, Paul, etc. ; leur *mission*, qui est un autre nom, plus biblique, de l'influx dont nous avons parlé ; la *personnalité charismatique* que Dieu a formée en eux, pour répondre à cette mission, puisque toute mission comporte une certaine tâche assortie des moyens nécessaires pour l'accomplir ; enfin l'*autorité apostolique (prophétique)* qui leur revient du fait de ce choix, de cette mission et des dons correspondants. »³⁹²

Rien qu'à ce niveau, pour Congar, il n'y a pas de différences dans la manière de considérer les Apôtres et les Prophètes quant au rôle qu'ils ont joué dans la formation de ce peuple de Dieu. Ils bénéficient tous des dons spéciaux de la part de Dieu et ont une place privilégiée. De leur élection personnelle, naît le peuple de Dieu. Ce qui est dit des Apôtres dans cette prise de position de Congar, revient aussi de facto aux Prophètes. Les Apôtres et les Prophètes ont une *personnalité charismatique*. Pour Congar, les Actes des apôtres et les Epîtres nous présentent les Apôtres « comme remplis et menés par l'Esprit, comme ayant en plénitude les dons correspondant à l'œuvre que Dieu allait accomplir < en ces temps qui sont les derniers > (Hb 1,2 ; Ac 2,17 ; etc.) ...Leur autorité résulte de tout cela....Jésus, dans l'Evangile, les assimile aux prophètes, et ainsi font également les premières générations

³⁹⁰ Y. CONGAR, *Inspiration des Ecritures canoniques et apostolicité de l'Eglise*, dans *R.SC.Ph.Th.*, 45 (1961), p. 39.

³⁹¹ K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration* (Coll. *Quaestiones Disputatae*, 1), Innsbruck, 1958.

³⁹² *Ibidem*, p.36-37.

chrétiennes. Ils ont une autorité égale. »³⁹³ Puisqu'il est question de l'inspiration dans ce texte, ne pouvons nous pas en conclure que l'œuvre de l'Esprit est déjà présente dans l'Ancienne Disposition ? L'affirmation avec force selon laquelle, l'Esprit a parlé par les prophètes et le fait de l'inspiration dont ils bénéficient au même titre que les Apôtres, ne nous autorisent-elles pas à dire que finalement son action sur les hommes est la même dans les deux Dispositions et que la particularité dans la nouvelle Disposition vient du fait de l'événement Jésus-Christ. Ainsi, nous semble-t-il, se précise la pensée de Congar en faveur de cette présence de l'Esprit-Saint dans l'Ancien Testament.

Section 4 : Jésus-Christ, notre Médiateur et notre Seigneur.

Une lecture attentive de la vie de Congar nous fait voir qu'entre 1962 et 1966 toute son attention est tournée vers la préparation et la tenue comme telle du Concile Vatican II. Ainsi, après la publication de *La Tradition et les traditions*, t II, que nous venons de présenter, Congar publiera une série d'ouvrages qui ne seront pour la plupart que des reprises d'articles déjà parus ailleurs (nous n'y ferons peut-être allusion qu'en passant, car nous n'y trouvons pas notre préoccupation abordée de manière suffisante et large). Il publiera aussi des articles se rapportant aux acquis du Concile Vatican II. Par les allusions que nous y ferons éventuellement, ces ouvrages auront toujours pour nous une valeur de référence.

Il s'agit de : *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*³⁹⁴ : c'est un ensemble d'articles et de bulletins bibliographiques sur l'Eglise. Dans l'introduction, Congar nous donne sa position sur Möhler, qui montre clairement l'influence que ce dernier exerce sur sa théologie de l'Esprit et celle de l'Eglise. Nous y reviendrons plus tard. Un autre écrit s'intitule : *Pour une Eglise servante et pauvre*³⁹⁵. Ici, Congar fait une analyse critique de la façon dont l'autorité s'est exercée, s'exerce et devait s'exercer dans l'Eglise. Notre problématique n'y est pas suffisamment abordée. Toutefois nous y relevons un retournement significatif de la position de Congar par rapport aux sources fondatrices des actes *ex spiritu* attribués aux chrétiens et ceux *ex officio* qui appartiennent à la Hiérarchie. Alors que dans son livre *Théologie du laïc*, Congar faisait dépendre les premiers du Saint Esprit et les seconds directement du Christ, ici, les deux sont compris comme dons spirituels qu'on ne peut pas

³⁹³ Y. CONGAR, *Inspiration des Ecritures canoniques et apostolique...*p.39-40.

³⁹⁴ (Coll. *Unam Sanctam*, 41), Paris, Cerf, 1963, (2^e éd. 1964).

³⁹⁵ (Coll. *L'Eglise aux cent visages*, 9), Paris, Cerf, 1964.

séparer. Il reconnaît que souvent on les a séparés. Ainsi, affirme-t-il, « les séparer, et surtout voir l'ordre de fonction comme étranger à l'ordre de dons spirituels personnels serait trahir le N.T. (...) »³⁹⁶ p.83. Vient ensuite *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*³⁹⁷. C'est encore une somme d'articles déjà parus ailleurs, relatifs à l'œcuménisme. Dans cet ouvrage, Congar nous parle (surtout dans la partie introductive) de son propre engagement (sa vie : les joies et les difficultés endurées) dans ce courant œcuménique. Pour lui, toute son œuvre théologique (ses différentes publications) concourent à cet effet : travailler pour l'unité, dans l'ecclésiologie et l'œcuménisme. Et c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la fondation de la collection *Unam Sanctam* : c'est une volonté de restaurer ou de remettre dans les échanges des idées, des thèmes et des valeurs ecclésiologiques et œcuméniques. Enfin, viendra la série des publications sur les travaux du Concile Vatican II : *Vatican II, Le Concile au jour le jour. 1ere ; 2eme ; 3eme ; 4eme sessions*³⁹⁸. Ce sont des chroniques qui exposent les travaux, l'ambiance du Concile et quelques réflexions théologiques sur les thèmes abordés par le Concile Vatican II³⁹⁹. Dans ces chroniques comme dans les autres articles, Congar fait essentiellement et spécifiquement un écho et une application positive de quelques acquis ou mieux des concepts ecclésiologiques clés du Concile Vatican II. Il essaie de mettre en lumière ces concepts, d'établir des liens entre eux, le Christ et l'homme. Notre auteur n'hésite pas à relever les insatisfactions dans certains cas⁴⁰⁰.

L'ouvrage que nous abordons, *Jésus Christ, notre Médiateur et notre Seigneur*⁴⁰¹, marque la fin du Concile Vatican II. Il est essentiellement christologique. C'est justement à cause de cela que nous lui accordons une attention particulière. Il convient en fait de bien comprendre la christologie présentée par Congar pour mieux saisir le rapport qu'il établit

³⁹⁶ CONGAR Y., *Pour une Eglise servante et pauvre*, (Coll. *l'Eglise aux cent visages*, 9), Paris, Cerf, 1964, p. 83.

³⁹⁷ (Coll. *Unam Sanctam*, 50), Paris, Cerf, 1964.

³⁹⁸ (*L'Eglise aux cent visages*, 3; 9; 15; 22), Paris, Cerf, 1963-1966.

³⁹⁹ L'attention et l'intérêt de Congar pour le Concile se manifeste d'avantage à travers la publication des articles comme : *Pour un sens vrai de l'Eglise* dans *Christus*, N° 38 (avril 1963), pp. 207-220 ; *L'Eglise, peuple de Dieu* in *Concilium*, N° 1 (janv. 1965), pp. 15-32 . *L'Eglise, sacrement universel du salut* dans *Eglise vivante*, N° 17 (sept.-oct. 1965), pp. 339-355 ; *L'Eglise, peuple messianique, germe d'unité et d'espérance pour tout le genre humain* dans *Chicago Studies*, 5 ((1966), pp. 25-40 ; *La Mission dans la théologie de l'Eglise : repenser la Mission* dans *Louvain* (1965), pp. 53-74 ; *A mes frères, témoins de l'Evangile dans la solitude* dans *La vie spirituelle* (nov. 1965), pp. 501-520 etc.

⁴⁰⁰ Ces articles ont été regroupés et ont fait l'objet de deux publications : *Cette Eglise que j'aime* (*Foi Vivante*, 70), Paris, Cerf, 1968 et *A mes frères* (Col. *Foi Vivante* 71), Paris, Cerf, 1968. Etant donné que ces articles ont paru entre 1962 et 1966, et que leur contenu quant à notre problématique, n'innove en rien par rapport à la position jusque là soutenue par Congar, nous nous permettons de ne plus revenir sur ces deux ouvrages.

⁴⁰¹ CONGAR Y., *Jésus-Christ, notre Médiateur et notre Seigneur* (Col. *Foi Vivante* 1), Paris, Cerf, 1965. Désormais, il sera cité JC.MS.

entre le Christ et l'Esprit. Car le rapport entre les deux Personnes ne peut s'élaborer qu'à partir d'une certaine appréhension qu'on a sur elles.

Ce livre nous parle de Jésus-Christ, révélateur de Dieu. Il nous montre comment Jésus accomplit cette mission de révéler le Père à travers ses activités d'homme et la puissance qu'il exerce sur l'Eglise et sur le Monde. Il comprend trois grandes parties que nous allons essayer de présenter en deux grands thèmes :

- a) L'identité et l'œuvre de Jésus-Christ ;
- b) Le rapport de Jésus-Christ avec le Monde et l'Eglise

A. L'identité et l'œuvre de Jésus-Christ.

Puisque nous parlons de l'identité de Jésus-Christ, il convient de chercher à répondre à la question « qui est Jésus-Christ pour Congar » ? Comme il est indiqué dans les titres des deux premiers chapitres, Jésus-Christ est présenté par Congar comme *l'Image du Dieu invisible et notre Médiateur*. Notre effort consistera à préciser ce que Congar entend par là, c'est-à-dire en quoi et comment le Christ est Image du Dieu invisible et Médiateur entre Dieu et les hommes.

En effet, pour Congar, le rôle ou la fonction qui détermine le mieux l'identité de Jésus est celle de révélateur de Dieu. Jésus-Christ est le révélateur de Dieu. A travers ce rôle, c'est la valeur même de l'incarnation qui est visée. Pourquoi le Fils de Dieu s'est-il incarné ? Congar répond : « Quand Dieu ne se contente pas de parler par les hommes, mais qu'il se constitue lui-même la parole humaine de révélation, il apporte évidemment la révélation dernière. Les prophètes parlaient d'un autre, en Jésus-Christ, *Dieu parle lui-même de soi.* »⁴⁰² Ce qui revient à dire que Dieu a été connu dans l'Ancien Testament mais à travers les témoignages des patriarches et des prophètes. Jésus, lui, vient le révéler de manière toute particulière. Par Lui et en Lui, c'est Dieu qui révèle et se révèle. On voit déjà apparaître la dimension divine du révélateur.

Ainsi, depuis les Pères et même avant dans le Nouveau Testament, Jésus est présenté comme celui qui révèle Dieu. Cependant, il ne révèle pas que Dieu, si l'on peut dire mais aussi la communion avec lui, les moyens de réaliser cette communion, et la voie d'accès à la

⁴⁰² JC.MS, pp. 9-10.

vérité du Père qu'il révèle. Ce n'est pas seulement dans son enseignement qu'on découvre cette action révélatrice, mais aussi dans ce qu'il fait et réalise (dans tous ses actes). Aussi, il ne fait pas que révéler, mais il nous engage dans ce qu'il nous révèle. D'où découleront des réflexions christologiques de notre auteur sur l'incarnation et la personne même de Jésus, d'une part, et, de l'autre, sur la manière dont Jésus réalise sa médiation auprès des hommes en tant qu'Image du Dieu invisible et révélateur de ce même Dieu.

1. La personne de Jésus

Dans ce point, nous étudierons tout ce qui a trait au mystère comme tel de l'incarnation et aux problèmes ontologiques de l'Homme-Dieu. Ce point traitera le premier chapitre et une partie du deuxième chapitre de l'ouvrage de Congar.

a. Jésus, Fils de Dieu, révèle Dieu

En effet, toute la Tradition chrétienne parle de Jésus comme du Dieu qui s'est incarné en notre monde. Ainsi, Congar affirme que l'incarnation est « essentiellement un fait, le fait le plus décisif de l'histoire du salut. Cette histoire inclut toujours des questions ontologiques, mais ne peut se réduire à elles »⁴⁰³. L'incarnation n'est pas à concevoir d'abord comme un fait physique ou métaphysique. Elle a un but que Dieu lui a assigné et pour lequel elle s'est accomplie. Il faut nécessairement, pour percevoir ses mystères, la saisir à l'intérieur du dessein de Dieu, c'est-à-dire dans l'économie du salut. Et là, on voit qu'elle est pour la création toute entière, bien plus pour l'homme qui en est le microcosme. C'est dans ce lieu (topos) qu'on doit la voir, sinon on passe à côté : « Dieu en effet ne s'est pas révélé en soi, il s'est révélé à des hommes, et selon ce qu'il voulait être *pour eux*. De même n'existe-t-il, ni pour les Pères, ni pour les Ecritures apostoliques, une incarnation en soi, en dehors de ce qu'elle veut être *pour nous* : <propter nos et propter nostram salutem>, redit le concile de Chalcédoine après le Credo de Nicée et de Constantinople »⁴⁰⁴.

Ainsi compris, ce mystère est intimement lié aux <*acta et passa*> du Christ. Pour Congar, on ne peut pas les séparer. Si le Verbe Incarné nous révèle Dieu, 'ses *acta et passa*' ont aussi valeur de révélation de Dieu. Ainsi, trouve-t-il que, depuis les Pères et dans la liturgie, Noël comporte déjà le mystère de la rédemption et le célèbre. Si l'on admet qu'à travers l'incarnation, Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ pour sauver l'humanité, on ne

⁴⁰³ JC. MS, p. 13.

⁴⁰⁴ JC.MS, pp. 13-14.

peut par conséquent séparer les actes accomplis par Jésus du but qu'ils se sont assignés. S'il y a eu incarnation, c'est pour que l'homme soit sauvé. Et pour réaliser effectivement ce salut, il a fallu que le sauveur puisse poser des actions salutaires. C'est à travers sa vie, sa mort et résurrection que le Christ accomplira tout cela. De la sorte, on peut dire qu'à travers Noël, la liturgie célèbre la filiation divine par grâce de Jésus, mais aussi sa naissance temporelle qui implique sa vie dans la chair et sa génération éternelle par la mort et résurrection.

Célébrer Noël, c'est aussi célébrer la divinisation de l'homme par le Dieu qui a pris notre humanité. Or cette divinisation ne s'accomplira réellement qu'à la Pâque de Jésus. Noël implique Pâques et les deux moments sont donc à jamais unis et forment un tout : un unique mystère d'Alliance. « C'est en incluant dans sa visée tout le processus sauveur d'abaissement jusqu'à la mort, et d'exaltation jusqu'au ciel, bref toute la Pâque du Christ couronnant sa vie en condition de serviteur, que Noël est, en toute vérité, le mystère <d'un Dieu fait homme pour notre salut> »⁴⁰⁵. La Pâque de Jésus est déjà anticipée dans le mystère de Noël. Nous comprendrons mieux Congar à la lumière du mystère célébré dans la liturgie des Saints Innocents dont la mort préfigure celle de l'Innocent par excellence (Mt 2, 13-18) ou encore à travers les propos du vieux Syméon qui annonce la souffrance à Marie (Lc 1, 34-35).

A travers l'incarnation, Dieu nous révèle aussi sa transcendance et sa philanthropie divine. Pour expliciter cette pensée, Congar se réfère à la théologie qui se dégage dans le mystère de Noël, qu'il qualifie de fête par excellence de l'Economie. Il commence par faire voir comment en Dieu la toute-puissance se conjugue avec la donation, le très haut avec le très bas, la transcendance avec la condescendance. Tout cela en Dieu va ensemble sinon il n'y a pas de possibilité de communication avec l'homme. En effet, Dieu a d'abord parlé par les prophètes, à travers qui il a montré sa puissance. Mais leur enseignement sur Dieu se fait suivre d'une annonce de la venue de Dieu lui-même qui viendra parler. Et « (...) quand Dieu lui-même prend la parole, quand il se montre en personne, quand il dévoile le fond caché de lui-même, quand l'invisible se rend visible, ce qui apparaît, c'est <sa bonté et son amour pour les hommes>. Ce qui apparaît, quand Dieu se montre en personne, c'est un homme et même d'abord, un petit enfant »⁴⁰⁶. En la personne de Jésus se réalise bien ces relations en Dieu : de la transcendance à la condescendance, de la puissance à l'amour ou à la bonté et même à la fragilité, de l'inconnaissable au connaissable. Il le fait en vue d'être plus proche de l'homme,

⁴⁰⁵ *JC.MS*, p. 19.

⁴⁰⁶ *JC.MS*, p. 23.

et de se faire connaître par ce dernier. C'est cela se révéler. Jésus est celui par qui se réalise cette révélation.

Du point de vue de la philanthropie de Dieu, Congar fait remarquer que ce terme utilisé uniquement par St Paul dans le N.T. avait originairement le sens de la générosité d'un souverain envers ses sujets. Employé pour Dieu, il exprimera l'être même de Dieu. Du temps des Pères, il connaîtra un développement. Il va renvoyer non seulement aux formes humaines que Dieu a prises dans l'Ancien Testament (la visite rendue à Abraham en Gn 18, 1-15 ou la lutte contre Jacob en Gn 33, 23-33) mais aussi à toutes les expressions anthropomorphiques présentes dans l'Ancien Testament où Dieu est dit éprouvant des sentiments, ayant du cœur ou de la pensée comme des hommes.

De tout ceci se dégage comme conséquence le fait que : pour se communiquer aux hommes, Dieu ne pouvait faire autrement que voiler ce qu'il est, pour se dévoiler sous forme humaine. Il devait se rendre plus accessible à l'homme. « Ce fait, dont les conséquences sont si étendues fonde la possibilité même de rapports entre Dieu vivant et l'homme : s'il nous parle, s'il nous communique son Esprit, c'est qu'il existe entre lui et nous une parenté foncière (Ac 17, 28). Et donc, il existe en Dieu, divinement réalisée, comme une humanité supérieure. »⁴⁰⁷ Que comprendre par humanité supérieure ?

Avant de répondre à cette question, relevons d'abord l'allusion faite ici à l'Esprit. Le visage humain de Dieu ne se révèle pas qu'à travers l'humanité que son Fils a revêtue, mais aussi à travers l'Esprit qu'il nous communique. Ce qui revient à dire que nous recevons l'Esprit qu'il nous communique parce que nous avons en nous quelque chose qui nous rapproche de lui et nous rend capable d'établir une telle parenté. Pour Congar, c'est donc une façon de joindre l'Esprit au Christ dans ce processus de révéler Dieu.

Revenant à la question que nous nous sommes posés, nous pensons que Congar ne recourt pas à la voie de l'analogie pour parler de l'humanité supérieure en Dieu. Il ne veut pas dire qu'en Dieu, il y a une humanité comme la nôtre mais qui est à concevoir à un degré supérieur. Il n'y a pas de rapport à établir dans ce sens entre Dieu et nous. Car Dieu est Dieu. Il y a une « distance positivement infinie, une disparité radicale et irrémédiable ». Nous pensons que Congar recourt à la perspective apophatique (Is 55, 8-9) et évite toute comparaison. Il n'y a donc pas de réalité commune entre Dieu et nous. Cependant, ce que nous disons de lui sur la base de ce qu'il nous a lui-même communiqué, est une réalité. C'est

⁴⁰⁷ *JC.MS*, p. 24-25.

lui-même qui nous communique tous les traits relatifs à l'humanité qui sont en lui : la génération, la naissance, la paternité et la filiation, etc. Sinon, on n'aurait rien su de lui. Cette connaissance implique qu'on ait quelque chose en commun à partir de quoi tout le mystère devient possible et accessible. Il faut donc concevoir une humanité en Dieu à laquelle nous participons sans toutefois la penser en terme d'égalité avec la nôtre. La question n'est pas éludée pour autant : comment concevoir cette humanité supérieure en Dieu ?

De la même manière que le lien entre la transcendance et la condescendance s'accomplit en Jésus-Christ, la philanthropie de Dieu s'accomplit aussi dans sa pleine vérité en notre monde par ce même Jésus-Christ. Comme l'échelle de Jacob (Gn 28, 10-13), Jésus est « le lieu, le seul, où Dieu a vraiment touché la terre, le point unique par où s'opère ce va-et-vient de grâce et d'action de grâces, de prière et de don »⁴⁰⁸.

b. Jésus, Fils d'homme, révèle Dieu.

Si en Dieu l'humanité est à penser en termes de 'supériorité', à travers Jésus-Christ, c'est la nôtre qui a été assumée pleinement. Par cet acte s'accomplit la réelle proximité de Dieu avec les hommes, annoncée dans l'Ancien Testament. « Dans ces conditions, le Dieu vivant, le Dieu de la foi est bien celui qui, dans le dernier livre de la Révélation, se désigne encore lui-même comme < il est, il était, il vient > (Apoc. 1,4 et 8 ; 4,1 ; 11,17 ; 16,5). Il n'est pas seulement –Aséité--, il est avec nous, nous ouvrant le chemin de la vie et nous y accompagnant comme celui qui fait être et vivre. <Je serai qui je serai>, vous le verrez à mes actes. Finalement (...) je serai celui qui viendrai à vous en personne, qui habiterai au milieu de vous, corporellement ; je serai pour toujours avec vous ; je serai personnellement votre Pâque, je serai moi-même Passage de la Mer Rouge, je serai vraie Manne, vrai Pain de vie, vrai Serpent élevé dans le désert, vrai Libérateur, vraie Rançon de vos péchés, je serai moi-même l'alliance de mon peuple. Je serai Jésus-Christ. »⁴⁰⁹ Dieu ne s'est pas contenté de s'annoncer mais aussi il est venu. Il a vécu notre monde et s'est appelé Jésus-Christ. La plénitude de la divinité a habité en lui. Comme on peut bien le voir, en lui s'accomplissent toutes les promesses et figures anthropologiques traversant toute l'histoire du salut. Il est donc le sommet vers lequel l'habitation de Dieu en notre monde tendait⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ JC.MS, p. 27.

⁴⁰⁹ JC.MS., p.31.

⁴¹⁰ Nous sommes là en pleine problématique du MT déjà abordé précédemment.

Une question s'impose à juste titre : quel est finalement le but poursuivi par Dieu en prenant notre humanité ? Jésus-Christ est-il la finalité de tout ? En effet, Dieu en tant que créateur, l'Absolu, a un projet de faire référer toute chose à soi. C'est un projet dont l'accomplissement est essentiellement eschatologique. Lui qui est l'Etre, en créant, il a donné de l'être. Il veut, par le même acte avec lequel il a créé, référer à Lui toute cette créature déchue afin que de la même manière qu'il l'a fait venir à l'existence il soit 'tout en tous' à la fin des temps. Ce qui signifie qu'il puisse rétablir le rapport originel avec toute la création.

Quel est en fait l'être de Dieu pour viser une telle réalisation ou encore, pourquoi Dieu poursuivrait-il un tel projet ? Quelle est la 'qualité' de l'acte par lequel il a créé et réfère à Lui ? En bref, quel est le vrai visage de Dieu ? Congar répond : « L'Absolu est Amour, et l'Amour est Don, communication. L'absolu est Générosité. »⁴¹¹ Cette nature de Dieu qui justifie le sens de son ouverture vis-à-vis des créatures, essentiellement vis-à-vis de l'homme en tant que microcosme, nous est révélé par Jésus-Christ et par l'Esprit que Dieu nous communique. Mais, c'est en Jésus que « nous connaissons à quel point et de quelle manière l'Absolu est Amour et Générosité. Non seulement, non d'emblée, comme gloire et victoire, mais d'abord comme humilité et abaissement (...) Le relatif ne sera pas ramené à l'Absolu, le temps à l'éternité, les créatures au Créateur, les êtres à l'Etre, sans une descente de l'Absolu dans le relatif, de l'Eternité dans le temps, du Créateur dans la créature, de l'Etre dans le monde des êtres, du Saint dans celui du péché »⁴¹².

Jésus révèle ce qui est constitutif de l'être même de Dieu. C'est en Dieu qu'il y a la condescendance, laquelle le porte toujours déjà aux hommes qu'il a créés par amour. L'humanité supérieure dont il était question plus haut se situe à ce niveau. Il en va donc de son être même. Partageant cette même nature avec le Père, le Christ dans sa vie terrestre vivra la même chose. Par lui et avec lui, Dieu se révèle tel qu'il est : « amour, tendresse, effusion de soi, infinie complaisance en un autre, attachement, dépendance, Dieu s'est révélé obéissant jusqu'à la mort »⁴¹³. Tel est le vrai visage de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ.

Dire qu'en cet homme Jésus, c'est Dieu qui s'est incarné et se révèle, pose la question de l'articulation en sa personne de ces deux principes : le divin et l'humain. C'est ce qui a donné lieu dans l'histoire de l'Eglise naissante à plusieurs hérésies. (Nous n'allons pas entrer dans ce débat). L'articulation de ces deux principes implique aussi la question de la

⁴¹¹ *JC.MS*, p. 35.

⁴¹² *JC.MS*, p. 35.

⁴¹³ *JC.MS*, p. 36.

connaissance de Jésus (de sa psychologie). A-t-il une science infuse ou une connaissance acquise ? Son savoir, lui vient-il directement de Dieu ou suit-il le cursus normal de chaque humain ?

Sans vouloir s'engager dans la discussion classique sur la science infuse de Jésus, Congar reconnaît que Jésus a appris de par son expérience humaine, en famille, auprès de ses parents, dans la société juive tout ce qui aide l'homme à s'intégrer en société et à connaître Dieu. C'est donc petit à petit que s'est développée en lui l'intuition de sa mission par rapport à Dieu. Il n'a pas appris qu'à souffrir, mais aussi à obéir. Il a été soumis et obéissant à ses parents, laquelle obéissance l'aidera à l'être aussi à l'égard de son Père céleste. Tous les actes de souffrance et d'obéissance posés pendant sa vie auprès de ses parents, ne faisaient que le préparer au Oui ultime de la fin qui aura son couronnement à la croix et par lequel l'humanité sera sauvée. « Car l'obéissance, la soumission de Jésus à ses père et mère nourriciers, si parfaite en elle-même et d'un éternel enseignement, n'était encore qu'une image temporelle, une représentation charnelle de l'obéissance filiale éternelle de Jésus à son Père *qui est aux cieux*. L'obéissance, la soumission de tous les jours de Jésus à Joseph et à Marie annonçait, représentait, anticipait l'effrayante obéissance et soumission du Jeudi-Saint. »⁴¹⁴

De la même manière que l'obéissance à ses parents l'introduit à l'obéissance au Père céleste, la connaissance de son père nourricier l'aidait à éclairer la connaissance et la conscience qu'il devait avoir de son Père céleste. C'est donc progressivement que Jésus est arrivé à cela.

Confirmant la position de St. Thomas selon laquelle Jésus a accompli le salut par mode de causalité (c'est-à-dire en posant des actes de guérison, en multipliant les pains, en faisant revenir à la vie les morts, etc.) et celui de l'enseignement (la prédication de l'Evangile par laquelle il exerce sa fonction prophétique)⁴¹⁵, Congar pense qu'il faut aussi déterminer dans le second mode ce qui découle de l'apprentissage. A lire les Evangiles, il est évident que l'enseignement de Jésus est imprégné de tas des choses provenant de l'expérience de tous les jours qu'il applique aux situations et faits auxquels il est confronté. Ceci se confirme par l'usage des paraboles, par les dictons et la comparaison avec les choses de la nature. On voit bien qu'il n'est pas déconnecté de son milieu de vie, bien au contraire il en tire tout bénéfice en faveur de la mission qu'il a à accomplir auprès de son peuple.

⁴¹⁴ Ch. PEGUY *Un nouveau théologien, Monsieur Laudet*, Paris, Gallimard, 1936, p. 34. cité par Congar, *JC.MS*, p. 56.

⁴¹⁵ Cf. St. THOMAS, *1 Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3; *In Joan.*, c. 1, lect. 11 princ, cité par Congar, *JC.MS*, p. 56.

En plus de cette expérience humaine, Congar pense qu'il est aussi soutenable que Jésus ait étudié les Ecritures (en famille ou à l'école synagogale). On peut concevoir que c'est progressivement qu'il pénètre l'intelligence des textes sacrés comme tout autre juif, et finalement à mesure qu'il les méditait et que certaines choses se réalisaient, il arrive à en avoir pleine conscience et à se les appliquer comme étant lui-même leur accomplissement.

Congar veut nous faire voir comment la dimension de l'humain rivé au monde influe sur la personne de Jésus bien qu'il fût Dieu. Il y a bien une part de l'acquis humain dans les actes posés par Jésus afin de se réaliser comme notre Rédempteur et Révéléateur du Père. Pour Congar, « il y allait de la vérité de l'Incarnation. Celle-ci ne se limite pas au fait en quelque sorte ontologique ou (méta)physique de l'union hypostatique : elle s'effectue dans une histoire humaine dont la pleine vérité humaine est nécessaire à la vérité de l'Incarnation »⁴¹⁶.

c. Jésus, vrai Dieu et vrai homme.

Cependant, on ne doit pas perdre de vue que Jésus est l'Homme-Dieu. A ce titre, il faut reconnaître « il a en lui une autorité d'enseignement (Mt 7, 28-29 ; Mc 1, 22 ; Lc 4, 22) et une puissance d'opération (Mt 28, 19 ; Jn 3, 35) qui ne viennent pas de ce registre humain ; elles rentrent, elles aussi dans son œuvre de réalisation et de rédemption »⁴¹⁷. En Jésus, il y a donc dans l'acte de révéler le Père ou d'accomplir la rédemption, l'articulation de ces deux registres dont les modalités concrètes d'opération nous échappent.

Toutefois, il lui fallait une lumière du Verbe pour voir donc dans ce qu'il vivait de par son expérience humaine, la valeur révélatrice de Dieu. Grâce à cette lumière du Verbe, il a donné l'explication la plus profonde des choses, de l'être de l'homme qui demeurera à jamais dans les temps et les siècles. A la différence des prophètes qui n'avaient peut-être pas la conscience de la portée combien décisive des Paroles qu'ils annonçaient, Jésus, lui sait « la portée et la valeur infinie de ses paroles et de ses actes (...) il le sait par cette science directement communiquée depuis Dieu et par cette vision directe qui achèvent, en consommant sa connaissance humaine, de faire de lui le Prophète parfait⁴¹⁸. Si du point de vue humain le processus d'intelligence des choses par Jésus pouvait s'appliquer aussi aux prophètes et aux autres grandes réalités qu'a vécues le peuple juif, il faut cependant situer la différence nette entre eux et Jésus qui vient du fait que « Jésus devait porter à leur pleine

⁴¹⁶ JC.MS, p. 63.

⁴¹⁷ JC.MS, p. 64.

vérité dans la nouveauté de l'Esprit »⁴¹⁹ tout ce qu'ils ont vécu. Voilà une affirmation lourde de conséquence. Il nous revient de déduire que la perfection de la prophétie de Jésus ne vient pas simplement du fait qu'il est vrai Homme et vrai Dieu tel que Dieu l'a voulu afin qu'il se communique et sauve l'humanité, mais aussi du fait que cela s'accomplit dans la nouveauté de l'Esprit-Saint.

La reconnaissance de la nouveauté de l'Esprit s'ajoute à la nouveauté de l'Incarnation qui se réalise en Jésus-Christ. On peut donc déjà y voir l'œuvre de Jésus incarné qui s'accomplit en collaboration avec l'Esprit. Dans cette affirmation, Congar souligne sans aucun doute la fonction de l'Esprit dans l'action prédicative et les autres actes de Jésus. Cette présence fait marquer aussi la différence de la prédication de Jésus avec celle des prophètes, l'Esprit-Saint étant le Don nouveau et le Don par excellence du temps messianique. Dans le contenu de cette affirmation, nous pouvons mettre toutes les affirmations relatives à la collaboration, à la relativité entre l'Esprit-Saint et Jésus-Christ présentes dans les dernières études précédentes.

Concrètement, comment Jésus, dans la nouveauté de l'Esprit-Saint, réalise-t-il sa mission de révéler Dieu en notre monde ? Le point qui suit répondra à cette question.

2. L'œuvre (acta et passa) de Jésus.

La deuxième partie du livre de Congar est intitulée, 'Jésus, notre Médiateur'. Nous essayerons de dégager dans cette partie tout ce qui touche à l'œuvre de Jésus et par quoi il révèle concrètement le visage et la présence de Dieu aux hommes.

a. Dieu, en Jésus-Christ, est Ami des pauvres, il se révèle dans la pauvreté.

Par le mystère de l'incarnation, Dieu montre sa condescendance et son amour aux hommes. Cependant, depuis l'élection d'Israël, Congar constate que Dieu choisit les petits. Aussi dans l'histoire du peuple élu, ce sont les petits, les stériles, les laissés pour compte qui bénéficient de la grandeur de Dieu de telle sorte que se réalise le chant de Marie : < il rejette les riches et comble les affamés > (Lc 1,52-53). Il faudra quand même souligner que la pauvreté dont il est question ici n'est pas à concevoir d'abord comme un manque, mais c'est

⁴¹⁸ JC.MS, p. 65.

⁴¹⁹ JC.MS, p. 62.

une « attitude d'attente et de désir, de disponibilité à la grâce, de désappropriation et de totale et confiante dépendance qui est celle des <pauvres de Yahvé> »⁴²⁰. Il ne faut pas pour autant exclure l'aspect des personnes démunies, disgraciées et besogneuses, présent dans les Evangiles (surtout chez Luc). La question que Congar se pose c'est celle de savoir pourquoi existe-il entre ces hommes et Dieu un lien « tel que la rencontre de ceux-ci ait valeur d'une rencontre de Dieu, et que la bienfaisance exercée au plan humain ait valeur (on ose à peine le dire) de bien fait à Dieu »⁴²¹ ?

Si la question est restée ouverte à travers toute l'histoire du peuple élu, son élucidation vient avec Jésus-Christ. Le regard de prédilection de Dieu sur les pauvres n'est pas un pur hasard, il s'inscrit dans le projet même de Dieu et révèle en effet son être même. C'est donc dans le mystère même de l'Incarnation qu'il faut aller chercher la réponse. En effet, « l'Incarnation relève du mystère nécessaire de Dieu, mais de son mystère libre, non de l'en-soi, mais de la grâce, de ce que Dieu décide librement d'être et de faire pour sa créature (...) C'est l'ordre de mystères de l'économie »⁴²².

De ce mystère, il ressort que Dieu est essentiellement Amour, il est Grâce. C'est comme Grâce et en toute liberté qu'il se donne et réalise sa volonté. Ainsi, il se situe dans un mouvement de condescendance entre le très haut et le plus bas comme nous l'avons déjà souligné parlant de la théologie du mystère de l'Incarnation. Il est très grand, mais il est dans les plus petits ; il vit en lui-même mais aussi avec et pour les autres. Congar dira alors : « Mais si la grâce, par son caractère de liberté et de transcendance, habite avec l'infime aussi bien qu'avec le sublime, il faut dire que sa nature profonde d'amour et de condescendance l'incline à venir vers le plus bas et le plus misérable. »⁴²³

Il s'en déduit qu'il y a dans la grâce et partant en Dieu lui-même en tant qu'il est Agapè et Grâce, non seulement une possibilité d'être avec le plus petit (ce qui exprimerait une attitude facultative de sa part), mais bien plus, une inclination à aller vers le plus pauvre, le plus situé dans la misère pour lui communiquer son bien et sa vie. C'est donc une disposition constitutive à son être même.⁴²⁴ Cela s'exprime à travers la révélation de Dieu par son Fils Jésus-Christ. Quand celui-ci, présence de Dieu en notre monde, se manifeste librement à nous, on se rend bien compte qu'il ne reste pas hors de la misère.

⁴²⁰ *JC.MS*, p. 69.

⁴²¹ *JC.MS*, p. 73.

⁴²² *JC.MS*, p. 81.

⁴²³ *JC.MS*, p. 82-83.

Toute la vie de Jésus sur terre montre comment il a été victime des faits du péché qui caractérisent le monde. Il n'a pas, bien entendu, assumé le péché, mais en revanche les conséquences du péché. Depuis sa naissance jusqu'à sa mort tragique en passant par sa vie en famille et son ministère public, on le voit se situer du côté des souffrants. Congar peut alors dire : « Quand on médite sur les circonstances de <la bienheureuse passion> du Christ, on ne peut pas ne point penser que Jésus a assumé tout cela pour être pleinement avec tant de pauvres gens qui, à travers tous les temps ont été battus, pendus, crucifiés »⁴²⁵.

Tout le mystère de l'Incarnation, de son annonce jusqu'à sa réalisation semble s'inscrire dans cette logique de Dieu qui vient assumer les douleurs des pauvres : le Sauveur est annoncé comme serviteur souffrant ; sa condition est à comprendre comme un anéantissement pour lui qui était de condition divine, il va s'abaisser pour prendre la condition de l'homme, une condition de misère et de péché. Sa vie va se solder par une mort tragique sur la croix, condition réservée aux hors-la-loi. En tout cela se manifeste la place de Dieu du côté des pauvres. Dieu est solidaire avec eux dans la souffrance car lui-même est un Dieu vulnérable. Il n'est pas un Dieu tout-puissant qui punit, mais c'est le Dieu de compassion, de tendresse et de pitié. Toutes ces qualités de Dieu nous sont rendues connaissables grâce à Jésus-Christ, grâce au mystère de l'Incarnation dans la nouveauté de l'Esprit-Saint. Les affirmations faites sur Jésus présupposent en elles le rôle de l'Esprit-Saint, même si ce dernier n'est pas évoqué explicitement.

L'attitude de Dieu à l'égard des pauvres implique aussi du point de vue de l'éthique chrétienne de suivre l'exemple du Christ. Les choses, les événements sont aussi des moyens de rencontrer Dieu. Ils renvoient à Dieu. Tout dépend de la manière dont on les regarde. S'il en est ainsi, l'homme d'une manière particulière renvoie à Dieu d'abord au titre du mystère que révèle chaque personne. Tout homme que nous rencontrons est une personne. Et conformément au deuxième commandement de Jésus qui est semblable au premier (Mt 22, 36-40), on se rend bien compte combien il est vrai que dans la personne des autres hommes, c'est Dieu lui-même qu'on atteint, c'est Dieu qu'on aime ou qu'on n'aime pas. Les autres nous sont donnés pour que nous les aimions comme on aime Dieu.

En effet, Dieu n'a pas besoin de notre amour, car cela ne lui ajoute rien (Cf. la 4^{ème} préface commune). Si nous prétendons alors l'aimer, c'est en aimant nos prochains que nous

⁴²⁴ Plusieurs textes du N.T. corroborent cette affirmation : 1 Jn 3,16 ; 4,9 ; Rm 5,8. 32-39 ; Eph 2, 4-7 ; Jn 3, 16. etc

⁴²⁵ *JC.MS*, p. 85.

réalisons l'amour vis-à-vis de Dieu (Mt 6, 1-18 ; 5,21-48). Par l'Incarnation de Jésus-Christ, Dieu fait homme, Dieu s'est uni à la nature humaine, ainsi en Jésus toute l'humanité devient unique bénéficiaire de l'héritage de Dieu. Jésus-Christ devient solidaire de toute l'humanité. On peut dès lors comprendre la conséquence, que ce qui est fait aux hommes, est fait au Christ d'une certaine manière et finalement est fait à Dieu (Ac 26, 14 ; Mt 25, 31-46).

Dépassant cette dimension qui s'applique à tout homme, Congar va affirmer : « il existerait, fondée à la fois dans le décret de Dieu et dans les conditions existentielles de l'Incarnation, une solidarité particulière, une certaine <identification juridique> entre le Christ et ceux qui ont besoin d'un secours : les pauvres, les affamés, les prisonniers, les humiliés... »⁴²⁶ Dire que nous aimons, signifie que nous aimons du même amour que Dieu. Or, l'amour avec lequel Dieu nous aime, nous le connaissons à travers la vie de Jésus-Christ. C'est cet amour qui va jusqu'à l'humilité, un amour plein qui cherche les égarés, qui porte les épines pour les autres. Pour nous, aimer, c'est aimer comme Jésus a aimé. « C'est aimer d'un amour qui cherche avec prédilection les petits, les besogneux (...) » C'est la nouveauté même de l'Evangile liée à la mission du Christ s'inspirant de l'Agapè du Père. « C'est l'amour insensé à l'égard de ceux que le monde méprise ou condamne »⁴²⁷.

Bref, Dieu aime tout homme, mais exprime un amour de prédilection à l'égard des petits, des déshérités, des exclus de la société, etc. Il nous le révèle à travers le vie de Jésus-Christ et nous invite à faire de même.

b. La prière, lieu de rencontre et d'abandon à Dieu, Père.

Les Evangiles qui nous rapportent la vie de Jésus, montrent à suffisance que cette dernière est marquée par des moments de rencontre, de dialogue avec celui qu'il appelle son Père. S'il est difficile de dire ce qui caractérisait intérieurement et psychologiquement ces moments de la vie de prière de Jésus, au moins on se rend compte qu'extérieurement rien ne se fait sans qu'il ait pris le temps de 's'entretenir' avec le Père. La dimension interne qui relève de l'intimité personnelle, nul ne peut prétendre la pénétrer sinon lui seul. Non seulement cela dépasse l'intelligence humaine, mais il faut l'accepter comme faisant partie du mystère de sa vie. Ce qui est évident, c'est que toute sa vie est marquée par la prière. Il nous

⁴²⁶ JC.MS, p. 78.

⁴²⁷ JC.MS, p. 79.

appartient de déterminer avec Congar le motif et le contenu de la prière de Jésus d'une part, et de l'autre quelle est son implication pour nous.

En lisant les Evangiles, Congar constate que la prière de Jésus est circonstanciée (elle se fait à des moments précis où il accomplit une œuvre) mais aussi on le voit prier pour prier, c'est-à-dire sans que cela soit orienté à l'accomplissement d'une œuvre. Mais, même dans ce dernier cas, sa prière est aussi souvent suivie d'une action à réaliser (Mc 6, 46 ; Lc 6, 12 ; Lc 9, 18 ; Lc 9, 28-29). On pourrait donc dire que la prière oriente toute sa vie et la met en perpétuel rapport avec le Père. Elle est la source où il puise les raisons de vivre et de réaliser sa mission. C'est dans ce sens que Congar écrit : « Ce n'est pas parce que nos Evangiles sont des récits, non une étude de psychologie ou de spiritualité, qu'ils nous parlent ainsi de la prière du Seigneur, ce parce qu'ils veulent nous en dire ce qu'il nous faut savoir pour vivre, sur la base de la foi, le rapport religieux de la nouvelle et éternelle Alliance (...). L'âme de Jésus nous est révélé principalement en ce qu'elle est *pour nous*, sa vie en ce qu'il a fait *pour nous*. On nous dit, de ce qu'il a été envers son Père, ce qu'il faut que nous sachions pour être, après lui et par lui, les enfants de ce Père, que sa prière et la nôtre invoqueront, précisément, sous ce titre. »⁴²⁸ C'est donc clair qu'il ne le fait pas uniquement pour nous mais aussi pour lui. Il nous montre par là le besoin et la nécessité de rester en contact avec le Père afin de rester sur la voie de la mission à accomplir. C'est donc une nécessité qui lui incombe.

Où, comment et quand prie-t-il ? Bien souvent, Jésus prie dans la solitude, à des endroits isolés et hors des lieux habituels des prières des juifs. Il vient au temple, dans la synagogue, mais pour enseigner et non pas pour prier. Les Evangiles n'en parlent pas. Ne sommes-nous pas en présence de l'accomplissement de ce qu'il avait dit à la samaritaine (Jn 4, 21-23) que les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité. Lui-même devait donner le ton, surtout qu'il était le vrai Temple de Dieu en qui l'homme se rencontrerait désormais avec Dieu ; en lui s'accomplissaient la nouvelle Loi et la nouvelle Alliance. C'est donc sa propre personne qui était le vrai lieu de rencontre avec le Père.

Comme nous l'avons déjà dit, toute sa vie était marquée par la prière. Il priait donc à tout moment et tous les événements de sa vie se laissaient imprégner par elle. Toutefois, « le moment suprême de la prière de Jésus a été le moment suprême de son ministère, celui de sa sainte Passion, par laquelle il fondait l'Alliance nouvelle en son sang et toute l'efficacité du ministère apostolique. Trois grands actes se correspondent ici : la Cène, l'Agonie, la

⁴²⁸ JC.MS, p. 93.

Croix »⁴²⁹. Pendant ces moments et de manière exceptionnelle, sa prière a été très intense et par là, il a exprimé son amour et son total abandon au Père quoi qu'il en soit et quoi qu'il arrive.

Que disait-il à son Père ? Quel était le contenu de sa prière ? Personne ne peut répondre avec exactitude à cette question. Cependant, pour Congar, à partir des épisodes que les Evangiles nous rapportent et plus particulièrement la prière de Pater, il nous est possible de nous rendre compte du contenu de la prière de Jésus. « La prière de Jésus est simple et virile, directe, assurée, pleine de noblesse et de grandeur. Elle traduit de façon parfaite l'attitude filiale, faite de soumission et d'amour, de confiance et d'intrépidité, dont Jésus est la révélation même. »⁴³⁰ On peut donc dire à partir de la structure du Pater que sa prière comprend deux grands chapitres propres à toute prière: la louange et la demande. Deux grands chapitres qui expriment l'amour de Dieu et du prochain. Deux grands chapitres qui sont en rapport étroit avec ce qu'a été la vie même de Jésus ; une vie toute donnée à la réalisation de la volonté du Père bien aimé et que rien au monde ne pouvait l'empêcher de donner. Faire cette volonté était à la fois pour lui un acte de louange, d'adoration et d'amour.

Faisons remarquer que pour Congar, cet amour filial, son adhésion à la volonté de son Père, Jésus les a éprouvés « (...) dans le Saint-Esprit, des tressaillements de joie à voir se réaliser son dessein de salut, qui était de mener à la gloire, non par la voie de l'exaltation et de la puissance, mais par celle de l'abaissement et de la faiblesse »⁴³¹. Ces propos de Congar sont apparemment négligeables mais d'un grand intérêt pour nous. S'il est vrai que Jésus a accepté ce plan de Dieu, sachant qu'il devrait s'accomplir à la croix, il ne faut pas oublier que cette adhésion a été aussi rendue possible grâce à l'assistance du Saint-Esprit. Revêtu du Saint-Esprit, son humanité pouvait alors affronter l'ignominie. C'est ce qui peut expliquer que contrairement à lui, les apôtres qui n'étaient pas investis du Saint-Esprit, ont eu du mal à entrer dans cette logique (1 Cor 126-29). Il lui fallait le leur expliquer non sans peine (Lc 10, 21 ; 24,35 et //). L'Esprit-Saint oeuvrant en Jésus, l'aidait donc à demeurer fidèle au plan du Père dans l'amour, la louange, l'action de grâce et l'espérance⁴³², de voir tout bien s'accomplir pour lui et pour tous ceux qui croient en lui.

⁴²⁹ *JC.MS*, p. 96.

⁴³⁰ *JC.MS*, pp. 97-98.

⁴³¹ *JC.M.S.*, p. 98.

⁴³² Attribuer la vertu de l'espérance à Jésus suscite des discussions entre théologiens. Congar ne veut pas s'engager dans cette confrontation. Cependant, il opte contrairement à St. Thomas, IIIa, q. 7, a. 4 ; *Q. disp. De Spe*, a. 4, ad 16. et certains thomistes (Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, Paris, 1951, pp. 151, 154) pour la reconnaissance de l'existence de cette vertu de l'espérance en Jésus à la suite du Père De LUBAC,

Finalement, la prière de Jésus a sa raison d'être justement pour ceux qui croient en lui. C'est une sorte d'initiation de ceux-ci à adhérer à leur tour à la volonté du Père. C'est pour eux un moyen de communier aussi au mystère de Dieu et à sa gloire. Par la prière, Dieu est en eux et eux en Dieu. Comme lui, Jésus, il faudra que pour eux aussi la prière soit non pas quelque chose qui sort du bout des lèvres mais par elle qu'ils puissent dire du fond « (...) du cœur et de dispositions profondes : <Tu es mon Dieu>, dans toutes les circonstances où nous sommes placés : joie, épreuves, entreprises, solitude, relations humaines, santé ou maladie, mort enfin...<Tu es mon Dieu ; tu seras toujours mon Dieu. Je veux que tu sois Dieu pour moi et en moi, pour tous et en tous, pour le monde et dans le monde entier> »⁴³³. Tel est le chemin d'une prière parfaite que Jésus inaugure.

On peut alors comprendre à la suite de Congar que la prière de Jésus ramasse, résume, assume, totalise et consomme toutes les prières des hommes de Dieu qui l'ont précédé dans l'économie du salut. En récapitulant les prières des précédents, et en se proposant comme modèle pour ses contemporains et les générations futures, Jésus est donc le centre et le sommet de la prière du monde entier.

Par lui, Dieu a pu réaliser parfaitement sa volonté de salut. Désormais tout rapport avec Dieu ne se détermine que par lui. Toutes nos prières ne trouvent leur sens et aboutissement qu'en lui. C'est ainsi qu'il nous révèle que Dieu est son Père mais aussi 'notre Père' (Jn 20, 17) malgré que nous ne soyons pas des fils au même titre que Lui. Nous pouvons donc nous adresser à Dieu à ce titre. « Comme il prie lui-même en nous par son Esprit, cet Esprit qui nous fait nous écrire : *Abba ! Père !* (Rom 8, 15 et 26-27), Jésus lui-même est comme impliqué avec nous dans le < notre > du *Pater* ; c'est vraiment notre Père commun qu'il nous a appris à invoquer. »⁴³⁴

Pendant sa vie terrestre, Jésus n'avait cessé de s'adresser à ce même Dieu qu'il nous révèle comme Père. Et pour réaliser pleinement sa volonté, avons-nous fait remarquer, il a bénéficié de l'assistance de l'Esprit-Saint. Comme lui, nous aussi, nous avons besoin du même Esprit afin d'être capable d'appeler Dieu, Père. La connaissance de Dieu comme Père par l'homme est une œuvre du mystère même de Jésus qu'on ne peut faire sans qu'on soit inspiré par le même Esprit-Saint. Par cette affirmation de Congar, nous voyons Jésus poursuivre son œuvre dans les hommes par l'action du Saint-Esprit. L'Esprit continue et

Catholicisme, Paris, 1938, pp. 90 s. et du P. CHARLES, *L'Eglise, sacrement du Monde*, Bruges et Paris, 1960, pp. 74-83.

⁴³³ *JC.MS.*, p. 103.

⁴³⁴ *JC.MS.*, p. 106-107.

réalise l'œuvre et la présence du Christ en nous. Par cette action de l'Esprit-Saint, c'est lui-même Jésus qui vient s'unir à nous pour prier. « C'est par l'Esprit de Jésus-Christ, c'est en Jésus—et lui en nous—que nous disons : <Notre Père>. »⁴³⁵ Nous nous constituons en un seul corps et devenons une seule personne s'adressant au même Père. Jésus prie donc avec nous, il intercède aussi pour nous (médiateur et prêtre) et finalement il est celui par qui notre prière est adressée à Dieu. Sa prière est pour nous et elle est la nôtre, aussi, les nôtres prises ensemble font la sienne. Car, ensemble, nous constituons dans l'Esprit-Saint, son Corps mystique.

c. L'enseignement de Jésus en Paraboles : révélation du royaume de Dieu, interpellation de l'homme.

Pendant son ministère public, Jésus recourt aux paraboles pour enseigner le peuple. Le recours aux paraboles n'est qu'une procédure méthodologique afin d'amener petit à petit son auditoire à la compréhension de son message. Il ne veut pas brusquer les choses car leurs idées ne correspondaient pas nécessairement avec son enseignement nouveau. Il fallait y aller petit à petit, les faire passer de l'obscurité à la petite lumière et de la petite lumière à la grande. Ainsi à travers les paraboles, Jésus révèle le Royaume de Dieu et le cœur même de l'homme.

En effet, les paraboles nous tracent le rapport qu'il y a entre Dieu et les hommes. Elles révèlent moins ce qu'est Dieu mais bien plus ce qu'il veut que nous soyons pour Lui. Dieu y est toujours déjà révélé dans un rapport avec l'homme. Elles présentent les situations religieuses confortables et inconfortables dans lesquelles l'homme se trouve, et en face desquelles Dieu est l'ultime souverain. Voilà ce qui amènera Congar à dégager l'enseignement logique issu des paraboles : l'homme est compris comme étant d'abord et en tout premier lieu bénéficiaire de la miséricorde de Dieu. Il est un appelé et un invité qui doit faire un choix radical devant l'offre du Royaume de Dieu qui lui est proposé, et ensuite il doit vivre et pratiquer ce à quoi il adhère. Il doit enfin rester éveillé en attendant le retour du maître.

Pour Congar, tout compte fait, « Dieu est révélé, en toutes ces paraboles, mais directement en lui-même, que comme le terme du rapport dont on nous fait connaître la vérité pour que nous la réalisions (...) Je serai qui je serai (...) il se dévoile encore ici dans son action à notre endroit : Celui qui sauve l'être perdu, Celui qui appelle les pécheurs à retourner vers lui et à partager son Règne, Celui qui exige qu'on le préfère à tout le reste, Celui qui respecte notre liberté au point que nous pouvons faire échec à ses avances, Celui qui vient et

⁴³⁵ JC.MS, p. 108.

qu'il faut se tenir prêt à accueillir, Celui qui demande aux hommes de collaborer librement, activement, au résultat qu'il se réserve de couronner après l'avoir suscité, Celui qui reviendra, car il est le maître de toute l'économie temporelle du monde »⁴³⁶.

Les paraboles sont aussi pour l'homme comme un miroir devant lequel il se regarde. En toute vérité, il est appelé à se reconnaître, à se situer en face du message qui l'interpelle. En reprenant à son compte toutes les questions suscitées par les paraboles, l'homme se révèle à lui-même ses dispositions intérieures et profondes. Il faut alors se décider, se ranger du côté de Dieu ou de l'autre côté ; de la conversion ou de l'endurcissement du cœur. Les paraboles placent donc l'homme dans une attitude de véritable remise en question et elles favorisent sa rencontre avec Dieu. Il faudra alors du côté de l'homme, accueillir ce message des paraboles en toute liberté et se laisser éclairer peu à peu par leur lumière jusqu'à ce que toute l'obscurité s'estompe. Dans le cas contraire, on n'y comprendra rien et on s'enfoncera de plus en plus dans l'ombre.

Il faut dire qu'initialement, Dieu n'exclut personne à venir à la lumière. C'est ainsi qu'il a multiplié les contacts avec l'humanité en venant vers elle à travers les personnes qu'il envoyait. Finalement, il enverra Jésus, son propre Fils par qui dès l'origine, lui, Dieu avait tout créé.

Considérant cette optique de la création et en face de l'enseignement en paraboles, Congar pense que « Jésus est ce poète, au sens le plus prégnant du mot, qui révèle l'Art poétique de Dieu, c'est-à-dire les analogies sublimes cachées dans les choses les plus simples. Le monde des choses et des hommes est pour lui comme une lyre dont il joue et par les accents de laquelle il nous mène aux choses de Dieu. (...) Dans l'esprit et les lèvres de Jésus, les paraboles ne sont pas seulement un procédé pédagogique, ni même seulement la marche prudente par laquelle la Vérité s'offre à l'accueil libre des hommes : elles sont aussi, et profondément, la traduction de son expérience, de sa lecture *vraie* du monde »⁴³⁷. Jésus, étant le Verbe par lequel tout a été créé (Jn 1, 3-4), a une connaissance parfaite des choses et des hommes. C'est cette connaissance qu'il révèle par les paraboles et dévoile enfin ce qui doit être le vrai rapport religieux entre l'homme, les choses et leur créateur en ce temps-là et aux générations des générations.

⁴³⁶ JC.MS., pp. 122-123.

⁴³⁷ JC.MS, p.128.

B. Le rapport de Jésus avec l'Eglise et le Monde.

Dans cette partie, Congar cherche à répondre à la question comment le Christ exerce son règne ou 'son pouvoir' sur l'Eglise et sur le Monde. Compte tenu de la délicatesse du sujet, il a semblé utile à Congar de procéder en définissant d'abord certaines notions clés avant de montrer la manière dont Jésus exerce son 'pouvoir' sur l'Eglise et le Monde. Car, il n'est pas toujours évident qu'en théologie, on ait eu la même façon de comprendre et de traduire ces concepts. C'est pourquoi Congar se réfère aux résultats de l'exégèse moderne afin d'harmoniser au niveau des théologiens les contenus de ces concepts⁴³⁸. Qui dit pouvoir, renvoie directement à l'autorité, au chef. Comment alors penser le concept de chef en Jésus-Christ ? Nous consacrerons le premier point de cette partie à cette problématique.

1. Explication du concept : Jésus-Christ, chef et tête⁴³⁹.

Il faut se rendre à l'évidence que ces notions du Christ, chef ou tête, sont de St Paul. Luttant contre une certaine forme de gnose présente dans la pensée chrétienne (laquelle réintroduisait les pratiques juives en donnant place aux cultes des Anges et à certaines spéculations), Paul affirme la primauté du Christ sur tout. Dépassant le rapport purement organique qu'on trouve dans 1 Cor 12, 21, les Epîtres de la captivité leur donneront un sens beaucoup plus thématique, affirme Congar, s'inspirant à son tour des travaux du P. Benoît.

La tête ou '*Kephalè*' signifie : « être au-dessus, occuper le sommet. Etre chef au-dessus, c'est avoir tout sous ses pieds, Eph. 1,22,(Ps. 8,7) »⁴⁴⁰. Il est ici question de l'affirmation de la primauté du Christ. Une primauté ontologique, non pas chronologique. La primauté ontologique suppose que le Premier soit aussi le Principe de... Cette pensée renvoie à la mission même de Jésus dont les actes posés ne le sont qu'en vertu du bénéfice à accorder au monde et aux hommes. Tout ce que le Christ réalise est toujours en rapport avec les

⁴³⁸ Lui même va asseoir sa position sur les recherches de plusieurs exégètes dont entre autres : H. SCHLIER, *Die Kirche nach dem Epheserrbrief*, in *Catholica*, 1949, trad. fr. dans *Le temps de l'Eglise*, Tournai, Paris, 1961, pp. 169 ss ; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Unam Sanctam, 10), Paris, 1942 ; L. MALEVEZ, *L'Eglise, Corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, dans *Sciences Relig.* (= *Rech. Sc. Rel.*, 32), 1944, pp. 27-94 ; W. GOOSENS, *L'Eglise, Corps du Christ d'après saint Paul*, Paris, 1949 ; Beaucoup plus sur P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité*, dans *Rev. Bibl.* 63 (1956), pp. 5-44.

⁴³⁹ Déjà dans *Problèmes actuels de christologie*, (travaux du symposium de l'Arbresle 1961), recueillis et présentés par H. Bouësse et J.J. Latour, Desclée de B., 1965, Congar avait parlé de ce thème sous le titre : *Le Christ, Chef invisible de l'Eglise visible d'après Saint-Paul*. C'est donc cet article qui est ici repris et qui constitue l'essentiel de ce chapitre.

⁴⁴⁰ *JC.MS.*, p.143.

hommes et le monde. Il est donc le Premier et le Principe de tout ce dont le monde et les hommes bénéficient de la part de Dieu. Il est au fondement de tout. Ainsi il est : Principe de la création (Apoc. 3, 14 ; Jn 1,1-3), de la résurrection (1 Cor 15, 20), de la révélation (Jn 8, 25). En même temps qu'il est Principe, il est aussi la Fin de toute chose. C'est donc en lui que toute chose prend son origine et sa finalité. En lui s'inaugure une vie nouvelle en Dieu. Premier et Principe de tout, il est l'abrégé incorruptible de la création par lequel Dieu récapitule tout. En lui, toute la création est recrée pour devenir nouvelle créature de Dieu, s'engageant dans une nouvelle vie en Dieu. Ainsi se définit le projet même du salut voulu par Dieu en Jésus-Christ. « Le Christ devient, pour les chrétiens et pour le monde, principe de participation à la totalité, c'est-à-dire à un nouvel être-selon-Dieu, qui est un être filial, à une ontologie restaurée, à une totalité sauvée. En étant rempli depuis Dieu par le Christ, on est intégré dans cette totalité qu'est le monde sauvé (Eph. 3, 19 ; Col 2, 10). »⁴⁴¹ C'est cela que Paul traduit par le terme de 'Plérôme'. Que le tout soit rempli de Dieu en Jésus-Christ qui restaure tout afin de mener une vie selon Dieu.

Sur qui s'exerce ce pouvoir du Christ ? Le pouvoir, la primauté du Christ s'exercent sur l'Eglise et aussi sur le Monde dans sa totalité. Telles sont les affirmations de Saint Paul rapportées par Congar : Col 1, 15-18 ; Eph 1, 18 et 22. Comment l'exerce-t-il ? le chapitre qui suit tentera de nous répondre à ce sujet.

2. L' 'autorité' et la Seigneurie du Christ sur l'Eglise et le Monde.

a. L'autorité du Christ.

Comment s'articule l'autorité ou le pouvoir du Christ sur l'Eglise qui est son Corps mystique ? Pour Congar, il faut d'abord préciser que Saint Paul ne pense pas le rapport entre la Tête qui est le Christ et le Corps qu'est l'Eglise sur base d'un rapport organique : tête et tronc qui formeraient un homme complet⁴⁴². Selon ce rapport de type organique, ce que fait et est la tête dans un corps, c'est cela qu'est et fait le Christ dans l'Eglise qui est son Corps. Cette façon de comprendre se situerait en dehors de la conception sémitique du corps dont est tributaire Saint Paul. « La notion sémitique de <corps>, qui est certainement celle de saint

⁴⁴¹ JC.MS, p. 116.

⁴⁴² Congar fait remarquer que Saint Augustin et après lui l'Occident médiéval ont pensé ce lien dans le sens du rapport tête et tronc. Il convient donc d'apporter une correction à cette conception qui fausserait la compréhension de la pensée paulinienne. Congar nous renvoie à G. PHILIPS, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, pp.805 ss.

Paul, comportait l'idée de lieu ou sphère, et aussi moyen de manifestation de l'action d'un principe personnel. Le Corps du Christ, c'est l'ensemble communiant des hommes en qui, par le moyen de la foi, du baptême et de l'eucharistie, le Christ opère effectivement cela même qu'il a vécu, lui, une fois pour toutes, en son corps, pour tous, à savoir son mystère pascal. L'Eglise est la sphère où, corporellement, le Christ communique au croyant son propre destin pascal de mort et résurrection. »⁴⁴³ Etant donné que l'Eglise est le lieu ou la sphère où le Christ communique ce qu'il a réalisé en faveur du monde et des hommes, son rapport à cette Eglise doit être vu autrement que tout simplement à la lumière du lien organique entre le tronc et la tête. Elle est Corps du Christ en tant qu'elle est le lieu où se réalisent et se manifestent effectivement les vertus du Christ en faveur des hommes et le Christ lui-même en tant que Principe de tout. Le Christ qui vit désormais auprès de son Père est présent dans ce monde à travers l'Eglise. Elle est Corps en tant qu'autre présence mystique du Christ. Comment alors concevoir l'exercice de son autorité sur ce Corps ?

En tant que Tête de ce Corps, il faut le concevoir en tout premier lieu comme étant « le Chef qui a autorité sur elle »⁴⁴⁴. Lui qui est le Principe et le Premier, il régit de façon totale l'Eglise : ses structures externes comme sa vie intime. C'est de lui que toute l'Eglise trouve sa consistance, qu'elle reçoit la norme qui la guide et qui la fait vivre. Entre les deux se développe un rapport personnel de telle sorte que l'autorité du Christ s'exerce dans un élan de tendresse et de don jusqu'à se livrer pour elle. A son tour, l'Eglise accueille la volonté de son Seigneur et se conforme dans une attitude filiale pour devenir réellement son reflet, grandir comme Lui et devenir comme Lui.

En fait, c'est lui-même qui fait accroître ce Corps avec les structures qu'il y a posées en même temps qu'il assure son unité, « non pas seulement par l'Esprit au dedans des cœurs, mais par des ministères que Saint Paul présente comme des < dons > faits par le Christ glorifié pour équiper le corps entier en vue de sa croissance »⁴⁴⁵. Que l'Esprit soit un principe posé par le Christ pour continuer son œuvre, c'est évident. Mais il faut lui en joindre aussi d'autres structures que sont des ministères. Ainsi, l'Esprit et les ministères posés par le Christ concourent à faire vivre l'Eglise et à la faire croître. Entre les deux, Congar ne fait aucune appréciation de valeur. Cependant, ceci ne peut pas ne pas nous faire penser à son article

⁴⁴³ *JC.MS*, p. 150.

⁴⁴⁴ *JC.MS*, p. 151.

⁴⁴⁵ *JC.MS*, p. 152.

auquel il a déjà fait allusion plusieurs fois⁴⁴⁶ et aux autres analyses déjà faites. Ce qui est vrai, c'est qu'il se contente, ici, de reproduire la pensée de Saint Paul en nous présentant les deux dimensions des structures posées par le Christ.

Il faut aussi faire remarquer que, dépassant la sphère de l'Eglise, Jésus a apporté à tous les hommes à travers sa vie d'homme remarquable et combien interpellant, une détermination humaine. On n'oubliera pas que cet homme Jésus est Dieu. C'est donc une détermination qui touche à la qualité de la vie de l'homme dans son rapport avec Dieu dont Lui est l'image et le modèle. Il l'est comme Verbe de Dieu, et Fils de Dieu ; comme Image même de Dieu contrairement à l'homme qui est fait à l'image de Dieu. La détermination qu'il apporte est donc absolue et met l'homme en présence de son origine et de sa fin ultime.

Dans son rôle de Tête, il inaugure une humanité nouvelle, restaurée à l'image de Dieu, vivant de la vie de Dieu. Dans cette dynamique, « l'Eglise est le peuple de ceux qui marchent à la suite du Nouvel et Dernier Adam vers l'héritage du Père, à partir de l'acte initiateur de cette marche et qui est pour le Christ, sa Pâque, et, pour chaque chrétien, son baptême, selon le programme de Rom. 6 »⁴⁴⁷. On peut donc dire que l'Eglise dans ses membres est déjà les prémices de cette humanité restaurée dont le Christ est le Chef direct. C'est le lieu où se vit déjà cette vie nouvelle en Dieu pour laquelle Jésus apporte une détermination absolue qu'il propose à tout homme en notre monde. A cet effet, non seulement le Christ est Chef, mais aussi Modèle de cette vie nouvelle proposée à l'Eglise et à tout homme. Par Lui, par son vouloir et son amour, soutient Congar à la suite de Saint Thomas, passe tout don de grâce, pour les hommes, reçu de Dieu (cfr. pp.158-160). De par ses mérites, il est l'unique et valable intermédiaire entre Dieu et les hommes. Rien n'est donné aux hommes sans passer par Lui.

b. La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le Monde.

a. Explication du concept 'la Seigneurie du Christ'.

La foi des disciples et des premiers chrétiens a confessé Jésus-Christ comme Seigneur. A travers cet acte de foi, s'affirme quelque chose de très grand qui s'origine dans le « Shema Israël » du Dt 6, 4. On est en plein cœur de la ligne de la foi véterotestamentaire où

⁴⁴⁶ Cf. article de Congar *Le Saint Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, déjà traité. Cf. pp. 62 ss.

⁴⁴⁷ *JC.MS*, p. 156.

Dieu est confessé d'une part comme créateur, c'est-à-dire que tout, en tant que créature, est en relation de dépendance avec Lui; et de l'autre, Dieu est Seigneur, c'est-à-dire qu'il règne en Roi sur toutes les nations dont le peuple juif est choisi comme celui par qui il révèle ses volontés à tous. Pour avoir la vie, il faut suivre ses volontés. Nous sommes là en plein monothéisme pur du Judaïsme.

Alors, la reconnaissance de Jésus comme 'Kyrios' (Seigneur) dans le Nouveau Testament comporte et implique les affirmations de ce monothéisme juif d'une façon implicite ou explicite. Du moment où Dieu décide de prendre l'humanité en la personne de Jésus-Christ, il exerce désormais sa seigneurie pas seulement à partir de sa seule Nature divine, mais aussi depuis et à partir de l'humanité assumée, donc à partir de Jésus-Christ. Les prérogatives de Yahvé sont donc transférées à Jésus. Ce transfert signifie tout simplement selon Congar que la Seigneurie de Dieu réside en Jésus-Christ « (...) dans sa conscience, son intelligence, son cœur et sa volonté d'homme, et que tout exercice de cette Seigneurie engage un acte de connaissance, d'amour et de volonté de la part du Saint Serviteur et Enfant de Dieu (...) »⁴⁴⁸. Ainsi, à travers ces quelques propositions majeures, Congar montrera comment se détermine dans l'économie du salut, l'exercice de la Seigneurie du Christ :

- *Il reconnaît que selon le N.T. la Seigneurie du Christ est totale et absolue* : ceci signifie que la Seigneurie du Christ est illimitée dans le temps et dans l'espace. Elle s'exerce sur toutes les réalités visibles et invisibles, terrestres et célestes. Elle s'exerce sur « tout » il en est le Principe.⁴⁴⁹ Principe de la Création, de la Révélation, de la Rédemption, de la Résurrection, de toute l'humanité, de l'Eglise, de toute Puissance.

Cette affirmation néotestamentaire trouve son fondement dans la qualité de Jésus, Fils de Dieu, dans sa Pâque qui inclut la passion, la mort, résurrection et l'ascension à la droite du Père et enfin dans sa filiation divine. Pour Congar : « Ces titres confèrent au Christ une Seigneurie qui peut bien être participée, mais qui est incommunicable en sa dignité propre. Le nom de *Kyrios*, tel qu'il appartient à Jésus, est au-dessus de tout nom (Phil. 2, 9 ; Eph. 1, 21s.) seul, parmi les créatures, le Christ est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire bénéficiaire de la Puissance royale : Mat. 22, 44 ; 26, 64 ; Mc 12, 36 ; 14, 62 ; 16, 19 ; Lc 20, 42-43 ; 22, 69 ; Act. 2, 33-36 ; etc. »⁴⁵⁰ De la sorte, les affirmations néotestamentaires sur Jésus se placent dans la ligne de l'accomplissement des prophéties et de certaines conceptions de

⁴⁴⁸ JC.MS, p. 184.

⁴⁴⁹ Congar se réfère à plusieurs textes du N.T. pour illustrer sa position : Apoc. 1, 8 ; 4, 8 ; 19, 6 ; Jn 8, 25 ; Héb 1, 1-4 ; Col 1, 18 ; 2, 10 et 19 ; Eph 1, 22 ; 4, 15 ; 5, 5 ; Col 2,20 etc.

⁴⁵⁰ JC.MS., p. 187.

l'A.T. relatives à la manière dont Yahvé exerce sa Puissance ou sa Seigneurie laquelle désormais se fait en Jésus-Christ.⁴⁵¹ « Effectivement, le Christ fait aboutir le dessein de Dieu concernant, non seulement son peuple, mais toute la création : il est celui par qui le plan de Dieu sur l'homme et sur le monde entier, se réalise, en sorte que, au-delà de tout débat théologique (scotisme), il faut dire que, réellement, en créant le monde, Dieu le voyait déjà dans le Christ. »⁴⁵²

Pour Congar, cette unité de principe implique l'unité de plan et de finalité. On ne peut donc pas casser le lien ou le rapport entre la nature et la grâce, l'ordre créationnel et l'ordre de la Rédemption entre civilisation et évangélisation. En Jésus, tout cela se joint et s'oriente vers son accomplissement tel que Dieu l'avait voulu depuis le commencement.

- La réalisation effective de la Seigneurie du Christ se situe dans l'eschatologie, entre temps dans sa phase « économique » elle comporte dualité de domaines, Eglise et Monde en perpétuelle tension ou lutte : en effet le but ultime de la Seigneurie du Christ est de réaliser le monothéisme parfait ; tout ramener au Royaume de Dieu. Cela consiste tout d'abord à réconcilier les créatures, mettre de l'harmonie entre les individus et supprimer les maux et les blessures occasionnées par le péché. Ensuite, il consistera à unir deux réalités jusque là opposées ou séparées : l'Eglise et le Monde, l'ordre créationnel et celui de la Rédemption⁴⁵³. Ce moment correspondra à la réalisation de la Parousie, du Règne eschatologique où l'exercice de la puissance du Christ se manifestera dans la soumission à la domination divine de tous ceux qui ne l'avaient pas accueilli. Ainsi, le règne du Christ sera marqué par la destruction de toutes les Puissances négatives à l'accueil de Dieu par ses créatures, dont la dernière sera la mort. C'est alors seulement que le Christ remettra à son Père le Royaume et que ce dernier pourra être tout en tous.

En définitive, Jésus va restaurer le monothéisme parfait, et tout sera soumis de manière parfaite à Dieu. Le Royaume de Dieu s'établira alors sous sa forme finale. Avant que cela se réalise, cette Seigneurie du Christ s'exerce sous la forme « économique » qui est celle du régime terrestre de la Rédemption. A ce niveau, il y en a qui l'accueillent, lui obéissent et forment l'Eglise, et d'autres la rejettent, et constituent ce que le N.T. appelle le Monde (Rom 12,2 ; 1 Cor 1, 20 ; 2, 6 et 12 ; Gal 1, 4 ; 6, 14). Cette double attitude est due au fait que Jésus exerce sa Seigneurie en laissant l'homme libre d'y adhérer ou non, mais aussi parce qu'il la

⁴⁵¹ Congar cite les textes comme Ps 19, 24, 93 ; Est. 4, 17s. Vg. 13,9 s. ; Os. 2, 23 ; Dan. 7, 13-14 ; Is. 43, 1 s. ; 44, 24-28 ; 51, 16 ; 65,17.

⁴⁵² JC.MS., p. 188.

⁴⁵³ Cf. JC.MS, p. 192.

réalise dans l'humilité et dans la condition de serviteur souffrant. Il ne l'impose pas. Il s'inscrit dans la logique de la souffrance pour traverser les conditions du péché afin d'en sortir victorieux. Voilà pourquoi au bois de la croix est suspendu le bénéfice du salut apporté à l'humanité et au Monde.

S'il est vrai que Lui, Jésus a vaincu personnellement le péché et ses conséquences dont la mort, il n'en demeure pas moins qu'il faudra les vaincre encore pour une deuxième fois en faveur de tous. Ceci explique la continuité de la lutte entre l'Eglise et le Monde. Ainsi, écrit Congar : « Bref, Jésus est le Seigneur du Monde, mais il doit encore le devenir, et il ne s'affirmera pleinement comme tel que lors de son retour en majesté et puissance. »⁴⁵⁴ Ne voulant justement pas s'imposer par la force, et contrairement aux puissances de ce monde, la Royauté de Jésus se veut sacerdotale et prophétique. Cela signifie qu'elle « s'exerce surtout et directement dans l'ordre spirituel et religieux, dans le domaine des consciences, des libertés humaines (cf. Jn 16, 37) et sauf exception, dans le domaine politique ou physique, seulement à travers les hommes, par le moyen de leur transformation intérieure. Jésus transforme le Monde, ici-bas, en convertissant et sanctifiant les âmes »⁴⁵⁵.

b. Effectivité de la Seigneurie de Jésus sur l'Eglise et sur le Monde.

- Sur L'Eglise :

Conformément au texte de Mt 28, 18-20, la mission que le Christ donne aux Apôtres et partant à l'Eglise, se fonde sur sa propre puissance royale : « Tout pouvoir m'a été donné... ». C'est parce qu'il est investi du pouvoir qui est à la fois prophétique et sacerdotal, un pouvoir qui s'exerce sur la terre et au ciel que Lui, Jésus, charge à son tour les Apôtres d'accomplir la triple mission d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. C'est cela leur ministère, qu'ils accompliront désormais en invoquant l'autorité du Christ. En plus du ministère, il suscite dans les hommes des dons concourant à l'édification de l'Eglise (1 Cor 12, 4), il les donne à chacun selon ses capacités (1 Cor 3, 5). On voit clairement apparaître ici la dimension de l'Eglise comme une institution divine. Elle naît de la volonté même de Dieu remettant à son Fils le pouvoir de la constituer, de la structurer (Mt 16, 17-19), et de l'envoyer (Mc 16, 15-16). L'Eglise devient alors la représentante dans le monde de la Royauté

⁴⁵⁴ JC.MS. p. 198.

⁴⁵⁵ JC.MS. p. 199-200.

prophétique et sacerdotale de Jésus-Christ. Cela a pour conséquence que : « Ceux qui acceptent cette Royauté dans la foi acceptent aussi celle, toute subordonnée, mais réelle, que le Seigneur a communiquée à son épouse sous forme d'autorité spirituelle »⁴⁵⁶.

Dans cette logique, obéir à l'Eglise et à ses ministres signifie qu'on obéit au Christ et par là au Père lui-même. Cependant, Congar attire l'attention sur le fait que l'autorité de l'Eglise n'est pas égale sur tout point de vue à celle du Christ. L'Eglise ne serait donc pas comprise dans le Monde exerçant totalement le pouvoir ou la royauté du Christ. Son autorité s'exerce sur la communauté des croyants et elle est essentiellement de l'ordre spirituel ou religieux. Son institution d'origine divine est le signe visible de l'autorité du Christ dans le Monde et modèle de l'obéissance que l'homme doit à Dieu.

Ceci montre à juste titre que de la même manière que le Christ a institué l'Eglise, de la même manière il finira par vaincre le Monde dans son ensemble pour en faire une communauté des croyants en Dieu, vivant dans l'obéissance et la connaissance du même Dieu comme ce fut à l'origine. En attendant, c'est dans l'Eglise que se trouve sa royauté, et il exerce sa seigneurie partiellement dans le Monde à travers la même Eglise et cependant totalement sur elle. C'est pourquoi l'Eglise est appelée Corps du Christ et le Christ en est la Tête ou le Chef.

C'est le Christ qui incorpore les membres de l'Eglise et aussi l'oriente vers sa destinée ultime en dirigeant sa vie historique surtout dans les grandes lignes et les moments décisifs. Pour ce faire : « Le Saint-Esprit et le ministère ont, en effet, été, chacun en son ordre, disposés par le Christ pour faire son œuvre, l'un au-dedans, l'autre au-dehors, de façon accordée et dans une espèce de concélébration. »⁴⁵⁷ S'inspirant de J. Bosc⁴⁵⁸, Congar qui réfère encore une fois à son article *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, trouve dans l'acte d'envoi de ces deux : Esprit-Saint et le ministère, un acte tout à fait royal. Nous pouvons donc voir dans l'acte ou le pouvoir qui fonde l'envoi de l'Eglise et des disciples en Mt 28, 18-20, le même aussi qui fonde l'envoi de l'Esprit-Saint. Ceci montre encore une fois la dimension de dépendance du Saint-Esprit par rapport au Christ dans l'exercice de sa seigneurie.

⁴⁵⁶ JC.MS, p. 203-204.

⁴⁵⁷ JC.MS, p. 208.

⁴⁵⁸ BOSC J., *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957, pp. 85 ss.

- Sur le Monde :

Conformément à Mt 28, 18-20, la royauté du Christ est totale : Au ciel et sur Terre. Cependant, on assiste actuellement à une dualité : d'un côté il y a l'Eglise et de l'autre le Monde. La première lui est soumise tandis que le second ne l'accepte pas. La première est régie par l'Esprit-Saint, le second ne l'est pas. Entre les deux, il y a antagonisme. Mais, Jésus, Lui, exerce sa royauté dans les deux registres.

Congar souligne le fait que grâce à la présence de l'Esprit-Saint dans l'Eglise, cette dernière est soumise à son chef qui est le Christ. L'Esprit guide et aide, pour ainsi dire, l'Eglise et ses membres à obéir au Christ. Comme le monde n'accepte pas le Christ, on peut déduire qu'il n'a pas en lui l'Esprit-Saint ou mieux qu'il n'est pas sous l'emprise de ce dernier. L'Esprit est donc, celui qui rend possible la connaissance et l'accueil du Christ. Il faudra donc que le Monde soit sous la totale emprise de l'Esprit pour qu'il connaisse le Christ. Car, bien que ce dernier exerce aussi sa royauté dans le Monde, il n'est pas pour autant accepté par ce même Monde. On comprend alors que Congar puisse dire que ce travail n'est pas encore accompli, et qu'il est à faire. C'est cela la tâche de l'Eglise habitée par l'Esprit-Saint.

En tant que Verbe de Dieu par lequel « Dieu a créé, fait subsister et gouverne toutes choses, tout cela nous permet d'affirmer le fondement christologique de toutes les énergies de la création, de toutes les puissances et autorités du Siècle »⁴⁵⁹. Ainsi le Christ exerce d'une façon ou d'une autre sa Seigneurie à travers les structures créationnelles du Monde. Ce pouvoir du Christ s'accomplit dans l'ignorance de ceux là même pour qui il est destiné et aussi dans une ambiance de refus et de conflit avec les autres puissances de ce Monde qui ont déjà pris celui-ci en otage, et le détournent de Dieu.

De toutes les créatures, l'homme est celui sur qui le Prince de ce Monde a beaucoup d'emprise et qui est entraîné dans toutes sortes de convoitises. Néanmoins, il faut aussi reconnaître que dans ces structures créationnelles s'accomplit aussi, quelques fois, l'œuvre de Dieu. Tout ce qui est authentiquement bien et juste doit se voir comme une réalisation de la volonté de Dieu. « Il y a là comme une préparation ou des anticipations (bien partielles !) de l'acte souverain par lequel le Christ, Maître du Temps, veut <recapiter> toutes choses, et donc amener l'Histoire même du Monde à servir son Règne. »⁴⁶⁰ Car telle est la finalité de tout :

⁴⁵⁹ *JC.MS*, p. 209-210.

⁴⁶⁰ *JC.MS*, p. 215.

arriver à vaincre, à dompter les puissances de ce Monde pour qu'elles reconnaissent Dieu, et lui obéissent.

Si cette œuvre du Christ est censée se réaliser dans l'eschatologie, présentement et de manière partielle, elle s'accomplit à travers l'Eglise. Il ne s'agit pas d'œuvrer au changement des structures cosmiques, mais c'est une action que l'Eglise exerce dans le cœur de l'homme afin que ce dernier puisse lire le Monde et sa propre histoire sous le regard de Dieu⁴⁶¹. Il s'agit d'arriver à tout interpréter selon les vues et les projets de Dieu dans le Christ. L'Eglise a donc mission de travailler à la conversion du monde mais aussi à la formation de ses membres à vivre déjà ici bas selon le Royaume à venir du Christ.

L'Eglise doit faire siennes les aspirations des gens allant dans le sens du bien de manière authentique ; combattre les erreurs du monde, sa volonté d'autonomie à l'égard de Dieu ; elle doit « indiquer prophétiquement les possibilités chrétiennes du monde dans lequel nous vivons, en montrant l'orientation possible, vers le Christ et vers Dieu, des mouvements qui le travaillent. Faire connaître le sens des choses et des grandes données de l'histoire : non dans le monde clos et purement humain où les <puissances> voudraient enfermer l'homme, mais en référence au plan de Dieu. Préparer ainsi l'intégration au plan de Dieu et la récapitulation de toutes choses sous leur chef, le Christ »⁴⁶².

L'Eglise est le signe visible du royaume et du roi céleste. Elle s'adresse à tous les hommes sans distinction afin d'imprégner ce monde de l'esprit de la Royauté du Christ. Tous ses gestes, actes et symboles concourent à cet effet. L'Eglise est donc prémices du salut et de la récapitulation que Dieu veut accorder au monde, porte d'entrée de la grâce du salut destinée à toute l'humanité et au Monde. Elle est comme une petite lampe dont la lumière finira par s'étendre peu à peu dans toute la pièce. Congar écrira, « Ce que le Christ doit un jour réunir dans son royaume est visé par le sacrement et par la réalité spirituelle de son corps sur la terre : l'Eucharistie et l'Eglise. »⁴⁶³.

⁴⁶¹ Il serait important de souligner que Congar se réfère ici à l'enseignement officiel de l'Eglise, surtout aux prises de position du Pape Pie XII, cf. Encycl. *Summi Pontificatus*, 20 oct. 1939 ; Allocution consistoriale du 20 février 1946 (*Acta Ap. Sedis*, 38 (1946), p. 143) ; discours au X^e Congrès international des sciences historiques (*Acta Ap. Sedis*, 47 (1955), p. 675). Le pape reprend la nécessité de la mission de l'Eglise de former le cœur de l'homme ou la personne humaine en vue d'accomplir les responsabilités du monde selon l'esprit de l'Evangile. Cf. Aussi le pape Pie XI, Encycl. *Quas primas* du 11 décembre 1925 (*Acta Ap. Sedis*, 17 (1925), p. 593 ss.) par laquelle il institua la fête du Christ-Roi et où il fait remarquer que le règne de Dieu sur la terre est spirituel et est dans les cœurs des hommes.

⁴⁶² *JC.MS*, p. 220.

⁴⁶³ *JC.MS*, p. 224.

C. Synthèse.

1. *Jésus vrai révélateur de Dieu et sauveur du Monde.*

Comme nous avons eu à le préciser dès le début de cette étude, cet ouvrage de Congar a un caractère essentiellement christologique. Congar a essayé de répondre à la question « qui est Jésus-Christ » dans ses œuvres et dans son enseignement, et « pourquoi il est venu en notre Monde ». Ouvrage écrit dans le contexte du renouveau exégétique encouragé par le Concile Vatican II, il s'inspire beaucoup des travaux des exégètes et des références bibliques, et recommande cette démarche comme étant une nécessité pour les recherches théologiques. En effet, certaines prises de position de Congar sur l'identité de Jésus, sa relation avec l'Eglise ou avec le Monde dans cet ouvrage, sont irrécusables du fait de leur enracinement exégétique ou biblique. Ainsi, on peut comprendre qu'un exégète comme A. Feuillet écrivant sur le thème du Christ, Sagesse de Dieu chez St. Paul, puisse faire, ici ou là, un écho positif à la théologie congarienne contenue dans *JC.MS.*⁴⁶⁴.

L'analyse que nous avons faite de cet ouvrage, nous a conduit à le traiter en deux grandes parties : Premièrement, l'identité et l'œuvre de Jésus-Christ et deuxièmement, le Rapport de Jésus avec l'Eglise et le Monde. D'une façon générale, Congar essaie de dire dans ce livre qui est Jésus-Christ, quelles sont ses œuvres et enfin comment il se situe par rapport à l'Eglise et au Monde. Tout en réfléchissant à ces questions, Congar donne des réponses, en douceur, sans intention de polémiquer, aux grandes questions christologiques qui ont marqué l'histoire ou la tradition chrétienne.

Dans un premier temps, Congar affirme la divinité et l'humanité de Jésus-Christ. L'explication théologique du mystère de l'Incarnation qu'il donne, aide à mieux comprendre la double dimension de l'identité de Jésus, mais aussi sa double mission de révélateur de Dieu d'une part, et de l'autre de sauveur de l'humanité et du Monde. En Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui se révèle. Ainsi Congar nous donnera toutes les qualités de Dieu qui sont rendues visibles et accessibles à l'homme par Jésus-Christ. Cependant, nous nous posons la question de savoir comment concevoir l'humanité supérieure dont parle Congar en tant que qualité de Dieu se révélant en Jésus, si l'on sait que notre auteur se refuse de recourir à une voie de comparaison par rapport à notre humanité ? N'est-ce pas que notre propre humanité qui est le lieu à partir duquel une telle conception de Dieu peut être possible ? Car,

⁴⁶⁴ Cf. FEUILLET A, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, J. Gabalda et Cie éd., 1966, pp. 220, 292.

bibliquement l'homme est créé à l'Image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26-27), même s'il n'est pas son Image comme telle. Quoi de plus normal et de plus simple, à notre avis, que de concevoir une humanité supérieure de Dieu à partir de la conception que nous nous faisons de la nôtre. La voie de l'analogie refusée par Congar, nous semble la mieux indiquée au risque de se créer 'une humanité artificielle en Dieu'.

Sous l'angle de l'affirmation de l'humanité du Christ, Congar voit la véracité de cette humanité dans le fait d'admettre que <Jésus a appris> beaucoup des choses dans sa vie. C'est donc un refus de considérer en lui, du point de vue de sa psychologie que tout lui venait du ciel ; qu'il aurait en toute chose une connaissance infuse. Par là, Congar s'inscrit sur la ligne de ce qui est dit en christologie que Jésus a été humainement Dieu⁴⁶⁵. C'est donc à travers cet Homme Jésus, en qui l'Invisible habite et manifeste sa condescendance, son amour, sa philanthropie que l'homme est sauvé. Ainsi Congar insiste sur l'importance des actes de Jésus (prière, enseignement en paraboles, attention aux pauvres) qui ont valeur salutaire.

Congar développe ici une christologie qui dépasse la simple sphère de l'homme et de l'Eglise. Il va jusqu'aux dimensions cosmiques, c'est-à-dire qu'il montre la place du Christ dans l'ensemble de l'univers ou de la création. La notion paulinienne du Christ Chef et Tête va être exploitée de façon à en tirer toutes les conséquences possibles vis-à-vis de l'homme, de l'Eglise et du Monde. Ainsi se dégagent les prérogatives du Christ, reçues de son Père qu'il exerce désormais en lieu et place de ce dernier à partir de l'humanité assumée : Premier, Principe et fin de l'Eglise mais aussi du Monde ; Seigneur exerçant une autorité totale et absolue sur l'Eglise mais aussi sur le Monde. Jésus-Christ est donc celui par qui Dieu a voulu tout faire aboutir depuis le commencement des temps. Bien que voulant éviter le débat théologique, Congar par sa position donne une réponse à la fameuse question sur le pourquoi de l'Incarnation qui a marqué le débat théologique au Moyen-Age⁴⁶⁶. Le fait que Congar

⁴⁶⁵ Cela signifie que : « le fait, pour Jésus-Christ, d'être Dieu, ne l'a aucunement dispensé d'être affecté par l'ensemble des caractéristiques et limitations qui appartiennent en propre à la condition humaine qu'il a assumée selon sa vérité intégrale. C'est donc véritablement qu'il a progressé en âge et en sagesse (Lc 2,52) ; qu'il a ignoré certaines choses (Mc 13, 32) (...) » cfr. BONHÖFFER D., art. *Jésus Christ* dans *Dictionnaire de théologie chrétienne. Les grands thèmes de la foi. Etre chrétien aujourd'hui*, Ed. Fr. dir. par J. Doré, Paris, Desclée, 1979, p. 207.

⁴⁶⁶ On se réfère à la controverse entre Saint Thomas et Duns Scot qui a marqué la recherche christologique sur les raisons ou motif de l'incarnation dont les répercussions ont traversé toute la tradition théologique jusqu'à nos jours. MICHEL A. dans sa plaquette *Le motif de l'incarnation*, Ed. Soc. D'Etudes religieuses, (N° 91-1923) nous donne un bref aperçu de la position des deux tendances que nous reprenons ici : « (...) ainsi le vrai motif de l'incarnation n'est pas le salut de l'homme, mais soit l'excellence du mystère de Dieu fait homme, et la gloire du Christ, soit la perfection même des œuvres divines, soit encore la perfection de l'univers dont l'incarnation est comme le couronnement, soit surtout, comme le propose l'école scotiste, l'amour que Dieu se veut à lui-même, qu'il réalise d'abord dans l'incarnation et, par l'incarnation, dans les anges et les hommes, pris devant la prévision du péché, par la rédemption (...) S'il n'avait pas dû nous sauver, il se serait néanmoins incarné pour

affirme que Dieu voyait déjà le monde dans le Christ en le créant, signifie tout simplement que le péché n'est pas le motif premier de l'Incarnation. S'inscrivant dans la ligne de Duns Scot, Congar soutient donc qu'il était prévu dans le plan de Dieu sur le Monde que le Fils de Dieu devait venir. Qu'il soit venu dans les conditions introduites par le péché de l'homme n'est malheureusement qu'un concours de circonstances. Ainsi, dans les conditions du péché, sa venue se comprend désormais comme l'acte par lequel Dieu voulait que le Monde retrouve et aboutisse à la fin première pour laquelle il l'a créé. Jésus-Christ, Verbe éternel, Fils de Dieu dont les fonctions dans le Nouveau Testament (Cf. Prologue de l'Ev. de Jean et St Paul dans Col.) équivalent à celle de la Sagesse dans l'Ancien Testament est celui par qui s'accomplit le plan de Dieu sur l'humanité et l'univers tout entier⁴⁶⁷. Cependant, pourquoi alors, si l'Eglise poursuit le travail du Christ dans le monde, son autorité et son pouvoir dans ce même monde doivent-ils être limités au spirituel et au religieux ?⁴⁶⁸

réaliser les desseins éternels de Dieu. » p. 16. Il cite pour l'autre tendance la position même de S. Thomas contenue dans *Somme Théologique*, III, q. 1, a. 3, où il écrit : « Aussi, puisque dans la Sainte Ecriture le motif de l'Incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'œuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché, à tel point que si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation ». Cependant St Thomas laisse quand même ouverte la possibilité de l'Incarnation sans le péché de l'homme. Il faut reconnaître que plusieurs Pères ont écrit dans le sens de St Thomas : Irénée, *Contra haeres.*, V,C.14 (P.G.,VII, 1161) ; St Athanase, *Adv. Arianos*, II, n.54, (P.G., XXVI, 261) ; Jean Chrisostome, *In epist. Ad Heb. homil.*, V, n. 11 (P.G., LXIII, 47) etc. En 1938, une rencontre théologique sera organisée à cet effet et sera publiée sous le titre de : *Les journées du Saulchoir, 26 et 27 juillet 1938*, dans *Bulletin de la société française d'études mariales*, 1938 ; l'article de Gustave Martelet, *Sur le problème du motif de l'incarnation*, dans *Problèmes actuels de christologie*, op.cit : pp. 35-80, tout ceci nous fait voir encore l'importance et l'actualité du problème en ces années là dominées par les questions ecclésiologiques (Cf. p. 35). On comprend que Congar puisse y faire allusion dans sa christologie.

On peut aussi lire à ce sujet CROSS RICHARD, *The metaphysics of the incarnation : Thomas Aquines to Duns Scotus*, Oxford, Univesity press, 2002.

⁴⁶⁷ Cette christologie permet à Congar de réfléchir sur le rapport entre le christianisme et les réalités du monde sous différents aspects (social, politique, économique, culturel ou écologique). Du fait que le Christ exerce sa seigneurie de manière totale et absolue sur tout, aucun secteur de la vie ne peut être mis à l'écart dans les recherches théologiques. On ne peut séparer l'ordre de la création de celui de la rédemption, la grâce de la nature, la civilisation de l'évangélisation. Au fait, Congar renforce sa position déjà exprimée lors d'une conférence qu'il avait donnée à Rome, le 12/10/1964, à la veille de la discussion sur le schéma XIII 'de la présence de l'Eglise au monde d'aujourd'hui', publiée sous forme d'article : *Eglise et monde*, dans *Esprit*, Février 1965, pp. 337-359. Critiquant la théologie du 19^e siècle, il écrit dans cet article « Au lieu de voir la nature que le Saint-Esprit et ses dons de grâce mettent dans un nouveau rapport avec Dieu, donnant ainsi à la nature une ordination supérieure par laquelle s'accomplit son vœu profond et impuissant, on posait à côté d'elle, au dessus d'elle, une ontologie complète relevant d'un autre monde. Mais n'est-ce pas la création qui est sauvée ? N'est-ce pas la nature qui est graciée ? N'est-ce pas l'homme tel qu'il est *au monde* qui est appelé, par grâce, à l'Alliance et au Royaume ? Certaines façons de distinguer et d'opposer le « sacré » et le « profane », que nous estimons pour le moins ambiguës, ont, jusqu'à nos jours, agi dans le même sens de séparation catastrophique » p. 340.

⁴⁶⁸ Nous reviendrons là-dessus dans notre perspective d'ouverture à la politique.

2. *L'Esprit Saint détermine la vérité de l'œuvre du Christ.*

Que pouvons-nous relever dans cet ouvrage du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint ? Il est à noter que dans l'ensemble, l'ouvrage ne fait pas beaucoup mention de l'Esprit-Saint. Cependant certaines affirmations fortes sont soutenues et montrent le lien des deux dans un discours à tendance purement christologique. Nous dirions même que cet ouvrage est écrit sur base de l'article *Le Saint Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*. Ce qui nous donnerai l'impression de dire que par rapport aux derniers ouvrages, nous assistons à un tout petit recule dans la manière de concevoir le rapport entre les deux Personnes de la divinité. Et pourtant, certaines percées significatives ont été amorcées.

Ainsi, prolongeant sa réflexion sur la vie historique de Jésus, on peut remarquer que pour Congar : Jésus, assumant l'humanité et contrairement à l'enseignement des prophètes, amène à sa pleine vérité l'expérience humaine et terrestre 'dans le renouveau de l'Esprit'. On n'oubliera pas que dans les études précédentes, Congar a toujours considéré l'Esprit-Saint comme étant le Don par excellence du temps messianique. Dans cette logique s'explique pour Congar que la plénitude de la vérité sur les choses et sur l'homme, révélée par le Christ à travers son expérience humaine, soit réalisée avec le concours de l'Esprit-Saint. Ce dernier est même celui qui semble donner la détermination essentielle pour que cette vérité dépasse celle des prophètes.

L'Esprit œuvre donc dans l'Homme Jésus, l'aide à comprendre la réalité humaine en l'orientant dans le sens de Dieu, ou mieux, en lui donnant une interprétation divine. Nous sommes là en face d'une assistance de l'Homme Jésus par l'Esprit-Saint. Cette thèse corrobore celle de 1 Jn 5, 6-8 où il est reconnu que l'Esprit, qui est Vérité, rend témoignage à l'identité divine de l'Homme Jésus. Cette attestation, loin d'être conçue comme une simple déclaration d'affirmation de la filiation divine de Jésus, est toute l'oeuvre de l'Esprit-Saint auprès de Lui pendant sa vie terrestre. Voilà pourquoi, parlant de la prière du Christ, Congar la comprend comme acte d'adhésion à la volonté du Père par l'Esprit-Saint. C'est donc une confirmation de l'assistance de l'Homme Jésus par l'Esprit-Saint afin que s'accomplisse la volonté du Père. On sait que le moment ultime de cette 'prière-obéissance' se place lors de la passion et de la mort sur la croix. C'est là où apparaît effectivement que la vie de l'Homme Jésus, dans son authenticité la plus humaine, est traversée et portée par une puissance qui ne peut avoir sa source qu'en Dieu lui-même, et précisément dans l'Esprit-Saint. Car, les actes de Jésus étonnent et paraissent stupéfiants pour un homme ordinaire. Sa passion, sa mort nous

mettent en présence d'une attitude de soumission et de fidélité extrême et déroutante qui ne peuvent trouver leur explication que dans le mystère de la présence de l'Esprit-Saint en lui.

C'est pourquoi d'ailleurs, Congar pense que la prière du chrétien aussi n'est valable que quand il la prie avec le Christ dans l'Esprit. L'apport de l'Esprit est fondamental pour garantir la relation filiale qui incorpore l'Homme Jésus et les chrétiens à Dieu, bien qu'à des niveaux différents. En bref, nous retenons que l'Homme Jésus, engagé dans la trame de l'histoire, avait besoin de l'assistance de l'Esprit-Saint afin d'accomplir pleinement sa mission et demeurer dans la pleine adhésion à la volonté du Père.

Congar fait encore mention de l'Esprit dans l'exercice de la Seigneurie du Christ sur l'Eglise et le Monde. L'Esprit est reconnu comme l'une des structures posées par le Christ par lesquelles il dirige, 'gouverne' l'Eglise. Le concours du Saint-Esprit qui agit du dedans des cœurs ne peut être envisagé que dans la ligne de la mission qui lui est propre, mais en continuité de celle du Christ, dans un lien de relativité et de collaboration avec Lui.

Comment alors comprendre cette position par rapport à l'affirmation que l'Esprit et le ministère sont envoyés par le Christ conformément à Mt 28, 16-18 ? Le Christ exercerait-il son pouvoir sur l'Esprit comme il le fait sur l'Eglise du fait qu'il envoie ce dernier ? Le pouvoir dont est investi le Christ n'est autre que celui du Père. On ne perdra pas de vue que Congar fait remarquer que chacun est envoyé en son ordre. C'est là une précision qui n'est pas hasardeuse. Elle introduit les nuances ou les différences dans les rapports à concevoir entre celui qui envoie et les envoyés.

A l'Incarnation, l'Esprit a été envoyé par le Père pour former dans le sein de Marie le Dieu fait Homme. Ainsi il assiste cet Homme-Dieu à rester fidèle à sa mission, à son adhésion à la volonté du Père. Investi du pouvoir par le Père, après sa mort et résurrection, le Christ à son tour enverra le même Esprit-Saint et l'Eglise pour parachever sa mission jusqu'à sa venue glorieuse. Cependant, l'Esprit-Saint n'est pas envoyé au même titre que l'Eglise ou les Apôtres. Bien au contraire, l'Esprit jouit d'un rôle qu'il exerce sur l'Eglise afin que cette dernière demeure sur la voie de soumission à son Seigneur. L'Esprit combat donc tout ce qui est purement humain et qui peut entraver l'éclosion de la royauté du Christ. L'Esprit ne se situe pas dans une position de soumission ou d'obéissance au Christ comme l'Eglise l'est.

Etant dans l'ordre divin, l'Esprit a donc une mission de complémentarité par rapport à celle du Christ. Comme envoyé, il participe au pouvoir du Christ dans et sur l'Eglise, lequel pouvoir est aussi exercé partiellement dans le Monde par l'Eglise. Le Christ qui vit désormais

auprès du Père assure son autorité sur l'Eglise à travers le même Esprit-Saint qui est âme et loi de l'Eglise⁴⁶⁹. Ainsi, par l'Esprit-Saint, le Christ assure la direction et la conduite de l'Eglise. En cela, le Christ est le Chef ou la Tête du Corps qui est l'Eglise mais pas de l'Esprit-Saint. Les deux sont dans un rapport de complémentarité et de collaboration qui n'écarte pas pour autant la dépendance de l'Esprit-Saint du Christ.

Parlant de la Seigneurie du Christ, Congar pense qu'elle est totale et absolue, c'est-à-dire qu'elle dépasse la sphère de l'Eglise pour s'exercer aussi sur le Monde. Cependant, on voit le rôle de l'Esprit ne s'exercer que sur l'Eglise. Son autorité et son pouvoir sont limités aux membres de celle-ci et ne s'exerce pas sur le Monde. Quelle est alors la place de l'Esprit-Saint dans le Monde ? Congar semble limiter sa présence et son action à la seule réalité de l'Eglise. C'est pourquoi d'ailleurs il va jusqu'à limiter l'autorité et le pouvoir de l'Eglise aux seules sphères du spirituel et du religieux. Le fait d'affirmer que le Monde n'accepte pas le Christ et que l'Eglise, quant à elle, obéit au Christ du fait d'être régie par l'Esprit, laisse voir la non emprise du Monde par l'Esprit. Et même dans son article *L'Eglise et le Monde*, ce rôle de l'Esprit sur le Monde n'est pas relevé. Pouvons-nous dire que chaque fois que Congar a évoqué le rôle de l'Esprit-Saint dans le monde⁴⁷⁰, il fallait l'entendre au niveau de la seule réalité Eglise ? N'est-ce pas là une façon de restreindre l'action de l'Esprit, dont la complémentarité avec l'œuvre totale du Christ ne peut être limitée à certains domaines du Monde ? La suite nous indiquera l'évolution ou non de la pensée de Congar sur ce point.

Section 5 : L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique

L'ouvrage que nous allons analyser date de 1970 tandis que le précédent a été publié en 1965. Entre les deux, plusieurs autres ouvrages ont été écrits et nous allons les présenter de manière succincte pour la simple raison qu'ils ne rencontrent pas suffisamment notre préoccupation⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ Cf. notre précédente étude sur Y. CONGAR, *LPC*.

⁴⁷⁰ Dans les autres ouvrages déjà analysés, comme le cas du *Mystère du Temple*, Congar a fait allusion au rôle de l'Esprit dans le monde. L'Esprit, envoyé par le Christ, conduisait à son accomplissement l'Eglise et tout le cosmos. Il est vrai qu'il se contente de l'évoquer sans dire comment cela se fait.

⁴⁷¹ *Le Sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*. Ce texte publié sous forme de brochure dans la Coll. *Etudes religieuses*, N° 777, 1967 avait déjà paru dans la revue *Vocation*, (N° 236, Octobre 1966), pp. 587-613. Comme il est stipulé dans la préface, ce texte date de 1953, l'année où Congar a publié son *JTL*. Conformément à son titre, il y aborde le problème relatif à la compréhension et à l'exercice du sacerdoce dans l'Eglise : celui des prêtres et celui des fidèles qui se fonde intrinsèquement sur celui du Christ même. Toutes ses idées sont d'une

Après avoir étudié l'évolution historique du traité sur l'Eglise et des doctrines ecclésiologiques, Congar en arrive lui-même à écrire son traité sur l'Eglise. Et c'est l'ouvrage *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*⁴⁷². Ce travail s'inscrit dans la ligne de ce qu'il a appelé lui-même : « le siècle de l'Eglise »⁴⁷³.

Profitant des acquis de la crise moderniste du côté des Papes comme des théologiens, et aussi et surtout du Concile Vatican II et de la situation de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, la réflexion sur l'Eglise appelle à un renouvellement, à une actualisation. Cet ouvrage reprendra dans quelques-uns de ses chapitres ou sous-chapitres, des articles déjà parus ailleurs⁴⁷⁴ mais qui seront retravaillés par souci de renouvellement et d'actualisation. Congar aborde cette étude à partir des notes ou propriétés de l'Eglise contenues dans le symbole de foi de Nicée – Constantinople : « Je crois en l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique ». Ce sont ces propriétés qui seront développées du point de vue sémantique,

façon ou d'une autre soutenues dans le *JTL* et ne nous apportent rien de neuf par rapport à notre problématique telle qu'elle a été étudiée dans ce dernier ouvrage. *L'ecclésiologie du haut Moyen-âge, de Saint Grégoire le grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Cerf, 1968. Ici Congar fait un saut dans l'histoire relative à la période concernée. Il présente les grandes thèses ecclésiologiques issues des Pères et des théologiens de l'époque, la position de l'Eglise de Rome par rapport à d'autres Eglises, la vision de l'autorité romaine (du Pape) par rapport à d'autres Evêques telle que vécue en ce moment-là. Tout ce que Congar dit se rapporte à l'époque étudiée. Il a vraiment fait oeuvre d'historien. Il n'y a rien de lui qui ait trait à notre problématique. *Au milieu des orages. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969. C'est un essai théologique dans lequel Congar répond à certaines contestations et critiques formulées contre l'Eglise, le sacerdoce, et l'autorité dans l'Eglise. Congar présente le Concile Vatican II comme le lieu où justement ces questions trouvent leur vraie réponse malgré le poids de la tradition et de l'histoire qui marque encore les pratiques et les habitudes. Cependant, l'Eglise est appelée à se faire au jour le jour. Son unité est acquise, mais elle est toujours à constituer et à sauvegarder. Il promeut la recherche et la confrontation sans toutefois détruire ce qui est déjà acquis. On prendra en considération les caractéristiques de l'homme d'aujourd'hui et on essaiera d'adapter l'exercice de l'autorité, de prendre en compte les contestations. Sans apporter une réflexion de fond, le rapport entre le Christ et l'Esprit est sommairement évoqué dans l'un ou l'autre cas conformément à la position déjà présentée. *A temps et à contre temps. Retrouver dans l'Eglise le visage de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1969. C'est un essai théologique comprenant trois thèmes présentés par trois théologiens. Ils veulent répondre à certaines questions controversées. Congar parlera de *l'autorité et liberté dans l'Eglise*. Congar établit le rapport entre l'autorité et la liberté. Il situe le sens de l'autorité dans l'Eglise et en appelle à la responsabilité qui incombe à chaque membre de l'Eglise. Tous sont appelés à la liberté mais dans le respect des autres, dans la discipline, le souci de l'unité et de l'harmonie de la vie de l'Eglise. L'autorité et la liberté, loin de s'opposer, se complètent. *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne* (Coll. *Histoire des dogmes*, T. III/3, vol. 20), Paris, Cerf, 1970, nous situe dans la sphère historique du traité théologique sur l'Eglise. De saint Augustin jusqu'au Concile Vatican II, Congar rapporte les péripéties de l'élaboration du dogme de l'Eglise. Confrontée au problème du rapport entre les clercs et les laïcs ; de la suprématie entre le pouvoir papal et l'autorité du Roi ou des princes ; de l'autorité du Pape (Eglise de Rome) par rapport à d'autres Evêques (autres Eglises) ; l'Eglise n'a pas toujours été comprise et définie de la même façon à travers l'histoire. Congar retrace les grandes lignes des conceptions dogmatiques sur l'Eglise et leurs auteurs dans le cadre des faits historiques les justifiant.

⁴⁷² CONGAR Y., *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique* in *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, t. IV /15, Paris, Cerf, 1970. Désormais cité *EUS*.

⁴⁷³ Cf. CONGAR Y., *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne*, pp. 458-477.

⁴⁷⁴ Ainsi *Les ruptures de l'unité*, dans *Istina*, 1964, pp.133-178 ; *L'Eglise est sainte* dans *Angelicum*, XLII, fasc. 3, juillet-sept. 1965, pp. 273-298 ; *Composantes et idées de la succession apostolique*, dans *Oecumenica*, 1966, pp. 61-80.

historique et théologique. Notre approche consistera à dégager ce qu'il dit du rapport entre le Christ et l'Esprit à travers les notes qui déterminent l'Eglise.

A. Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, Principes personnels réalisateurs de l'unité dans l'Eglise.

1. Jésus-Christ, premier principe de l'unité, la réalise par l'Esprit Saint.

C'est la visée eschatologique contenue dans Ap. 22, 2-3 qui donne à l'Eglise sa vraie vision et sa vraie détermination en Dieu lui-même. A la manière de l'unité de l'humanité assumée par le Fils de Dieu qui de ce fait reflète l'unité même de Dieu, celle de l'Eglise se fonde aussi en Dieu parce qu'il est lui-même Un. Son accomplissement plein est situé à l'eschatologie quand « Dieu possédé et nous possédant parfaitement sera le principe intérieur à chacun et commun à tous de notre communion »⁴⁷⁵. Pour le moment, l'Eglise est en route. En elle, il y a un <déjà là > et aussi un <pas encore là >. Sa structure obéit à cette forme-là. D'où, elle se comprend « comme *sacramentum* et *res*, médiation (sensible) extérieure et réalité. Le Christ lui-même se présente comme assurant aux siens l'un et l'autre, le <déjà là> et le <pas encore là >. Il unit son peuple dans une réalité de grâce qui demeurera, mais il a disposé pour cela des moyens extérieurs qui passeront (...) destinés, soit à conduire à l'unité des enfants de Dieu, soit à faire vivre en elle »⁴⁷⁶ jusqu'au <pas encore là >.

Entre Lui et les moyens de grâce qu'il a institués (sacrements, Parole), il y a une homogénéité. C'est-à-dire qu'à travers ces moyens c'est bien lui-même qui est agissant et emmène à son accomplissement le projet d'unité et de sainteté du peuple de Dieu. Il en est le principe. Aux sacrements et à la Parole, il faut aussi ajouter les ministres qui représentent le Christ⁴⁷⁷. D'où la considération de l'unité de l'Eglise se fera à deux niveaux : le premier est au plan des moyens extérieurs et le second au niveau des réalités intériorisées. Les deux, pleinement vécus, devraient amener à la plénitude de l'unité dans l'Eglise, à la plénitude du dessein de Dieu qui est communion de vie spirituelle qu'on appelle le salut et enfin à une unité des moyens qui procurent ce salut.

⁴⁷⁵ EUS, p. 15.

⁴⁷⁶ EUS, p. 16

⁴⁷⁷ Les ministres ne font pas l'homogénéité d'action avec le Christ comme c'est le cas pour les sacrements et la Parole. Ils représentent le Christ en tant que Principe de l'unité. Congar s'inspire à ce propos des Pères comme IGNACE D'ANTIOCHE, *Ephes.*, V, 1 ; *Magnés.* VII ; CYPRIEN, *Epist.* 49, 2, 4.

Cependant, dans la condition actuelle de l'Eglise, ces deux dimensions ne se conjuguent pas nécessairement de manière parfaite. On peut avoir l'un sans l'autre : des moyens de salut sans une vie intime ou une vie intime sans recourir aux moyens. Cette mise au point permet à Congar d'énoncer les formes de l'unité dans l'Eglise. Il s'inspire du texte des Actes des Apôtres 2, 42, (--ce texte a été aussi repris et interprété d'une façon ou d'une autre, au cours des siècles, par différents théologiens et même le magistère pontifical--), pour dégager les éléments essentiels concourant à définir l'Eglise et son unité : « unité de foi, unité de vie sociale, unité de culte et de sacrements »⁴⁷⁸. Cependant fait remarquer Congar et cela à la suite du concile Vatican II, « peut-on définir l'Etre du Corps du Christ sans inclure la charité et le Saint-Esprit dans cette définition ? »⁴⁷⁹ Ceci signifie tout simplement que dans le passé, la définition de l'unité de l'Eglise sur la base des éléments de Ac 2, 42 se faisait en tenant compte des aspects extérieurs ou des aspects intérieurs les constituant, mais sans considération du rôle de l'Esprit-Saint. Pour Congar, on ne peut pas parler de l'unité de l'Eglise, en tant qu'institution initiée par le Christ, dans tous ses aspects, sans faire mention de l'Esprit-Saint⁴⁸⁰. Ainsi, il en rendra compte dans sa vision de l'unité de foi, de l'unité dans le culte, de l'unité de vie sociale dans la charité et enfin dans la communion de l'Eglise.

Parlant de l'unité de foi, Congar pense que la foi est un élément capital, fondamental et central qui construit l'unité. Sur les traces de saint Thomas⁴⁸¹, Congar souligne que c'est sur la base de la foi que se noue le lien entre Dieu et les hommes, de telle sorte que l'homme s'ouvre à Dieu et se met totalement à sa disposition et Dieu lui communique ses vues et son être. Toute la vie de l'Eglise en dépend : les sacrements la supposent et la manifestent, la vie de charité et d'espérance la suppose, l'union des personnes lui est subordonnée étant donné qu'elle est le principe interne et externe mobilisateur de tous ceux qui croient à la même chose. Sur la base de la foi, les croyants se constituent en communauté de frères vivant une

⁴⁷⁸ EUS, p. 19.

⁴⁷⁹ EUS, p. 22.

⁴⁸⁰ P. NAUTIN, qui est plusieurs fois cité par Congar, corrobore cette affirmation en nous montrant que dans la tradition catholique, à partir de St Irénée (cf. *Adv. Haes.* III, XXIV, 1 (966 c)), on a parlé du lien entre l'Esprit et l'Eglise sous l'angle de la sainteté. C'est bien cela qui apparaît dans le Symbole dit des Apôtres. « Dans la Tradition apostolique, toutes les doxologies précisent que l'Esprit est *in Ecclesia*. L'Esprit et l'Eglise se trouvent encore rapprochés dans l'épiclese de l'anaphore, comme deux réalités qui ont une affinité entre elles » (p. 46). Plus loin parlant de St Hippolyte, il ajoute « L'idée qu'il a voulu traduire de la sorte, est facile à saisir : puisqu'il y a pour lui un rapport étroit entre l'Esprit et l'Eglise, il y a une corrélation aussi étroite entre la sainteté de l'un et de l'autre : l'Eglise est sainte parce que c'est l'Esprit-Saint qui est en elle. » (p. 62) *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du symbole.* (Coll. *Unam Sanctam*, 17), Paris, Cerf, 1947.

⁴⁸¹ La pensée de Congar en cette matière de l'unité de foi est essentiellement tributaire de celle de saint Thomas. Il nous suffit de voir les textes thomistes qu'il cite : cf. notes infra EUS., pp. 22-28. IV *Sent.*, d. 20, q. 1 a. 4, sol.

même forme de vie. Ainsi dira Congar : « La communauté de foi et celle, qui en découle, de culte, est assimilée à une communauté d'origine et de sang, de toit, de table et de vie quotidienne, telle que des frères la connaissent. C'est une communauté dans les sources de la vie »⁴⁸².

Cette foi est communiquée par des médiations qui constituent un apport externe. Il y a l'Écriture d'une part et de l'autre l'enseignement ou la prédication des envoyés de Dieu (prophètes, apôtres, magistère). Ces deux dimensions constituent une norme et ont pouvoir de réguler la vie de foi de l'Eglise.

Il y a aussi les célébrations liturgiques qui jouent ce rôle externe de communiquer la foi, de la comprendre et de l'exprimer. Cependant, on n'oubliera pas que tout ceci est une œuvre de Dieu et que c'est lui qui opère « d'une opération de grâce qui est appropriée à la personne du Saint-Esprit et que Dieu réalise avec la coopération de la sainte humanité du Christ »⁴⁸³. L'Esprit-Saint et le Christ sont présentés comme étant, tous deux, réalisateurs du projet de Dieu (Père). Ils proviennent d'une même source, ayant chacun sa tâche spécifique.

Tout ce qui se fait grâce à la foi n'est possible que parce qu'il y a Dieu lui-même, comme source première, agissant par son Esprit et son Fils. Il y a la grâce qui précède et prépare le terrain. C'est là l'œuvre de l'Esprit. A cette grâce, s'ajoutent les actes concrets posés par le Christ. Entre les deux, pense Congar, le Christ est « la mesure et l'auteur de toute cette vie de foi de l'Eglise »⁴⁸⁴. Dieu en tant qu'objet de notre foi, nous est donc révélé par le Christ. Ainsi notre connaissance de ce Dieu découle de la connaissance qu'avait et qu'a le Christ. Nous participons à la conscience et à l'intelligence du dessein de Dieu qu'a le Christ. Ce qu'il a fait et continue de faire nous fait valoir le salut auprès de Dieu. Ainsi, nous acquérons les dons salutaires en vertu de la passion de Jésus-Christ agissant non seulement par l'action de son Esprit-Saint dans nos cœurs mais aussi et surtout par celle des sacrements qui lui sont reliés par la foi de l'Eglise.

De la sorte, la foi nous relie à la source même de notre salut, au principe qui fonde l'existence et la vie de l'Eglise. On constate tout simplement que le rôle attribué au Christ par Congar est central et capital pour la vie de foi de l'Eglise par rapport à celui de l'Esprit-Saint.

1 ; *De Ver.*, q. 29, a. 4, obj. 4 ; *C.G.*, IV, 78 ; Ia, 117, 2 ; *In 1 Cor.*, c. 12, lect. 3 ; *De Veritate*, q. 29 a.8, ad. 4. etc.

⁴⁸² *EUS*, p. 25.

⁴⁸³ *EUS*, p. 28.

⁴⁸⁴ *EUS.*, p. 28.

Non seulement chacun reçoit sa mission du Père, mais aussi le Christ agit par l'Esprit. La conception congarienne est encore dominée par la logique du *Filioque*.

L'unité se réalise aussi dans le culte et par les sacrements. Le culte et les sacrements se vivent à travers la liturgie de l'Eglise. Non seulement ils sont une expression ou manifestation de la foi, mais aussi une profession de la foi en la personne de Jésus-Christ, « tout particulièrement en l'acte où il se constitue notre Sauveur et qui est celui de sa Pâque »⁴⁸⁵. Ceux qui expriment leur foi à travers ce culte et les sacrements sont unis. Une unité à concevoir non au niveau des rites accomplis ensemble, mais dans la formation d'une même conscience et d'une même sensibilité vis-à-vis de l'objet de la foi. Cela se vit particulièrement bien dans les sacrements.

Dans leur célébration, « il y a autre chose, et beaucoup plus, qu'un lien d'intention à ce Christ qui représente l'acte suprême, total et définitif, de Dieu pour opérer notre salut : il y a un lien corporel, par un moyen corporel qui prolonge, depuis Dieu et le Christ, et par une volonté et une institution formelles de ceux-ci, l'acte suprême, total et définitif par lequel Dieu lui-même s'est fait le moyen corporel de notre salut »⁴⁸⁶. Les sacrements nous rattachent et nous font communier à l'événement fondateur de notre salut.

Etant des choses matérielles, ils révèlent la volonté de Dieu de venir dans notre monde, nous procurer le salut à travers ce qui est matériel ou corporel. C'est ce qui se réalise en Jésus-Christ Fils de Dieu qui a pris notre humanité. Pour pouvoir sauver les hommes, l'Immatériel, l'Infini est venu habité le matériel, le fini. En se faisant matière, il a ainsi élevé vers lui toute l'humanité. Et les sacrements prolongent justement cette action salutaire initiée par le Christ parce qu'ils découlent de l'intention et de l'institution divine : que des choses corporelles puissent conférer la grâce salutaire.

Si cette façon de voir est valable pour tous les sacrements, elle l'est d'avantage et de manière particulière pour l'Eucharistie. A travers le pain et le vin qui deviennent corps et sang, on est nourri du Verbe même de Dieu. Par cette nourriture, on est uni substantiellement au Christ. Cette union n'est pas à concevoir à titre de fusion entre nous et Dieu, « il y a cependant assimilation mystique au corps du Christ par la manducation de son corps

⁴⁸⁵ *EUS.*, p. 29.

⁴⁸⁶ *EUS.*, p. 30. Il faut faire remarquer que pour Congar, cette conception est une nouveauté et en cela, il dépasse la vision des Pères et celle des Scolastiques. L'unité de l'Eglise ne se limite pas à la seule foi comme le pense Saint Thomas, mais aussi elle est consolidée à travers les sacrements qui forment la conscience et confèrent la grâce. Lui-même le dit en ces termes : « Il ne fait aucun doute que les Pères, aussi bien latins que grecs, et les grands Scolastiques, en particulier saint Thomas, ne voient les choses ainsi. », p. 30.

sacramentel : assimilation spirituelle, mais réelle, qui permet précisément de parler de <corps>, en vertu de cette logique profonde qui unit, au niveau de la Révélation scripturaire d'abord, ces trois réalités ou trois moments que sont le corps personnel du Christ, offert, immolé, ressuscité et glorifié, le corps sacramentel du Christ, et son corps communionnel ou ecclésial qu'on a appelé <mystique> à partir du milieu du XII^e siècle »⁴⁸⁷. En plus des effets que procurent l'Eucharistie dans les personnes qui la reçoivent (ce qui vient d'être dit), il faudra aussi mettre l'accent sur ce qu'elle réalise parmi ces personnes.

La dimension sacramentelle ne se limite pas aux signes (communion au pain et vin), mais continue dans d'autres aspects constitutifs de la célébration eucharistique. Ainsi, soutient Congar: « Nous verrions aujourd'hui le signe sacramentel, non seulement dans les éléments, mais dans la célébration communautaire comme telle, qui est repas fraternel, partage, fête et promesse de réconciliation universelle : de celle-ci, le Christ, livré pour tous en sa Pâque, est la garantie, car il la contient déjà et la communique. »⁴⁸⁸ La réalité sacramentelle eucharistique est donc riche en signification et en manifestation. Tous les aspects corporels, psychologiques et moraux entrent en ligne de compte et signifient la richesse incommensurable de l'Eucharistie.

Dépassant une fois encore la vision augustinienne et scolastique qui se limite aux signes sacramentels, lesquels nous assimilent au Christ souffrant dans l'Eucharistie, Congar pense que « Le sens des grands faits de l'histoire du salut visant la constitution de l'Alliance se trouve repris dans la Pâque du Christ dont l'Eucharistie est le sacrement : *celle-ci en assume toute la signification*, qui, ainsi, doit être considérée dans la grande loi sacramentelle de signification dynamique, et indique quel est l'effet spécifique de l'Eucharistie. »⁴⁸⁹ Il s'agit donc de prendre en compte tous les « acta et passa » de Jésus, lesquels amènent à leur achèvement le dessein de Dieu initié depuis l'Ancien Testament. Il se révèle que l'effet primordial que réalise l'Eucharistie est justement la charité ou l'amour de Dieu lequel se manifeste dans toute la vie de Jésus et de manière toute particulière dans sa mort pour nous afin de nous constituer en peuple de Dieu.

⁴⁸⁷ EUS., p. 33.

⁴⁸⁸ EUS., p. 34. En cette conception, Congar dépasse les Pères et les scolastiques qui voyaient dans l'Eucharistie surtout et uniquement les signes sacramentels (pain et vin) et ce qu'ils signifiaient et impliquaient et aussi le symbolisme qui se rapportait à eux. Pour s'en rendre compte, on se référera aux textes comme : *Didachè*, IX, 4 ; *Constitution Apost.*, VII, 25, 3 ; S.CYPRIEN, *Epist.*, 63, 13 ; S. AUGUSTIN, *In Ioan. Ev.*, tr. XXVI, 17 ; *Sermo* 227 ; PIERRE LOMBARD, *IV Sent.* D. 8, c. 4 ; S.THOMAS, *In 1 Cor.*, c. 11, lect. 5

⁴⁸⁹ EUS., p. 36. Il est important de souligner que Congar se réfère à O. Casel qui a eu l'intuition de revaloriser les éléments de l'histoire du salut assumés par l'Eucharistie (cf. EUS., pp. 35-36).

Il ne s'agit plus d'une figure comme dans l'Ancien Testament, mais d'une réalisation effective du dessein de l'amour de Dieu pour l'humanité avec laquelle il se réconcilie et qu'il fait sortir du péché. On comprendra que la célébration de la dernière Cène soit remplie des gestes et des mots qui expriment cet amour de Dieu pour les hommes rendu manifeste par Jésus-Christ. L'Eucharistie signifie, réalise, célèbre sacramentellement l'amour de Dieu pour les hommes constitué en son peuple, lequel amour est réalisé par Jésus à travers son mystère pascal. Il est curieux de constater que Congar ne fait pas d'allusion explicite à l'Esprit-Saint en ce qui concerne l'Eucharistie.

2. Le Saint Esprit, principe de l'Amour, agit à travers le Christ.

L'unité de l'Eglise qui est une société d'hommes est aussi assurée par la règle de charité. En effet, comme toute autre société dont la survie dépend de l'amour des membres vis-à-vis d'un même objet focalisant leurs actions et leur volonté, « l'*agapè*-charité est dans les chrétiens, cet identique amour de leur Bien absolu qui est, du même mouvement, le bien absolu de tous les hommes et même de l'univers»⁴⁹⁰. Cependant, le lien tissé par la charité diffère particulièrement de celui des autres sociétés d'hommes issus par amour d'un même objet. Ce dernier est purement humain et l'adhésion y manifestée dépend des convenances et convergences purement humaines. Tandis que celui de la charité découle de Dieu, seul capable de faire incliner et d'animer du dedans, par sa présence personnelle, les hommes.

Dieu « nous fait participer à cet amour par lequel il s'aime lui-même et par lequel il nous aime, voulant notre perfection et notre bonheur »⁴⁹¹.

Bien que l'amour appartienne à toute la Trinité, il est par appropriation attribué à L'Esprit-Saint dont le mode de procession en Dieu l'exprime. Voilà pourquoi, écrira Congar, « bien que Dieu soit tout entier Amour, on peut dire que le Saint-Esprit est plus proprement l'Amour »⁴⁹². C'est donc à lui qu'on peut attribuer tout ce qui nous vient de Dieu comme amour. Mais, pas seulement à lui, on le doit aussi à Jésus-Christ, « qui coopère comme instrument intelligent et libre à tout ce que Dieu fait pour notre salut »⁴⁹³.

Si l'Esprit par appropriation est celui qui répand l'amour, le Christ aussi à travers sa vie finalise ce projet d'amour de Dieu pour les hommes. Entre les deux, il y a une vraie

⁴⁹⁰ *EUS*, p. 39.

⁴⁹¹ *EUS*, p. 39. Cette pensée est déjà présente chez S. Thomas dont s'inspire Congar. Cfr. S. Thomas, *Ila Ilae*, q. 23, a., ad 1; a. 3, ad 3; q. 24, a. 7; *In Rom.*, c. 5, lect. 1 fin.

⁴⁹² *EUS*, p. 40.

coopération que Congar exprime en ces termes remarquables : « C'est Dieu, c'est le Saint-Esprit, qui, par Jésus-Christ, opère en nous le vouloir et le faire, diffuse en nos cœurs l'amour et distribue à chacun les dons les plus divers pour l'utilité et la construction de tout le corps. »⁴⁹⁴ On est habitué à voir chez Congar, le Christ agir par 'son Esprit'. Mais ici, il est question de l'Esprit qui agit par le Christ. Nous y voyons donc la complémentarité et la réciprocité des deux dans la manière d'accomplir la mission de Dieu auprès des hommes. Les deux opèrent et réalisent des actes qui traduisent l'amour de Dieu pour les hommes.

L'amour de Dieu unifie les hommes (leur diversité) pour un même bien et fait revaloriser les qualités d'un chacun en vue de servir ce même bien. On va donc de l'unité à la diversité et de la diversité des services à l'unité. Dans ce processus, ce qui est fondamental, c'est l'unité de vie suscitée par le Saint-Esprit, lequel nous associe à la charité divine et qui fait que les fidèles pouvant participer à travers les services de tout genre à la Vie et au Bien de Dieu. On distinguera alors la charité-service de la charité-communion.

La première, qui relève de la nature même de la vie chrétienne, est essentiellement participation à la vie du Christ marquée par le sens du service. Elle est aussi conséquence d'une vie de société où les membres sont appelés à s'entraider. Elle s'exprime par le terme de *diakonia* (service ou ministère) dans le Nouveau Testament. Pour la deuxième, l'unité est assurée par l'amour de tous pour le même objet, qui est le Bien absolu. Ainsi, écrit Congar, « En tant que cet amour est communiqué par le même Saint-Esprit et le même Christ, l'unité par l'objet est renforcée par une unité de sujet, de racine ou de source. Il se réalise ainsi entre les membres du Corps du Christ, une communauté de vie analogue, *positis ponendis*, à celle qui existe à l'intérieur d'un corps individuel. *Positis ponendis*, disons-nous, car il s'agit d'un corps < mystique > dont les membres ou les cellules sont des personnes. Cette unité, cependant, est réelle en raison du principe transcendant qu'est le Saint-Esprit ou, sous un autre aspect, le Christ »⁴⁹⁵. C'est bien la source ou la racine de l'amour qui consolide ce même amour dans les membres. Cette source est soit l'Esprit-Saint, soit Jésus-Christ. Puisant dans l'Esprit-Saint ou en Jésus l'amour qui les fait vivre, les membres créent alors entre eux une vraie communication.

Entre l'Esprit-Saint et Jésus, c'est l'Esprit-Saint qui demeure le principe premier du même et seul amour qui habite en tous et enfin de la communion qui est à son tour la

⁴⁹³ *EUS*, p. 40.

⁴⁹⁴ *EUS*, p. 40.

⁴⁹⁵ *EUS*, p. 43.

condition de cette vie de charité. De la sorte, de par leur intériorité, les membres deviennent unis les uns aux autres. La vie de charité signifiera alors vivre et s'unir dans l'Esprit-Saint, s'unir et agir à la suite et à l'exemple du Christ.

Congar insiste sur le fait que cette vie de charité qui constitue en fait l'Eglise, découle et dépend inséparablement de ces deux principes personnels : le Saint-Esprit qui en est le principe divin originaire et Jésus-Christ (dans sa conscience ou son cœur) qui en est le principe humain. En effet, celui-ci, par ses « acta et passa » actualise cette vie d'amour de Dieu dans la vie des hommes et se propose de ce fait comme le modèle à suivre. La vie même de Jésus est une sollicitation et un appel aux hommes à l'amour de Dieu. Pour vivre ainsi, ce Jésus-Christ historique, reconnaît Congar, est mu et habité par l'Esprit⁴⁹⁶.

L'amour qui se manifeste dans la vie du Jésus historique n'est autre que cet amour de Dieu qui s'exprime par appropriation par l'Esprit-Saint. Par la personne du Christ, c'est l'Esprit qui réalise sa mission d'amour, (nous dirions) mieux, qui communique l'amour. Ainsi se comprend la formulation 'l'Esprit agit à travers le Christ'.

Dans sa vie terrestre, Jésus-Christ avait donc besoin de l'assistance de l'Esprit-Saint afin de donner, de témoigner et d'amener à l'amour de Dieu tous les hommes. On peut alors dire que l'Homme Jésus agissait 'dans le Saint-Esprit'. Nous sommes en présence d'un rôle dévolu au Saint Esprit qui semble bien se distancier de la logique du *Filioque*. C'est le Christ qui est en position de celui qui reçoit de sorte qu'il peut réaliser sa mission parmi les hommes.

3. Par l'Esprit Saint et le Christ, l'Eglise universelle est présente dans l'Eglise locale.

De l'unité de foi à l'unité de vie sociale, passant par l'unité de culte, l'Eglise finit par se comprendre comme étant une communion dont l'unité n'est pas à confondre avec l'uniformité. Qu'on se place du côté de Dieu dont la liberté d'action et la transcendance se traduisent par une pluralité de médiations concourant à une unité riche, ou qu'on se place du côté des hommes créés libres et en qui les dons de Dieu s'opèrent selon le contexte historique de chacun et son âme propre, rien n'autorise de réduire l'unité à l'uniformité. Cette prise en

⁴⁹⁶ Cfr. *EUS*, p. 45. Nous rejoignons ici les thèses de Congar sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie historique de Jésus (sa prière, son obéissance au Père jusqu'à la mort etc.) contenues dans l'analyse précédente du livre christologique *JNSM*. Ce que nous connaissons de Dieu est le fruit de ce qu'avaient été la conscience et l'intelligence du Christ sur ce même Dieu. C'est ici que s'affirme la vérité selon laquelle, nous ne connaissons de Dieu que ce que le Christ nous a révélé.

compte de la particularité et de l'individualité a ses conséquences jusqu'au niveau de l'Eglise, d'autant plus que scripturairement parlant, ce qui est dit de l'Eglise est aussi valable pour la personne prise dans son individualité. Ainsi, dira Congar : « Dans le Nouveau Testament, le nom d'Eglise s'applique indifféremment au plan local et au plan universel. Chez les Pères, ce qui est premier, c'est l'Eglise, mais tout membre, en tant qu'il est membre, possède la plénitude des attributs de l'Eglise : unité, catholique ou oecuménicité, apostolicité, sainteté. Cela met en lui, et cela met dans chaque communauté particulière, une assez délicate tension (...). L'unité doit se faire aussi de différences. Cela introduit en elle une tension entre le particulier et le tout, le local et l'universel. »⁴⁹⁷

L'Eglise est donc à concevoir dans un premier temps comme des entités locales ayant leur consistance en elles-mêmes, mais aussi ensuite comme une communion universelle des communautés locales. Les deux visions de l'Eglise ne s'excluent pas et ne s'opposent pas non plus, mais se complètent. Tout ce qui est élément constitutif de l'Eglise : foi, sacrements, charité, dons spirituels et ministériels, présent au niveaux local, l'est aussi dans l'Eglise universelle. Ces éléments convergent même vers l'universalité⁴⁹⁸. Toutes ces réalités spirituelles constitutives de l'Eglise, « De par le dynamisme de l'Esprit qui les donne et les règle d'en haut, elles visent à édifier une seule Eglise peuple de Dieu, corps de Christ, temple du Saint-Esprit. Elles ne sont pas seulement la présence du tout dans chaque partie, elles impliquent l'ordre des parties au tout, et c'est ici que se situe une pleine théologie de la communion. »⁴⁹⁹ C'est donc l'œuvre de l'Esprit-Saint que de voir la diversité tendre vers l'unité et que l'unité soit présente dans la diversité. L'Esprit la réalise en vue d'un but qui n'est autre que la construction du Corps du Christ, lequel est peuple de Dieu mais aussi Temple de l'Esprit. Ainsi, les hommes, le Père, le Christ et l'Esprit se joignent tous dans une même réalité et réalisent ce que Congar appelle 'la communion'⁵⁰⁰.

De la même façon que l'Esprit est le premier principe personnel de l'amour et de tout ce qui se fait dans les hommes *in Christo*, de la même manière il l'est aussi pour la communion. « C'est lui le dernier moteur et régulateur de la communion, lui qui incline les

⁴⁹⁷ *EUS*, p.49.

⁴⁹⁸ Cf. *EUS*, pp. 49-56.

⁴⁹⁹ *EUS*, p. 56. Congar souligne que cette conception « est sans aucun doute à conserver, et ce n'est pas un mince mérite des théologiens Orthodoxes que de nous aider à la mieux pénétrer ». C'est donc une influence de l'orthodoxie dans sa pensée qui est ici relevé.

⁵⁰⁰ Cf. *EUS*, pp. 57-60. Pour expliciter la notion de communion, Congar s'est référé à plusieurs auteurs dont, CAJETAN, *com. In Iiam Iiae*, q. 39, a. 1. ; S. EPIPHANE, *Ancoratus* n.14 et 120 (PG, 43, 41 B et 233 AB), ; MÖHLER, *Unité*, § 31 ; trad. A. de LILIENFELD, Paris, 1938, 93. ; ORIGENE, *In I Cor.* Hom. 4, éd. JENKINS, in *JTS*, 9, 1908, 34; cf. D. Van Den EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Gembloux et Paris, 1933, 305 etc.

chrétiens, par le principe intérieur à chacun de la charité, à ne pas se comporter comme des monades mais selon la présence mutuelle et le service réciproque qui conviennent à des membres d'un même corps »⁵⁰¹. Plus fondamentalement, il est « celui, oui, personnellement le même, qui agit en Jésus-Christ pour le salut de l'humanité, c'est-à-dire pour sa réunion en Dieu dans l'unité ou la communion des Trois Personnes. Car Jésus, conçu du Saint-Esprit, rempli de l'Esprit, a également accompli par l'Esprit toute son œuvre messianique »⁵⁰². L'action de l'Esprit est donc déterminante en tout homme, fût-il le Christ, afin de réaliser la communion et l'œuvre de Dieu. Plusieurs textes bibliques cités par Congar corroborent cette vérité sublime : Mt 1, 18. 20 ; Lc 1,35 ; Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3, 22; Jn 1, 32-33; Lc 4, 1. 14; Ac 1,2; Jn 7, 39 etc.

La thèse de la réciprocité d'action entre les deux Personnes divines se vérifie encore une fois ici. On peut alors comprendre l'action de l'Esprit qui vivifie l'Eglise en tant que Corps mystique du Christ, comme une continuité de ce qu'il (l'Esprit) avait commencé de réaliser dans le Christ historique. Que l'Esprit-Saint soit le principe qui opère dans les sacrements, qui unit toutes les Eglises en une seule, qui fait des saints ou qui divinise, bref, qui vivifie l'Eglise, tout cela n'est que la continuité de la relation avec le Christ historique. Car l'Eglise est le Corps du Christ dont lui est la Tête. Et dans sa manifestation ou dans sa forme visible sur la terre, c'est l'Esprit-Saint qui en est le principe dernier d'unité et de vie, de communion et d'action.

B. Jésus-Christ et l'Esprit Saint fondent la sainteté de l'Eglise

L'Eglise est « sainte ». Après un bref aperçu historique sur l'Ancien Testament et qui explique le pourquoi de l'attribution de la qualité de saint à Dieu, aux personnes et aux choses qui lui appartiennent, Congar pense que dans le Nouveau Testament, ce qui fonde ainsi la sainteté des personnes et des choses, c'est-à-dire les valeurs et les affirmations que l'Ancien Testament attribuait à la sainteté, sont transférées « au bénéfice de l'Eglise, mais moyennant une référence aux réalités nouvelles qui constituent, précisément, le peuple de Dieu en sa nouveauté : le Christ et le Saint-Esprit en tant que communiqué. Le Christ, en effet, est saint, tenant son existence de l'Esprit Saint et de la vertu d'en haut (Lc 1,35), puis sa consécration

⁵⁰¹ *EUS*, p. 60.

⁵⁰² *EUS*, p. 60.

au ministère d'une nouvelle manifestation céleste et du Saint Esprit (3,22). Jésus est le < le Saint de Dieu> »⁵⁰³.

Du point de vue de Dieu, la sainteté constitue sa nature, son être. C'est tout à fait évident. Quant aux personnes et aux choses, être saint signifie, qu'elles appartiennent à Dieu ou que leur mode d'être relève de Lui. Ainsi l'Eglise qui est le nouveau peuple de Dieu relève de ce même Dieu. Mais pour se constituer en peuple, Dieu a dû par sa souveraine volonté communiquer l'Esprit Saint et le Fils qui étaient de toute éternité en son sein afin d'accomplir dans l'histoire cette mission. C'est donc par l'œuvre de ces deux que les hommes rassemblés en Eglise deviennent peuple de Dieu, propriété de Dieu, une communauté « sainte ».

S'il est vrai que les deux oeuvrent pour la sainteté de l'Eglise, il faut affirmer aussi que l'Esprit agit sur Jésus, contribue à sa venue dans l'histoire et le consacre à la mission. La sainteté de l'homme Jésus au service du Père, vient de l'œuvre de l'Esprit en lui. Les références bibliques issues du message de l'Ange à Marie (Lc 1,35) et du jour du baptême de Jésus (Lc 3,22) viennent clarifier cette pensée de Congar. Cependant, le Christ demeure la révélation par excellence des valeurs et des affirmations de sainteté de Dieu en notre monde.

Tout ce que nous pouvons dire sur la sainteté, c'est Jésus qui nous en donne le modèle et l'exemple. L'Esprit vient nous aider alors à le vivre et à le réaliser parce qu'il nous communique tout ce qui a été fait en notre faveur par le Christ. « Par référence au Christ, duquel tout vient, et au Saint-Esprit, qui est communication, les fidèles et le peuple qu'ils forment sont un temple saint, un sacerdoce saint, ils offrent des sacrifices spirituels, sanctifiés dans l'Esprit-Saint. Comme Israël au désert, et en vertu de l'élection de Dieu et de l'alliance, ils forment <une nation sainte> (1 P 2,9). »⁵⁰⁴ Si les croyants peuvent prétendre à la sainteté, c'est donc grâce aux œuvres de Jésus-Christ et de l'Esprit Saint. C'est donc par leurs actions que l'Eglise est sainte. Elle est la chose de Dieu, elle est voulue par Lui. L'Eglise, ici, est à considérer dans son aspect collectif et non du dénombrement de ses membres. Ce qui implique que le péché des hommes n'est pas exclu. Elle se maintient dans cette voie de sainteté grâce à la fidélité d'Alliance promise par Dieu lui-même et réalisée en Jésus-Christ et

⁵⁰³ EUS, p. 125. Nous trouvons aussi cette affirmation chez L. CERFAUX à qui Congar fait allusion en ces termes: " Les premiers chrétiens étaient donc des "saints" parce que quelque chose était arrivé, parce qu'ils avaient été choisis par le Christ délégué de Dieu, et parce qu'ils avaient reçu l'Esprit" *Les saints de Jérusalem*, dans ETL 2, 1925, p.528.

⁵⁰⁴ EUS, p. 126. Il faut noter que Congar se réfère à plusieurs textes bibliques pour fonder sa thèse. Nous aurons ainsi les références comme : 2 Cor 13,13 ; Rm 5,5 ; Ac 1,5 ; 2,38 ; 1 Cor 12,13 ; Mat 3,11 ; Mc 1,8 ; Ep 2,21 ; 1 Cor3, 16 et 17 ; Rm 15,16 ; 12,1.

l'Esprit Saint. Le Christ et l'Esprit-Saint marquent la nouveauté par rapport au peuple de Dieu de l'A.T. L'Eglise n'existe qu'en continuité et en dépendance de leurs Missions à eux deux.

Avec cette vision des choses, la mission de l'Eglise est dépendante du Christ et de l'Esprit. Nous avons de manière claire les deux sources dont dépend l'Eglise. Dès lors, il est à retenir que la Mission comme telle de l'Esprit-Saint en face de celle de Jésus-Christ s'inscrit dans une perspective complémentaire. « (...). Jésus comme Sauveur universel, complète sa Mission par celle de l'Esprit et lui associe une institution de salut dans la dépendance de ces deux Missions. »⁵⁰⁵ L'action de Jésus se situe à la base de l'Eglise. C'est lui qui l'a instituée en y posant les structures fondatrices, tels le dépôt de la foi, les ministères, les sacrements. Tandis que la Mission de l'Esprit s'opère sur ces structures ainsi posées afin de les vivifier. Les deux se constituent en Missions à part entière qui s'accomplissent en se complétant.

L'Esprit vivifie et anime, mais il ne s'incarne pas pour autant dans l'Eglise. Il y habite. Par Lui, le Christ réalise dans l'Eglise les opérations saintes et sanctifiantes qui la conduisent vers sa réalisation pleine et finale (qui se situe) à l'eschatologie. Le Christ agit par et à travers l'Esprit-Saint. De la sorte, la sainteté de l'Eglise est référée au Saint-Esprit « comme à sa cause transcendante »⁵⁰⁶.

Fondamentalement, ce sont les deux qui agissent et l'Eglise accueille tout ce qu'ils y réalisent et ce qu'ils lui donnent. C'est cela qui la situe sur la voie de la sainteté⁵⁰⁷. Cette sainteté est à concevoir du point de vue de sa détermination en tant qu'œuvre de Dieu accomplie par le Christ et l'Esprit-Saint et non pas du point de vue des actes de ses membres. Car vue sous le second aspect, l'Eglise est aussi pécheresse, elle est en marche vers la plénitude de la pureté qui ne s'accomplira que dans l'eschatologie⁵⁰⁸.

C. Jésus-Christ et l'Esprit Saint réalisent la catholicité de l'Eglise.

La catholicité n'est pas attribuée à l'Eglise comme un qualificatif relevant de sa fonction purement historique, mais il est un prédicat lui appartenant en vertu de ses causes et de ses origines divines. La catholicité a fondamentalement une source en Dieu Trine, mais aussi une autre qui est l'humanité. Les Trois personnes divines ont chacune en vertu de

⁵⁰⁵ *EUS*, p. 132.

⁵⁰⁶ *EUS*, p.134.

⁵⁰⁷ Cf. *EUS*, pp.132-135.

l'attribution des fonctions par appropriation un rôle à jouer dans la réalisation de la catholicité. Nous nous intéresserons seulement aux rôles du Christ et de l'Esprit Saint.

Rappelons encore une fois que le projet du salut de l'humanité est une initiative de Dieu, Père. « En et par Jésus-Christ, Dieu s'est engagé définitivement à procurer à la totalité de l'humanité et du monde, malgré le péché qui exige satisfaction, la plénitude d'accomplissement de leurs aspirations profondes. »⁵⁰⁹ Le salut en Jésus n'est pas seulement en faveur des hommes du fait que le Christ a revêtu l'humanité, mais il concerne aussi le monde dans sa totalité. En ce salut, c'est toute la création qui est appelée à retrouver le sens premier de ce pourquoi il existe. Congar insiste encore une fois ici sur le lien inséparable de l'ordre de la nature avec celui de la grâce.⁵¹⁰

L'Eglise, elle, joue un rôle de médiation par rapport à celui du Christ, dont la finalité est de ramener tous les hommes (même ceux qui ne sont pas dans l'Eglise) et le monde dans son ensemble vers le Père. L'Eglise est le lieu où se réalise déjà en promesse cette mission du Christ qui consiste à amener à la totale transfiguration le Tout (*Panta*). C'est bien cela la catholicité qui trouve son fondement dans le Christ.

Le Christ a reçu du Père toutes les énergies afin de réaliser cette mission. Cependant, il y a l'Esprit-Saint qui a été aussi donné à la même Eglise. « Il ne fait pas une autre œuvre que l'œuvre du Christ, mais il l'opère au-dedans et du dedans de chaque personne. Lui, le même en tous, approprie à chacun la richesse du Christ et fait que les dons divers, les initiatives de chacun et de tous concourent à l'unité. Il n'intériorise pas seulement à chacun le trésor de vie selon-Dieu constitué en Jésus-Christ et dans les < reliques > ecclésiales de son Incarnation rédemptrice : il rend présent aux autres membres et fait confluencer vers la construction de tout le corps les dons personnels de chacun et de tous, même de ceux qui n'appartiennent pas *visiblement* au corps ecclésial : car il pénètre le monde entier et y suscite la vérité et le bien. »⁵¹¹ Congar nous fait découvrir les rôles réciproques de Jésus et de l'Esprit Saint dans la réalisation de la catholicité dans le monde à travers l'Eglise.

En effet, on ne peut comprendre la catholicité qu'en rapport avec le dessein du salut initié par le Père. Ce dessein dépasse la seule sphère de l'Eglise, et vise l'univers dans son

⁵⁰⁸ Cf. *EUS*, pp. 136-144.

⁵⁰⁹ *EUS*, p. 162.

⁵¹⁰ Dans *JCMS*, Congar avait déjà montré en quoi l'ordre de la grâce et de la nature sont liés et on ne peut les séparer. Le rôle du Christ par rapport la totalité de l'univers a été suffisamment abordé dans l'analyse précédente de *JCMS*.

⁵¹¹ *EUS*, p. 164.

ensemble. Si le Christ recevant la mission en a aussi reçu les énergies nécessaires pour la réalisation, il ne le fait pas pour autant seul. Bien sûr, il en est le principe, car par sa mort et résurrection, il inaugure le plan de Dieu et en instituant l'Eglise qui est son corps, il pose les prémices de la réalisation de cette mission dans le monde. Il en est vraiment par appropriation la source d'en haut. Ce que le Christ accomplit, il le fait pour les hommes, avec eux et par eux. C'est l'Esprit qui continue l'œuvre en impliquant effectivement les hommes. Ainsi il opère en eux et dans le monde. Il les fait participer à tout ce que le Christ a acquis pour eux. Revalorisant les particularités en vue de la communion ou de l'unité, opérant parmi les membres effectifs de l'Eglise ou auprès de ceux qui ne le sont pas, réalisant son action dans l'Eglise ou en dehors d'elle dans le monde, l'Esprit Saint rend effectivement visible la catholicité. En Lui, dira Congar, « la source d'en bas de la catholicité se rencontre et s'unit avec sa source d'en haut »⁵¹².

Les deux personnes sont donc engagées dans ce processus de réalisation de la catholicité qui n'aura son accomplissement plénier qu'à la fin des temps. La réalisation de ce projet de catholicité par l'Eglise doit tenir compte d'une part des implications que ces deux personnes divines apportent et d'autre part de ce que les hommes et le monde sont en eux-mêmes⁵¹³.

D. Jésus-Christ et l'Esprit-Saint garantissent l'apostolicité

Le terme apostolicité nous renvoie aux Apôtres. Sont-ils pour autant source et initiateurs de tout ce qui est relatif à l'apostolicité dans l'Eglise ? Nous n'allons pas nous engager dans le débat ecclésiologique proprement dit qui s'articule autour de ce terme. Nous voulons tout simplement situer Jésus-Christ et l'Esprit-Saint dans la réalisation de l'apostolicité de l'Eglise.

Même si les Apôtres jouent un rôle très important dans ce qui est appelé apostolicité, ils ne sont pas pour autant sa source ni ses initiateurs. Congar définit l'apostolicité comme étant « la propriété grâce à laquelle l'Eglise garde à travers le temps, l'identité de ses principes d'unité tels qu'elle les a reçus du Christ en la personne des Apôtres, à savoir ceux qu'on trouve indiqués en Mt 28, 19-20 et Ac 2,42 (...) »⁵¹⁴. Un peu plus loin, il ajoute : « Nous pressentons aussi déjà que l'apostolicité ne consiste pas en une pure structure externe,

⁵¹² *EUS*, p. 165.

⁵¹³ Cf. *EUS*, pp. 169-179.

⁵¹⁴ *EUS*, p. 181-182.

à savoir dans l'identité des formes de doctrines et des institutions, mais que, dans l'unité de l'Eglise, elle a pour principe intérieur le Saint-Esprit»⁵¹⁵. Il en ressort que le Christ est à la source même de l'apostolicité parce que c'est bien lui qui choisit les apôtres et leur confie la mission, l'apostolat. Il pose les éléments nécessaires au maintien de l'unité à savoir la doctrine, les sacrements, la vie de charité et les Apôtres eux-mêmes qui constituent le noyau des ministères. C'est en tant que ministres de Jésus, dans les formes structurelles voulues et mises sur pied par lui, qu'ils vont accomplir cette tâche qui consistera essentiellement à transmettre ce qu'ils ont eux-mêmes reçu. Ils vont fonder des communautés (Eglises) dont ils seront les chefs. Ce qui naîtra de leurs actions sera appelé apostolique.

Mais on retiendra que foncièrement ils ne font rien qui ne leur soit dit, donné et recommandé par le Christ. Pour garantir cette fidélité aux recommandations du Christ, l'Esprit agira en eux de l'intérieur. De manière suprême, il y a toujours coopération de l'Esprit-Saint dans leurs actions. Nous comprenons alors que Congar puisse affirmer : « Il n'y a vraiment apostolat et qualité d'apôtre qu'après la Pentecôte »⁵¹⁶.

Institué par Jésus, le collège apostolique ne trouve son accomplissement dans l'action que par l'intervention du Saint-Esprit. Les deux moments ne s'opposent pas et ne sont pas disjoints non plus. Ils s'inscrivent dans la dynamique complémentaire pour la même finalité. Ainsi, ce qui a été posé par le Christ et confié aux apôtres se perpétue dans l'Eglise à travers la Succession jusqu'au retour de ce même Christ, grâce à la présence en elle du Saint-Esprit.

L'essentiel de l'apostolicité réside en Jésus-Christ mort et ressuscité. Le Fils de Dieu venu en notre monde et qui a promis de revenir. Il met dans l'Eglise à travers les Apôtres les moyens de grâce jusque à ce qu'il revienne. L'Esprit, par son action coopère pour relier dans la fidélité des moyens de grâces posés par le Christ, l'entre-deux qui sépare les deux venues du Christ. A ce propos, Congar affirme : « En effet, l'enseignement des évêques est bien une règle pour les fidèles, mais il est lui-même réglé : la fonction porte l'autorité mais n'est pas elle-même son propre critère, elle est conditionnée par sa fidélité à la tradition des Apôtres vivante et actualisée dans l'histoire par le Saint-Esprit. »⁵¹⁷ Ce que le Christ a posé une fois pour toute est transmis dans la fidélité à et par l'Eglise à travers l'histoire grâce à l'Esprit Saint. « Il n'y a pas de continuité historique, pas d'horizontalité, pas d'institution, qui ne s'accompagne d'une actualité, d'une action verticale, d' < événements > spirituels. (...). Pour

⁵¹⁵ *EUS*, p. 187.

⁵¹⁶ *EUS*, p. 184.

⁵¹⁷ *EUS*, p. 210.

toutes il faut une <épiclèse> et une venue de l'Esprit que la théologie rapporte aux < missions divines > »⁵¹⁸.

E. Synthèse

Au terme de cette analyse, force est d'affirmer que nous sommes en présence d'un traité spécifiquement ecclésiologique. C'est bien le mystère de l'Eglise que notre auteur a voulu étudier et présenter. Il s'avère que ce mystère de l'Eglise n'est pas compréhensible sans une approche du rôle du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'Eglise. Ainsi nous avons été amené à dégager leurs rôles respectifs afin d'établir le rapport qui existe entre les deux. Notre synthèse consistera à présenter les acquis qui déterminent ledit rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint. Avant d'y arriver, il est utile de faire remarquer que cette étude de Congar s'enracine dans la tradition ecclésiologique catholique et qu'elle a été bien préparée par les travaux précédents d'histoire du dogme⁵¹⁹. Congar est à la fois fidèle à la Tradition catholique, ce qui s'exprime par une nombreuse référence aux Pères et à d'autres théologiens, mais aussi novateur par ses prises de position courageuses et de remises en question sur certaines choses concernant l'Eglise, les sacrements et la hiérarchie⁵²⁰. Qu'en est-il du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint ?

L'étude du mystère de l'Eglise, avons-nous dit, s'est faite à partir des propriétés ou des notes dont : la sainteté, l'unité, la catholicité et l'apostolicité. Il s'est avéré que la présence du Christ et celle de l'Esprit-Saint dans la réalisation de ces notes dans l'Eglise sont déterminantes et même fondamentales. Ils se situent par rapport à l'Eglise et aux notes qui la caractérisent et la déterminent, en position de Source, de Principe, de Fondement. Tantôt c'est l'un qui est la source et l'autre continue la mission (le cas de l'amour et de la sainteté dont l'Esprit est la source, et celui de l'apostolicité dont le Christ est la source), tantôt ce sont les deux qui sont en œuvre (le cas de la catholicité). De la sorte, cette étude exprime et précise les liens de réciprocité, de complémentarité et de relativité qui existent entre le Christ et le Saint-Esprit.

⁵¹⁸ *EUS*, p. 218.

⁵¹⁹ Cf. les ouvrages cités aux notes 223.

⁵²⁰ Notre but n'étant pas de faire une étude ecclésiologique des œuvres du Père Congar, il ne nous est pas possible de traiter ici de ces points novateurs.

Lien de réciprocité : A travers les expressions ‘le Christ agit par le Saint-Esprit’, ou l’Esprit agit à travers le Christ’ parlant de l’unité et de l’amour, ou encore de l’apostolicité, nous y relevons des actions qui s’accomplissent de l’un sur l’autre et vice versa. L’Esprit qui opère par le Christ montre le lien de complémentarité dans l’action. Cette formule nous aide à comprendre et à dépasser tout ce que Congar a dit ultérieurement du Christ qui opérait par ‘son Esprit’. L’Esprit n’est plus présenté en position de subordination comme le Christ n’est pas non plus en cette position. Ceci relève d’une part, du point de vue de l’attribution de l’acte, de qui il procède, en tant que personne de la Trinité, mais cela ne signifie pas que l’acte est exclusif à cette personne-là. Un acte qui procède de l’un par appropriation, appartient en fait à toute la divinité trinitaire. Ceci nous fait sortir d’une possibilité de voir le rapport entre les deux sous l’angle de dépendance ou de subordination.

Lien de complémentarité : Congar attribue la source de la foi, de l’apostolicité à Jésus-Christ tandis que celle de l’unité et de la sainteté revient à l’Esprit-Saint. Cependant, aucun n’accomplit seul sa mission. Si l’un est la source, il la réalise avec l’aide ou la collaboration de l’autre. Car, la mission est toujours pour le même but. Le second s’inscrit toujours dans la continuité de ce que le premier a commencé et pour la même finalité.

Lien de relativité : Le Christ et l’Esprit-Saint sont en étroite relation dans la réalisation de leurs missions respectives. Ils sont présents dans toutes les propriétés qui déterminent l’Eglise. C’est pourquoi d’ailleurs Congar pense qu’il est impossible de parler de l’Eglise Corps du Christ sans parler de l’Esprit-Saint⁵²¹. Les deux sont agissants aussi bien dans le processus de foi, que dans celui de l’amour, de l’unité, de la sainteté, de la catholicité et de l’apostolicité.

Il nous revient cependant, en dépit de tout ce qui vient d’être dit de faire une observation sur la place du Saint-Esprit dans les sacrements. En effet, l’Esprit et le Christ sont des acteurs fondateurs de la foi et de ses manifestations parmi les hommes. L’Esprit par appropriation prépare le terrain et le Christ par ses actes réalise les actes qui mettent l’homme en relation avec Dieu. Il lui révèle le mystère de Dieu. Une question se pose sur le rôle du Saint-Esprit dans la célébration des sacrements, et particulièrement dans l’Eucharistie. Congar parle de l’Eucharistie comme une présence de l’amour de Dieu en Jésus-Christ que nous avons explicité plus haut⁵²². Nulle part il ne montre le rôle de l’Esprit dans la célébration des sacrements et particulièrement de l’Eucharistie, alors que l’Esprit-Saint est celui qui est la

⁵²¹ Cf. *EUS*, p.22.

⁵²² Cfr *EUS*, pp. 30-38.

source ou le principe de l'amour. C'est lui qui agit en Jésus-Christ comme il le souligne. Pourquoi ne fait-il pas une jonction avec la présence de l'Esprit-Saint dans les sacrements comme nous le trouvons encore une fois chez P. Nautin commentant *La tradition apostolique* : « D'après ce texte, le fruit de l'Eucharistie est le rassemblement de tous les « saints », c'est-à-dire de tous les baptisés, rassemblement actuel qui est l'Eglise présente et rassemblement futur dont le premier est l'anticipation. Mais pour que l'oblation eucharistique puisse procurer cet effet ecclésial, il faut que l'Esprit soit envoyé sur elle. L'Eucharistie apparaît donc comme le moyen par lequel l'Esprit agit dans l'Eglise et la « rassemble », c'est-à-dire la fait être »⁵²³. On a l'impression que Congar limite strictement l'action du Saint-Esprit au niveau de la disposition intérieure de ceux qui reçoivent l'Eucharistie. Faisant du Christ l'auteur et la mesure de tout, l'Esprit semble avoir un rôle secondaire.

Enfin, contrairement à la christologie cosmique présentée dans *Jésus Christ notre Médiateur et notre Seigneur*, où le rôle de l'Esprit était circonscrit à la seule Eglise, ici à travers la catholicité et l'apostolicité, Congar reconnaît à l'Esprit une mission à accomplir en dehors de l'Eglise, auprès de ceux qui n'en font pas partie et même dans le monde. C'est donc là un acquis supplémentaire de la pensée de Congar qui s'inscrit dans un élan évolutif.

Nous affirmons donc qu'avec cette étude, la vision de Congar, quant au rapport entre l'Esprit-Saint et le Christ, a connu une évolution significative. Les deux sont considérés comme des sources de tout ce qui se réalise dans l'Eglise : qu'ils oeuvrent de manière complémentaire et réciproque. Ceci nous permet d'amorcer la conclusion partielle du deuxième chapitre.

Section 6 : Conclusion.

Au terme de ce deuxième chapitre, notre conclusion partielle consistera tout simplement à relever le fait que les différentes analyses nous ont conduit à nous rendre compte du caractère évolutif de la pensée de Congar. En effet, notre auteur a reconnu l'existence d'une dualité des sources d'où proviennent les actions sanctifiantes de l'Eglises. Il y a le Christ, qui a institué l'Eglise et qui continue à y agir et l'Esprit qui la vivifie et actualise ce que le Christ y a institué. Dans un premier temps, tout en reconnaissant cette dualité des sources, Congar n'a pas manqué à faire dépendre l'Esprit du Christ qui est le centre de tout.

⁵²³ NAUTIN P. , *Op. Cit.*, p. 51. Nous faisons allusion à Nautin parce que Congar lui-même s'est référé à lui dans ses analyses sans pour autant le suivre dans cette voie qui nous semble très significative et conséquente.

Lui, qui par appropriation est le réalisateur de la mission salvifique de l'humanité et du monde. Cette vision cédera peu à peu place à une autre à tendance beaucoup plus pneumatologique. La pure relation de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ sera vue autrement. Déjà, le dernier livre étudié dans ce chapitre nous introduit à ce rapport de complémentarité entre les deux en vue d'une mission qui vient de Dieu Père, attribuée aux deux. Ce n'est donc plus seulement la mission du Christ que l'Esprit est appelée à accomplir. C'est dans ce sens que va s'orienter notre auteur, et le troisième chapitre tentera de nous donner les différentes clefs de lecture de sa pensée.

CHAPITRE 3. LA NECESSITE D'UNE PNEUMATOLOGIE

Le chapitre deuxième vient de nous montrer que Congar a perçu qu'il y avait un déficit pneumatologique dans la pensée théologique catholique. Il a essayé d'y remédier. Vers les années septante, comme l'atteste Jean Rigal, Congar « a pris une conscience aiguë des risques d'une christologie dominante. Il s'en explique, d'une part en réagissant aux critiques concernant le christomonisme de la théologie occidentale, d'autre part, en présentant une théologie des ministères résolument trinitaire »⁵²⁴. Il insistera davantage sur l'importance de la pneumatologie à côté de la christologie. Notre étude s'articulera autour de cette préoccupation et comprendra la période allant de 1970 à 1980.

Section 1 : Un peuple messianique salut et libération

A. Cadre et contexte du livre

L'Eglise Une, Sainte... date de 1970, tandis que *Peuple Messianique* est de 1975. Entre les deux, Congar a écrit d'autres ouvrages et surtout des articles à partir desquels nous pouvons comprendre le contexte qui détermine le contenu de ce dernier. En effet, entre 1970 et 1972 trois articles de Congar sur le Saint-Esprit nous situent dans la problématique de la pneumatologie dans la théologie catholique.⁵²⁵ Déjà, après le Concile Vatican II, les observateurs reprochaient au Concile de manquer de pneumatologie dans ses documents

⁵²⁴ RIGAL, J., *L'ecclésiologie trinitaire du père Congar*, p. 162.

⁵²⁵ CONGAR Y., *Pneumatologie ou « christomonisme » dans la tradition latine ?* dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 41-63. Nous y trouvons aussi des articles d'autres auteurs sur l'Esprit-Saint. Ce qui traduit la préoccupation des catholiques à donner plus de place à l'Esprit dans leur théologie. On peut aussi citer vers les mêmes années d'autres ouvrages consacrés à l'Esprit-Saint : CAZELLES H., EVDOKIMOV P., GREINER A., *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris, Mame, 1968 ; RANCILLAC PH., *L'Eglise, manifestation de l'Esprit chez Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1970, De La POTTERIE et LYONNET S., *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, (*Unam Sanctam* 55), Paris, Cerf, 1965.

- *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, in *La théologie de l'histoire, Herméneutique et eschatologie. Colloque Castelli* 1971, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 61-70.
- *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, in *Lumen Vitae* 27(1972) 543-560. Ce numéro de *Lumen vitae* consacré à l'Esprit-Saint fait voir le désir suscité par les critiques des protestants et orthodoxes aux catholiques, de pouvoir élaborer une théologie pneumatologique qui semblait faire défaut. Plusieurs articles des différents auteurs dont Martelet que nous citerons s'y trouvent.

dogmatiques dont L.G et D.V.⁵²⁶. Certains théologiens catholiques partageront presque totalement cette critique. C'est ainsi que Mühlen Heribert affirmera que dans l'idée d'*una mystica persona* « c'est le mystère de l'Esprit-Saint qui est visé, lui qui, unique et identique dans le Christ et dans les chrétiens, est le principe de l'unité de l'Eglise. La doctrine de l'Esprit-Saint, il est vrai, est relativement peu développée dans la Tradition. Cela est dû sans doute pour une part à ce que, en tant que personne distincte il échappe encore plus que le Fils à la compréhension analogique, car il n'est pas incarné, et nous n'avons pas accès auprès de lui en passant par la nature humaine et en la dépassant. »⁵²⁷ Il se donnera alors à bâtir une ecclésiologie qui repose sur la place importante que doit y occuper l'Esprit-Saint. Il partira de deux notions : celle de 'Corps mystique' d'une part et celle de 'Peuple de Dieu' d'autre part, afin de les réconcilier dans la notion du 'Grand Moi'.

Martelet Gustave constatera aussi que le rôle de l'Esprit-Saint n'a pas eu suffisamment de place dans la tradition théologique catholique. Il est impératif de redécouvrir le travail de l'Esprit, son identité afin de proposer une réponse de l'Eglise inspirée par Lui, à notre monde en quête de sa propre identité, et qui cherche à se donner une vision renouvelée de l'homme. Ainsi, se référant même à Congar, il dira : « Si donc < notre théologie (occidentale) ne voit pas assez que la Mission du Saint Esprit est propre et originale >, n'est-ce pas parce qu'elle veut parler trop vite de l'Esprit dans ses relations intra-trinitaires, selon l'analogie des facultés humaines, sans s'attarder suffisamment à la considération de l'économie, qui est le lieu par excellence où l'Esprit nous révèle son originalité ? »⁵²⁸

Tandis que Congar, lui, adoptera une attitude nuancée qu'il exprime d'abord dans *Pneumatologie ou « christomonisme »*. Il reconnaît que l'antiquité avait développé une pneumatologie conséquente allant de pair avec la christologie dans le domaine des sacrements, surtout de l'Eucharistie. Une Epiclèse qui avait sa place dans l'ensemble de la

⁵²⁶ Nous trouverons ces critiques chez les auteurs comme : VISCHER W. , *L'Eglise, communauté de l'Esprit. Réflexions sur la seconde session du Concile du Vatican*, dans *Lumière et vie*, N° 67, 1964, p. 25-46. ; ROUX H. , *Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, dans *Vatican II. Point de vue de théologiens protestants (Unam Sanctam, 64)*, Paris, 1967, p. 112 ss. ; CLEMENT O., *Quelques remarques d'un Orthodoxe sur la constitution De ecclesia* dans *Oecumenica*, 1966, p. 97-116. « Les latins tendent à faire du Saint-Esprit une simple fonction du Christ : fonction de personnaliser le salut (...), fonction d'assurer l'harmonie de la vie ecclésiale, son développement, sa fidélité à ses origines par les charismes institutionnels ou personnels ; bref, fonction d'effectuer, dans l'Eglise, l'œuvre du Christ : Tertullien n'appelle-t-il pas le Saint-Esprit « vicarius Christi » (*Praescr.*, c, 28) ? C'est méconnaître le caractère pleinement personnel de la mission du Saint-Esprit à la Pentecôte, sa valeur propre » (p. 108).

⁵²⁷ MÜHLEN.H, *L'Esprit dans l'Eglise*, t. 1, traduit de l'allemand par A. Liefvoogte, M. Massart et R. Virrion, Paris, Cerf, 1969, p.8-9. (La première édition allemande est de 1964.) L'œuvre comprend deux tomes.

⁵²⁸ Cf. MARTELET G., *D'une définition de l'Esprit Saint à travers la génération multiforme du Christ*, dans *Lumen Vitae*, 27(1972), p. 587. La partie mise entre parenthèse est tirée de CONGAR Y., *La pneumatologie dans la théologie catholique*, dans *RSPT*, 51 (1967), p. 251.

théologie, et de la vie de l'Eglise. C'est la scolastique qui élaborera une théologie du sacrement eucharistique centrée sur les seules vertus du Christ où manifestement la pneumatologie fait défaut. Cela est dû aussi à l'insistance sur le caractère du sacrement de l'ordre, car pour cette théologie, le prêtre officie à la place du Christ dont l'action sacrificielle continue celle du Christ et se suffit à elle-même. Ce sont donc les vertus même du Christ qui agissent à travers le prêtre. Il n'y a donc pas nécessité de dons de l'Esprit (de l'épiclèse) pour pouvoir confectionner les sacrements, surtout l'Eucharistie. Même St Thomas a pensé dans ce sens.

Le concile Vatican II par contre, nous dit Congar, s'est orienté vers un renouveau pneumatologique dans les sacrements et dans ses documents dogmatiques. Cependant reconnaît Congar, il y a encore un effort à faire. Dans *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, Congar montre la place du Saint-Esprit dans l'histoire. L'histoire du salut, celle de la Révélation et celle du monde s'enchevêtrent et la clef de lecture se trouve en Jésus-Christ dont les événements sont clarifiés par l'Esprit-Saint. On voit là le souci d'impliquer l'Esprit-Saint dans la réflexion théologique, une fois que le Christ est mentionné.

Enfin dans *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, Congar réagissant aux attaques des Orthodoxes et Protestants contre la théologie catholique, reconnaît l'existence de la pneumatologie dans la théologie latine. D'où à partir de l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, du 29 juin 1943, jusqu'aux documents du Concile Vatican II, il montre comment le Magistère essaie de parler de l'Esprit-Saint. Il reconnaît que cette pneumatologie doit s'enrichir des découvertes récentes car en effet, par rapport aux orthodoxes, elle était moins prise en compte. Dans cette nouvelle orientation souligne-t-il : « Il est vrai – et ce point est capital—qu'on ne peut disjoindre la pneumatologie et la christologie, l'événement et l'institution, la communion et les objets en lesquels on communie. Il n'existe pas d'œuvre de l'Esprit qui soit, par son contenu et sa visée, autre chose que l'œuvre du Christ. Mais il existe deux missions, dont chacune, d'une façon dont nous ne pouvons rendre compte, porte la marque hypostatique de la Personne envoyée : < la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'agapè de Dieu et la communion (ou la communication : *koinônia*) du Saint-Esprit > (2 Co 13, 13) »⁵²⁹.

Evidemment, Congar n'a pas attendu ce moment pour essayer de joindre la pneumatologie à la christologie. Les analyses précédentes nous y conduisent déjà depuis un certain temps. Cependant, ici, il formule explicitement cette nécessité et c'est la première fois que nous rencontrons cette invitation à les traiter ensemble. Congar montrera enfin, qu'il y a

bien un développement de la pneumatologie grâce d'une part à l'effort de l'œcuménisme qui par ses remarques stimule les recherches chez les catholiques, et d'autre part grâce à l'effort interne. Cela se vérifie sur différents terrains, entre autres : la théologie des sacrements (Baptême, Confirmation et Eucharistie) qui est beaucoup plus développée depuis Vatican II en accordant une place à l'Esprit et aussi du fait de la conscience que l'Eglise est un peuple en marche, qui implique la présence de l'Esprit afin de réaliser la mission.

Dans la même ambiance, une année avant, Congar publiait *Ministères et communion ecclésiale*⁵³⁰. Dans ce livre, un ensemble d'articles anciens mais retravaillés, et d'autres nouveaux, Congar traitait des ministères dans l'Eglise. Son souci est, comme il l'exprime si bien dans cette phrase qui semble tout résumer : « La santé, ici comme ailleurs, consiste dans l'insertion des ministères dans la réalité totale de l'Eglise dont le mystère se retrouve en chaque Eglise particulière authentique »⁵³¹. Partant de la position soutenue dans son livre *Jalon pour une Théologie du Laïcat*, Congar opère une conversion épistémologique en se rendant compte qu'on ne peut pas parler des ministères sans les situer dans la communauté. Le sacerdoce et les activités des laïcs doivent être traités à partir de la communauté ecclésiale, sinon on ferait du sacerdoce quelque chose qui existerait en soi alors qu'il est au service de la communauté.

L'ecclésiologie de communion devient alors pour lui la base de toute théologie des ministères dans l'Eglise. Ainsi, les ministères, l'apostolicité, la collégialité...sont traités dans leur rapport avec la communauté ou mieux à partir de l'ecclésiologie de communion. Quant au rapport entre le Christ et l'Esprit Saint, Congar ne le développe pas. Cependant, quand il parle du Christ, il le lie directement à l'Esprit Saint comme étant tous deux à l'origine des ministères⁵³². De la même façon, parlant de l'Apostolicité, les deux sont pris ensemble comme constituant l'accomplissement, la signification et la finalité des ministères⁵³³. La suite nous présente la même logique qui consiste à traiter ensemble le Christ et l'Esprit sans toutefois démontrer le rôle spécifique de chacun⁵³⁴. Les deux pris ensemble, nous semble-t-il, revêtent une dimension capitale aux yeux de Congar. Voilà pourquoi il préconise la revalorisation de la théologie de la communion en dépendance de la christologie et de la

⁵²⁹ CONGAR Y., *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, p. 550.

⁵³⁰ CONGAR Y., *Ministères et communion ecclésiale*, (Coll. *Théologie sans frontières*, 23), Paris, Cerf, 1971.

⁵³¹ *Idem*, p. 93.

⁵³² *Idem*, cf. pp. 32, 38, 40, 44.

⁵³³ *Idem*, cf. pp. 67, 87.

⁵³⁴ *Idem*, cf. pp. 148, 153, 157, 172, 201.

pneumatologie⁵³⁵. Beaucoup plus, il nous faudra, pense-t-il, redécouvrir la pneumatologie à la suite des chrétiens d'Orient⁵³⁶. Jésus Christ et l'Esprit Saint sont donc traités dans un rapport de complémentarité déjà défendu dans les ouvrages précédents. Il écrira encore *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1923-1973*.⁵³⁷

Tel que nous venons de le présenter, nous dirons que c'est dans cette ambiance où est ressentie la nécessité de l'élaboration d'une vraie théologie pneumatologique au sein de la théologie occidentale catholique que Congar va écrire *Un peuple messianique*⁵³⁸. On n'oubliera pas que Congar avait déjà sa propre vision des choses sur l'Esprit et le Christ.

Dans cet ouvrage, Congar est intéressé par le rapport à établir entre l'Eglise et le monde d'une part, l'Eglise et l'humanité d'autre part. Il voudrait en fait réfléchir sur le rôle de l'Eglise en faveur du monde et de l'humanité dans son ensemble par rapport au problème du salut. Cet ouvrage est divisé en deux parties. Compte tenu de la problématique qui est la nôtre, notre attention se portera sur la première partie : l'Eglise, Sacrement du salut (pp. 8-98). La deuxième partie, intitulée Salut et libération (pp. 99-195), ne sera pas exploitée ici du fait de son contenu qui n'exploite pas tellement le lien entre le Christ et l'Esprit-Saint. Cependant, nous y reviendrons à la fin du travail lors des ouvertures des perspectives.

Dans la première partie, Congar part du concept de l'Eglise comme sacrement du salut à partir duquel se détermine la mission de cette dernière comme perpétuant celle du Christ même qui est venu sauver l'humanité. A travers l'Eglise, c'est tout le peuple chrétien qui est impliqué en sa qualité de 'peuple messianique'. C'est à l'intérieur de cette préoccupation que nous essayerons de dégager le lien qu'il établit entre le Christ et l'Esprit par rapport à l'Eglise conçue comme sacrement du salut.

⁵³⁵ *Idem*, cf. p. 209.

⁵³⁶ *Idem*, cf. p. 248.

⁵³⁷ CONGAR Y., *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1923-1973* (Coll. *Foi Vivante*, 156), Paris, Cerf, 1974. Dans ce petit livre, le Père Congar nous donne un témoignage de sa propre vie de théologien engagé dans le mouvement œcuménique. Nous y trouvons une reprise d'un premier témoignage déjà fait dans *Chrétiens en dialogue*. Il nous présente son parcours théologique, son attachement et sa détermination dans les recherches théologiques œcuméniques. Pour Congar, la connaissance des autres, la reconnaissance de ses propres limites, et la volonté de travailler ensemble dans l'esprit de charité chrétienne en vue de l'unité, constitue une nécessité pour les différentes communautés chrétiennes. Malgré les suspicions, les blâmes, les incompréhensions, il n'a cessé de continuer son chemin. Ce livre ne nous apporte pas grand-chose quant à la problématique qui est la nôtre.

⁵³⁸ CONGAR Y., *Un peuple messianique. Salut et libération* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 85), Paris, Cerf, 1975. Désormais cité *PM*.

B. Le Christ et l'Esprit Saint, sources de l'Eglise sacrement du salut.

Congar partira de l'étude du terme d'Eglise comme sacrement du salut dans les deux derniers conciles du Vatican. Pour lui, « l'idée de l'Eglise Sacrement du salut se trouvait, bien que sans systématisation, très poussée dans la théologie catholique du XIXe siècle et du second tiers du XXe. Elle se trouvait même dans les textes du premier concile du Vatican et dans l'enseignement ordinaire des papes, mais dans des conditions et dans une perspective qui ne sont plus exactement celles de Vatican II. »⁵³⁹ Ainsi par l'analyse de certains documents du premier et du deuxième conciles du Vatican⁵⁴⁰, Congar fait voir que l'importance et la systématisation que ce terme revêt dans le deuxième concile dépasse celles du premier.

De plus en plus, l'Eglise a pris conscience de sa place et de sa mission dans le monde en vue du salut. Avec le monde, elle est engagée dans une histoire, dans une dynamique dont le sens doit être déchiffré par elle. Ainsi, elle doit prendre en compte toutes les réalités culturelles, religieuses, politiques existantes en essayant d'entrer en dialogue avec elles afin de favoriser une coexistence. Son rôle se situe au centre même du projet de Dieu que Congar exprime en ces termes corroborant la pensée de Clément d'Alexandrie⁵⁴¹ : « on comprend que Dieu, insérant son alliance de grâce dans la trame de la création et de son histoire, ait choisi certaines réalités sensibles de notre monde pour en faire les moyens de son alliance de grâce. Ce seront des hommes et leur destin propre (Abraham !), un peuple, des mots, des gestes, des éléments sensibles comme le pain, le vin et l'huile, des hommes appelés à être, pour les autres, des instruments de Dieu. Et si, comme le dit *Lumen Gentium* n° 9, « il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien naturel », mais bien dans le cadre d'un peuple et par des moyens de type social, collectif, public, on comprend que Dieu –ou le Christ- ait mis certains moyens sensibles, consonants à la nature humaine, en son appartenance *stable et permanente* : 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... Mais surtout, pour que l'Eglise soit ce sacrement du

⁵³⁹ P.M. , p.16.

⁵⁴⁰ Congar analyse les deux constitutions dogmatiques du Ier concile de Vatican à savoir *Dei Filius* et *Pastor aeternus*, dans le deuxième concile, ce sont les documents *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* et *Ad Gentes divinitus* qui retiendront son attention.

⁵⁴¹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, liv. I, c, 6, 27.2 (STAEHLIN, GCS 12= Clementis, I, p. 106; PG 8, 281C)

salut, il a fallu que Dieu s'unisse personnellement, à partir d'une vierge d'Israël, une humanité qui fût le sacrement de son salut, et qui le demeure à jamais, Jésus, le Christ »⁵⁴².

Comme nous le montrions plus haut, l'Eglise, est une Institution positive d'initiative divine. Elle a un rôle que ce dernier lui a assigné en faveur du monde et de l'humanité. Elle est constituée des éléments de nature ou du monde pour jouer un rôle en faveur du même monde. Son statut, il ne l'assume et ne l'exerce vraiment que grâce au Christ, vrai sacrement du salut qui fait aussi d'elle le sacrement du salut.

Cette notion de sacrement du salut attribuée à l'Eglise par les Conciles du Vatican, ne demeure pas pour autant sans lien avec l'Ecriture et la tradition patristique. Même si le concept comme tel n'est pas attribué à l'Eglise en ces deux périodes, la réalité exprimée par ce concept est évoquée dans la théologie paulinienne et même dans les Evangiles. C'est en étudiant le terme *Mysterion* dans l'Ecriture que Congar établit le lien entre son contenu et celui du terme sacrement du salut attribué à l'Eglise⁵⁴³.

1. Le Christ est le vrai sacrement du salut dans l'Esprit Saint.

Pour Congar, « Le Christ est donc le sacrement premier, essentiel et absolu de ce dessein de grâce né de l'amour gratuit de Dieu (=l'*agapè* du Père) dont le contenu est le salut. Ces termes, décisifs pour nous, de « sacrement » et de « salut » ne se trouvent pas tels quels dans les textes qui parlent du « mystère », mais le contenu réel de ces textes n'est autre chose que ce que nous appelons sacrement et salut, sacrement du salut. Le Christ est *sacrement* parce qu'il est l'union même d'une grâce invisible, de portée universelle, et d'une forme sensible par laquelle se manifeste et se communique cette grâce. »⁵⁴⁴ La grâce invisible, de portée universelle est du côté de Dieu. C'est lui le donateur et le Christ partage son monde que l'homme ne voit pas au même moment qu'il vit notre monde en prenant notre nature et par là il nous communique ce qu'il a reçu du Père.

Tous les actes posés par le Christ s'inscrivent dans cette ligne d'accomplissement d'une mission où il se révèle comme le vrai sacrement du salut : par son sang, il réconcilie l'humanité avec son Père en l'engageant dans la filiation divine, il ouvre ainsi les hommes à l'espérance de gloire en tant que fils du même Père, unis en un seul peuple, formant un seul

⁵⁴² PM, p. 24.

⁵⁴³ Cf. PM, pp. 27-31.

⁵⁴⁴ P.M., p. 31.

corps. En cela, ces idées scripturaires rejoignent celles des documents conciliaires parlant de l'Eglise comme sacrement du salut.

Cependant, il ne faut pas voir par là que l'Eglise devient l'égale du Christ ou qu'elle peut se mouvoir de manière autonome par rapport à lui. Autrement dit, le contenu du terme sacrement utilisé pour le Christ ne revêt pas nécessairement la même teneur quand il est employé pour l'Eglise.⁵⁴⁵ Se référant à plusieurs théologiens, Congar souligne que : « la chose est entendue : ni les sacrements ni l'Eglise 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 > »⁵⁴⁶.

Parlant du Christ, Congar associe directement l'Esprit Saint. Ceci montre cette volonté de les impliquer ensemble dans ce qui se fait à travers l'Eglise.

En effet, C'est Jésus qui est le Verbe de Dieu et en qui s'accomplit le dessein salvifique de Dieu pour les hommes. A travers son humanité, et tous les actes posés réalisant la mission salvifique dont le plus sublime est sa mort et sa résurrection, c'est le Fils même de Dieu qui vivait son histoire. Cependant cette histoire ne se fait pas sans la présence de l'Esprit Saint. Les moments les plus culminants de sa vie historique sont marqués des actions de l'Esprit. C'est ce que Congar exprime ici : « Or ce Jésus, mort et enseveli, Dieu l'a ressuscité par son Saint-Esprit et l'a glorifié (...) Puis il est < monté aux cieux >, c'est-à-dire que non seulement il a cessé d'apparaître (...) mais il est, *en son humanité*, assumé en la gloire du Père ; il est, par l'Esprit, établi définitivement en la dignité de Seigneur, *Kyrios* (...) C'est alors seulement que, assumé dans la vie trinitaire en condition divine, glorifié de la gloire qu'il avait auprès du Père avant que le monde fût (Jn 17,5 ; 1, 14), le Christ a reçu pouvoir sur toute chair et donne la vie éternelle (Jn 17, 2).(..) Il est en condition d'envoyer le Paraclet (Jn 16, 7). Il ne l'était pas tant qu'il n'était pas glorifié (Jn 7,39) Il l'est désormais, et en son humanité. »⁵⁴⁷ La réhabilitation de Jésus dans la condition divine est affirmée par Congar comme étant l'œuvre de l'Esprit-Saint.

⁵⁴⁵ Il est vrai qu'au début, l'usage de ce terme a suscité des hésitations et des réactions auprès de certains théologiens catholiques et surtout protestants.

⁵⁴⁶ PM, p. 34-35. Il se réfère aux théologiens comme W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Freiburg, 1962; M.J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, trad.introduite et annotée par A. KERKWOORDE, Paris, 1946, p.50-54 ; §5, p.99-109 ; H. De LUBAC, *Catholicisme*, (Unam Sanctam, 3), Paris, 1938 ; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, paris, 1946, t. II, pp. 270-281 ; G. MARTELET, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, in *Nouv. Rev. Théol.* 86 (1964), 449-468 etc.

⁵⁴⁷ PM, p. 35-36.

De la même manière qu'il l'a conçu dans le sein de Marie, de la même manière il le fait entrer en condition divine afin qu'il retrouve ce qu'il était avant et soit à même de continuer à partir de son humanité glorifiée, l'œuvre commencée dans le monde. C'est alors qu'il peut envoyer à son tour le Paraclet, nous dit Congar. Ceci voudrait dire qu'ayant retrouvé pleinement sa condition divine, sa puissance souveraine, l'immortalité et la pleine spiritualité, le Fils de Dieu dans sa nouvelle condition partage totalement la vie intra-divine de sorte qu'étant un même Dieu, son œuvre peut être continuée par l'Esprit sans pour autant cesser d'être celui qui à travers l'Esprit, agit. En cela nous rejoignons la thèse selon laquelle l'Esprit ne fait que l'œuvre du Fils, il n'inaugure pas autre chose bien que sa mission lui soit propre. D'où se comprend le sens de la recommandation faite aux Apôtres en Mt 28, 18-20 : « (...) Et moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » à laquelle Congar fait aussi allusion. Il resterait avec eux par sa puissance, par l'Esprit qu'il a promis de leur envoyer⁵⁴⁸.

Le Christ est donc le vrai sacrement du salut. Il n'est pas un signe qui signifie la grâce, il est la manifestation même de la présence de Dieu (Jn 14, 9-10 ; He 1,3). C'est le sens plein du terme sacrement qu'il faut considérer ici.

2. L'Eglise est sacrement du salut par le Christ et dans l'Esprit Saint.

En plus de l'Esprit qui continue son œuvre, « il a mis certains moyens pris de notre monde humain en son appartenance stable et organique : non en raison d'eux-mêmes ou par une initiative venant d'eux-mêmes, mais par élection et consécration : ce que nous appelons les moyens de grâce ou les structures de l'alliance. (...) C'est l'Eglise, sacrement du salut, ce sont les sacrements ... »⁵⁴⁹. Si tous ces sacrements sont porteurs du salut, il faut l'entendre à des niveaux différents de celui du Christ. « Le Christ est médiateur comme Chef et source ; l'Eglise n'a qu'un ministère de cette médiation du Christ. Le Christ n'est pas source seulement à l'origine historique de l'Eglise, au titre de son fondateur : il l'est de façon actuelle, actuellement active. »⁵⁵⁰

Le Christ n'a pas cessé d'être source de l'Eglise qu'il a fondée, une fois sa constitution terminée. Il l'a été et continue encore à l'être à travers toute son histoire (Mt 28, 18-20). L'Eglise prise comme sacrement est alors rattachée à sa source qui est le Christ. En cela, il

⁵⁴⁸ Cf. *PM*, p. 37.

⁵⁴⁹ *P.M.*, p. 37

n'est pas concevable d'envisager une Eglise autonome qui fonctionnerait en soi. Bien au contraire, elle recouvre sa vraie identité de Corps et Epouse du Christ accomplissant l'œuvre même du Christ inaugurée dans sa vie terrestre et continuée dans sa vie glorieuse par l'action du Saint-Esprit. C'est pourquoi, « pour devenir mère des membres du Christ, l'Epouse doit s'unir à son Seigneur et recevoir de lui la vertu fécondante de l'Esprit. Elle devient < sacrement > de l'amour efficace de Dieu, < sacrement du salut > dans et par cette union même, en réalisant la plénitude du < mystère > du Christ (cf. Ep 1, 9 ; 22-23 ; Col 2, 9) »⁵⁵¹. Il en ressort que l'union de l'Epouse à son Epoux n'est pas à la manière humaine, elle s'inscrit dans l'ordre tout à fait spirituel. Le « je serai avec vous jusqu'à la fin des temps » de Mt 28 trouve ici une fois encore son sens.

Bien que continuant l'œuvre du Christ, ce qui fait d'elle le sacrement du salut, l'Eglise ne peut remplir cette tâche si elle n'est pas fécondée par la vertu de l'Esprit. De la même manière que l'Epoux a été habité par l'Esprit-Saint et tenait de lui la fécondité de sa mission, ce qui fait qu'il soit le vrai sacrement du salut (non seulement en s'incarnant dans le sein de Marie par l'action du même Esprit-Saint, mais aussi à travers l'onction reçue pour son ministère, sa Pâque, et la Pentecôte comprise comme fruit de cette Pâque⁵⁵²), de la même manière son épouse pour suivre la même voie a besoin de la vertu du même Esprit-Saint.

C'est l'Esprit fécondant l'Eglise qui la dispose à demeurer l'épouse fidèle, ainsi la rend-il capable de poser des actes salutaires qui lui ont été légués par son Epoux. On retiendra aussi que l'Esprit ne s'impose pas de soi à l'épouse qu'est l'Eglise. C'est l'Epoux qui le donne à l'épouse et cette dernière le reçoit, l'accueille. Revêtu de sa gloire, l'Epoux peut alors donner l'Esprit-Saint, nous disait Congar. Le statut de l'Eglise comme sacrement du salut en dépend. Le fait de donner l'Esprit ici n'implique plus une dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Cela est à comprendre dans le sens du rapport de réciprocité et de complémentarité.

Poussant plus loin sa réflexion, Congar va affirmer ce qui suit : « Mais l'Eglise n'a été mise au monde qu'à la Pentecôte. Cela n'a pas été seulement la publicité donnée à son existence, à sa mission. Elle a reçu son animation. C'est l'Esprit qui met la vie dans les structures de salut posées par le Christ (...). L'Eglise n'est vraiment sacrement du salut que par l'opération de l'Esprit. Elle ne procède pas de la mission du Verbe seulement mais aussi de la mission de l'Esprit. C'est pourquoi l'ecclésiologie appelle une pneumatologie. C'est

⁵⁵⁰ P.M., p. 38.

⁵⁵¹ P.M., p. 40.

⁵⁵² Cf. tout ce que nous avons dit dans notre analyse de *La Pentecôte Chartres 1956*.

pourquoi aussi toute opération accomplie dans et par l'Eglise-sacrement du salut, réclame, d'une façon ou d'une autre une épiclese : une invocation de l'Esprit. L'Eglise est bien le Corps du Christ et son Epouse, mais elle n'est pas seulement l'Eglise du Verbe incarné. Sa sacramentalité dépend aussi de la Pentecôte »⁵⁵³. Cette affirmation sous-entend que l'action de l'Esprit-Saint, sans diminuer celle du Christ, est importante et constitue la sacramentalité même de l'Eglise. En remontant en amont, nous voyons bien les deux, Christ et Esprit, se constituer en source de sacramentalité de l'Eglise. Cette dernière ne peut rien sans les deux.

Le Christ a donc posé l'Eglise comme institution de grâce et l'Esprit la féconde ; à travers l'Eglise, c'est l'œuvre du Christ que l'Esprit continue. « C'est celui-ci qui est l'âme personnelle du sacrement du salut. Il le fait sans cesse dans l'histoire, en usant pour cela des ressources que l'histoire apporte et qu'il met au bénéfice du Corps du Christ »⁵⁵⁴. De la sorte l'Eglise, peuple de Dieu et sacrement du salut, « coopère à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe du salut pour le monde tout entier » (*Lumen Gentium* N° 17). Congar nous fait voir que les affirmations des conciles corroborent en cette matière celles contenues dans les Ecritures, même si le mot sacrement n'y est pas. Nous retiendrons aussi de lui que : « L'usage de *sacramentum* par les chrétiens ne devait pas son succès à la traduction de l'Ecriture, où le grec *mystērion* avait un sens théologique, mais plutôt à celle de *mystērion* employé dès le IIe siècle pour parler du baptême, et aussi de l'Eucharistie... »⁵⁵⁵. Sans entrer dans le débat sur l'usage et l'évolution de ce mot, et contrairement aux païens, la tradition chrétienne usant de ce mot lui a donné une dimension de participation et de communion à ce que le Christ a fait pour le salut de l'humanité, le dégageant ainsi du simple sens mystérieux.

Par le moyen du signe sacramentel et de la foi (qui conjuguent en même temps la foi de l'Eglise et celle de la personne qui reçoit le sacrement), et aussi par la parole qui l'accompagne (une parole qui s'inscrit dans le sens même des mystères accomplis par le Christ), on communie avec le mystère du Christ et les actes salvifiques qu'il a posé, une fois pour toutes. Ainsi dans le sacrement : « Un homme parle et agit comme ministre de l'alliance, un homme adhère et reçoit dans la foi, mais c'est Dieu qui agit souverainement dans l'un et l'autre, et dans la parole, et dans le rite. < Dieu >, qu'est-ce à dire ? C'est le Christ glorifié, souverain célébrant de toutes les célébrations de l'Eglise, son Epouse et son Corps ; c'est le

⁵⁵³ P.M., p. 42. L'importance d'une pneumatologie dans l'ecclésiologie est encore soulignée par Congar plus loin (pp. 87-90).

⁵⁵⁴ P.M., p. 90.

⁵⁵⁵ P.M., p. 48.

Saint-Esprit, invoqué dans l'épiclese, le même dans le Christ et en nous, réalisateur actif de toute l'œuvre de grâce »⁵⁵⁶.

Par l'action de Dieu agissant dans le sacrement, Congar voit en premier lieu le Christ comme initiateur de la Nouvelle Alliance. En fait, c'est le Père qui est l'auteur du projet du salut. La mission par appropriation est attribuée au Fils. Ainsi, il est pris pour initiateur. A travers l'Eglise, c'est lui-même qui célèbre. Il associe à lui l'Eglise comme son Corps. Par cette communion, l'Eglise pose des actes en lieu et place du Christ. Mais elle n'accomplit pas seule cette tâche. Il y a l'Esprit-Saint, en sa qualité de réalisateur de toute l'œuvre de grâce qui est aussi en action. De la même manière qu'il accomplissait en Jésus les œuvres de grâce, de la même manière il le fait dans les sacrements de l'Eglise, Epouse et Corps du Christ. L'action de l'Esprit-Saint dans les sacrements est clairement établie et affirmée. Voilà pourquoi, Congar peut se permettre d'adresser une critique au traité des sacrements élaboré en Occident lors de la première scolastique. Pendant cette période, on aurait « élaboré en même temps le traité du Christ-Chef et de la grâce capitale du Christ : une très précieuse acquisition, mais qui a favorisé un point de vue assez strictement christologique insuffisamment complémenté par une pneumatologie »⁵⁵⁷.

Forte de cette communion avec le Christ et de l'action en elle du Saint-Esprit, l'Eglise est alors sacrement du salut. L'Eglise entendue dans ses différentes dimensions : de peuple de Dieu (communauté des fidèles), de pasteurs et d'institution (sacrements, l'Ecriture, les ministères sous toutes ses formes, l'organisation et autres moyens d'apostolat). Le Christ institue en elle, l'Esprit garantit et vivifie ce qui est ainsi institué. C'est ce qui dynamise l'Eglise dans son rôle de sacrement du salut.

Cette mission de l'Eglise dépasse la simple sphère de ses membres. Elle a une visée universelle et même cosmique. L'Eglise est donc le témoin et la porteuse de l'histoire du salut auprès de ces instances. Congar l'exprimera ainsi : « Le peuple de Dieu se tisse d'échanges et d'apports mutuels. Lui-même, pris dans sa totalité ou dans telle de ses réalisations, est une médiation de salut pour le monde »⁵⁵⁸. Voilà pourquoi, les membres constitués par le Sang du Christ en communauté de foi et de vie reçoivent du Saint-Esprit les dons appelés charismes afin de collaborer à l'édification de cette communauté mais aussi de travailler pour l'ordre du monde. Ainsi, ensemble comme peuple de Dieu, ils réalisent la sacramentalité de l'Eglise.

⁵⁵⁶ PM, p. 53.

⁵⁵⁷ PM, p. 54. Congar avait déjà fait la même critique dans son article *Actualité renouvelé du Saint-Esprit*, *Op.Cit*, pp. 554-559.

⁵⁵⁸ PM, p. 79.

Dans la synthèse de l'étude précédente, *Eglise Une, Sainte...*, nous avons eu à faire remarquer la non-implication de l'Esprit-Saint dans la célébration des sacrements, surtout celui de l'Eucharistie. Nous avons donc ici une avancée de l'affirmation de ce rôle qui n'est pas de moindre importance, tel que Congar le souligne.

B. Synthèse

L'analyse de cette première partie de *Peuple Messianique* nous a conduit encore une fois à nous rendre compte de l'implication combien importante de ces Deux Personnes Divines, le Christ et l'Esprit-Saint, dans la réflexion théologique de Congar. Nous essayerons de dégager quelques points qui constituent à ce niveau l'essentiel de la réflexion de Congar. Cette synthèse portera aussi sur les acquis contenus dans les articles auxquels nous avons fait allusion.

1. Joindre la christologie à la pneumatologie :

Il nous semble que l'acquis le plus important auquel ait abouti Congar en cette période allant de 1970 à 1975 est la nette prise de conscience qu'il faut dans la recherche théologique, aussi bien dans le domaine de la sacramentalité, de l'ecclésiologie ou dans un autre, arriver à joindre la christologie à la pneumatologie. Ainsi, on voit dans ses écrits ce souci d'évoquer les deux ensembles.

Déjà dans son ouvrage *Ministères et communion ecclésiale*, comme dans *Une passion : l'unité*, sans oublier les articles, nous avons eu à souligner que Congar ne parlait presque pas du Christ sans le mettre en lien direct avec l'Esprit-Saint. Il n'invoquait pas l'un sans impliquer l'autre. La même préoccupation s'accroît ici dans *Un peuple messianique*. Avant de montrer le rôle spécifique de chacun dans la réalisation de la sacramentalité de l'Eglise, tout ce qui est affirmé d'une façon générale du Christ, semble l'être aussi en même temps à propos de l'Esprit-Saint. Les deux sont impliqués ensemble dans les affirmations concernant l'accomplissement du projet du salut.

Les affirmations de plusieurs théologiens que nous avons déjà cités en cette période marquée par le souci de la redécouverte de la pneumatologie vont dans le sens de celles de Congar. Nous constatons que dans cette quête de la place de l'Esprit Saint dans la vie de Jésus ou spécifiquement dans la théologie catholique, nous n'avons rencontré chez personne d'autre

cette volonté que manifeste Congar, de souligner la nécessité de joindre la christologie à la pneumatologie.

En effet, nous prendrons en exemple quelques auteurs qui ont pensé dans ce sens-là à la même époque : G. Martelet affirme : « D'ordinaire, nous voyons l'Esprit Saint dans sa dépendance à l'égard du Christ –et c'est juste-, mais nous sommes tentés d'oublier que, si l'effusion de l'Esprit dépend bien de la Résurrection du Christ, le Christ ne dépend pas moins de l'Esprit Saint dans son existence même. C'est ce second aspect du mystère qu'il faut d'abord considérer. »⁵⁵⁹ Ou encore « si l'on veut dire *Qui* est le Saint Esprit, il faut donc regarder Jésus-Christ et reconnaître que l'Esprit est l'incorporateur du Fils en Lui-même et en nous. Ou encore, l'Esprit Saint c'est *Celui qui nous donne le Christ* »⁵⁶⁰. Et J. Guillet dira : « Si Jésus est capable d'affronter les esprits mauvais et de < guérir tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable > (Ac 10, 38), c'est parce que, dans l'Esprit de Dieu, il a tenu tête à Satan ; s'il apporte, partout où il passe, la grâce et le pardon de Dieu, la lumière et la liberté, c'est que l'Esprit du Seigneur est sur lui. La présence et la force de l'Esprit, tel est le secret de toute son action, le secret même de ce qu'il est. »⁵⁶¹ Et enfin Mühlen pour ne citer que ceux-là, qui dit : « C'est un point important pour l'ecclésiologie que, dans la mission de l'Esprit-Saint ad extra, on puisse ainsi distinguer deux étapes. L'Esprit-Saint a été envoyé d'abord à l'homme Jésus, au premier instant de l'Incarnation. Puis, en un sens mystérieux, l'Esprit-Saint a une histoire en l'homme Jésus, de par sa présence permanente en lui. Une deuxième étape de cette histoire est marquée par l'exaltation de Jésus : Paraclet envoyé par Jésus, il rend celui-ci présent. »⁵⁶² Chez tous ces auteurs, il y a manifestement ce souci de donner une place à l'Esprit Saint dans l'œuvre salvifique. Mais il n'y a pas une formulation de demande explicite de jonction de deux disciplines comme l'exprime Congar.

2. Affirmation de la réciprocité d'action

De plus en plus, il y a une insistance sur le rapport de réciprocité entre le Christ et l'Esprit Saint.

Congar réaffirme que Jésus est mort et ressuscité par l'Esprit Saint. Par le même Esprit Saint, il a été glorifié en retrouvant sa condition première auprès du Père. D'où, il peut à son tour envoyer l'Esprit, le Paraclet conformément à la promesse faite dans Jn 14, 16-17. 26 ; Jn

⁵⁵⁹ MARTELET G., *Op.Ccit.*, p. 588.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 595.

⁵⁶¹ GUILLET J., *Le Saint Esprit dans la vie du Christ*, dans *Lumen Vitae* 27 (1972) p. 566-567.

⁵⁶² MÜHLEN H., *op.cit.*, p. 334. Nous reviendrons plutard sur Mülhen pour épingler la différence entre lui et Congar

15, 26 et surtout Jn 16, 7-15. « Cependant, je vous dis la vérité : c'est votre intérêt que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai »⁵⁶³. Le Christ ne pouvait envoyer le Paraclet qu'en retrouvant d'abord la condition divine dans laquelle il était avant de prendre chair par l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge Marie. Ayant retrouvé cette condition, il est réhabilité et peut alors envoyer le Paraclet.

Nous trouvons la même pensée chez Martelet quand il affirme : « Ainsi, la mission de l'Esprit dans l'Eglise dépend étroitement de la glorification et donc du < départ > du Christ. C'est le point de vue le plus couramment présenté et il est essentiel. Cependant, il est inséparable d'un autre qu'on ne nie pas, mais dont on ne tire pas toutes les conséquences, à savoir l'Esprit, que l'on reçoit du Christ, nous fait seul *entrer dans* le Christ qui pourtant nous le *donne*. Il y a donc une réciprocité du Christ et de l'Esprit : le Christ qui nous donne l'Esprit, nous le donne pour qu'ainsi nous recevions vraiment le Christ. »⁵⁶⁴ Plus que la pensée de Martelet, Congar affirme que cette glorification se fait grâce à l'Esprit Saint. Ce n'est donc pas un fait réalisé par les simples vertus du Fils, mais par l'action du Saint Esprit. Et quant le Paraclet est envoyé, c'est pour continuer à son tour l'œuvre du Christ. Ainsi, le Christ qui est la source de l'Eglise, continue son œuvre en elle par l'Esprit-Saint envoyé. Et pour que le Christ arrive à l'envoyer, il fallait que par l'Esprit, le Père le ressuscite et le fasse glorifier. L'action que l'Esprit Saint exerçait sur le Christ historique, continue à se faire sur l'Eglise. Mais il le fait pour autant qu'il est envoyé par le Christ. L'Epoux donne l'Esprit à l'Epouse, l'Esprit vivifie l'Epouse, et en fait comme l'Epoux le sacrement du salut.

D'où, Congar peut affirmer que l'Eglise procède et de la mission du Fils et de celle de l'Esprit. Une affirmation de grande importance et unique de toute la tradition catholique. La réciprocité d'action de l'un sur l'autre et aussi leur action à tous deux sur l'Eglise sont parfaitement établies. On comprendra alors que Congar puisse penser qu'une ecclésiologie si christologique puisse impliquer une pneumatologie. Quels contours va prendre la pensée de Congar ? Nos investigations prochaines portent sur ce point.

⁵⁶³ Jn 16, 7 cf. *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible*. Traduit en français sous la dir. De l'école de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p.1878.

⁵⁶⁴ MARTELET G., *op.cit.*, p. 588. Dans ce livre, Congar se préoccupe de l'attitude de Mgr Lefebvre à l'égard de l'Eglise de Rome, du Pape et du concile Vatican II. Les prises de position négatives de Mgr Lefebvre sur les acquis du Concile Vatican II le poussent à un droit de réponse. Ainsi essayant de comprendre le vrai problème de Mgr Lefebvre, il l'invite à une intelligence des textes du concile et à la réconciliation. C'est donc une œuvre qui traite d'un problème particulier de l'histoire de l'Eglise de notre temps et ne nous apporte rien de particulier sur notre problématique

Section 2 : Je crois en l'Esprit Saint.

Avant la publication de cette grande œuvre de pneumatologie, Congar a écrit *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*⁵⁶⁵.

Notre étude portera sur *Je crois en l'Esprit Saint*⁵⁶⁶. Cet ouvrage a été écrit en trois tomes. Dans notre analyse, nous allons essayer de présenter tour à tour les trois tomes pour enfin élaborer une synthèse qui portera sur l'ensemble.

D'entrée de jeu, il est important de rappeler que plus d'une fois, Congar a exprimé la nécessité d'une pneumatologie dans la théologie catholique. Il a lui-même rêvé de le faire un jour. Après le concile Vatican II, le Pape Paul VI disait : « A la christologie et spécialement à l'ecclésiologie du concile doivent succéder une étude nouvelle et un culte nouveau de l'Esprit Saint, précisément comme complément indispensable de l'enseignement du Concile »⁵⁶⁷. Fort de ses propres aspirations lointaines, du contexte des années après le concile Vatican II au sujet de la pneumatologie que nous avons eu à signaler plus haut et enfin dans la ligne de cet appel du Saint Père, Congar va se lancer dans cette tâche d'élaboration d'une pneumatologie. Nous sommes donc en présence de la réalisation d'un de ses rêves.

Notre approche des différents tomes sera dictée bien sûr par la préoccupation qui est la nôtre, à savoir le rapport entre l'Esprit et le Christ. Cependant, vu l'importance de la réflexion sur l'Esprit Saint, l'une de deux Personnes divines concernées par notre recherche chez Congar, il sera normal de consacrer du temps à ce qui concerne cette Personne divine même lorsqu'elle n'est pas mise en rapport direct avec le Christ. Nous suivrons donc la même procédure que celle suivie avec l'ouvrage christologique *Jésus Christ notre Médiateur et notre Seigneur*. Cela nous permettra sans doute de mieux comprendre l'évolution de la pensée de Congar qui présente de plus en plus le Christ en rapport avec l'Esprit Saint.

⁵⁶⁵ CONGAR Y., *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*, Paris, Cerf, 1976.

⁵⁶⁶ CONGAR Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I : *L'Esprit Saint dans l'« Economie »*. 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, Cerf, 1979-1980. Désormais cité : *JCES*. Le tout a été publié dans une édition unique : *Je crois en l'Esprit Saint* Paris, Cerf, 1995. (C'est cette édition que nous allons utiliser).

⁵⁶⁷ PAUL VI (Pape), dans *D.C.* N° 1635, du 1^{er} Juillet 1973, p. 601. Il y reviendra encore dans l'Exhortation Apostolique *Marialis Cultus* du 22 Mars 1974, N° 26 & 27.

I. L'Esprit Saint dans l' « Economie ». Révélation et expérience de l'Esprit. (T.1).

Dans ce premier tome, Congar fait une œuvre d'histoire de la manifestation ou mieux de la Révélation de l'Esprit Saint. Il se rend bien compte que ce travail n'est pas facile à faire d'autant plus que le Père et le Fils se sont révélés dans l'histoire par un « Je » et jamais l'Esprit Saint ne s'est révélé ainsi. C'est par ses manifestations qu'on le reconnaît. Si par les activités intellectuelles et celles de l'intelligence on peut le percevoir, par celle de l'affectivité ou du sentiment, il n'est pas perceptible. D'où la difficulté de parler de sa Personne. Cependant, on ne peut que partir du témoignage scripturaire, seul lieu approprié pour parler de Dieu et partant de l'Esprit Saint malgré la diversité des vues et des présentations. La difficulté de saisir l'être comme tel de l'Esprit Saint rend aussi difficile si pas impossible, la possibilité de retracer ses manifestations. On ne peut que recourir à quelques moments significatifs de la connaissance qu'on a eue et qu'on a formulée de lui.

Ainsi, Congar fera une percée dans la tradition scripturaire pour en dégager une théologie de l'Esprit Saint, ensuite il remontera la tradition théologique partant de l'Antiquité jusqu'à Vatican II en passant par les autres époques.

Vu le caractère historique de l'étude, notre analyse ne pourra être que très sélective. Nous allons consacrer un peu plus de temps à l'étude scripturaire qui à notre avis est abordée dans le sens justement de faire ressortir le lien entre l'Esprit et le Christ chez les auteurs sacrés tandis que notre approche de la deuxième partie relative à l'étude de la théologie de l'Esprit Saint dans la tradition chrétienne sera succincte. Nous aurions réservé une place assez large à cette étude, mais dans le cadre de ce travail, nous ferions mieux de nous contenter seulement de certaines indications d'ordre général, l'analyse étant spécifiquement pneumatologique.

A. Les manifestations de l'Esprit Saint se clarifient avec l'avènement du Christ à travers les textes sacrés.

1. L'Esprit Saint dans l'Ancien Testament.

L'étude de textes bibliques emmène Congar à la vérité selon laquelle la pleine connaissance de l'Esprit Saint nous vient grâce à l'histoire de Jésus-Christ. En effet, dans l'Ancien Testament, nous n'avons pas une vision très claire et tranchée de l'Esprit Saint. « Le souffle-esprit (l'Esprit) reçoit divers qualificatifs selon les effets dont il est le principe. C'est

ainsi que la Bible parle d'esprit d'intelligence (Ex 28,3), de la Sagesse (Dt 31, 3 ; 34,9), de jalousie (Nb 5,14) voire d' « un esprit mauvais venu de Dieu » (1 S 16, 14 ; 18, 10) (...). Mais le qualificatif qui nous intéresse le plus est celui d'esprit ou souffle de Dieu, qui exprime le sujet par la puissance duquel sont produits divers effets dans le monde, dans l'homme, dans ceux qui reçoivent des dons de chef, de prophète, d'homme religieux, etc. L'Esprit-souffle est d'abord ce qui fait agir de façon à réaliser le dessein de Dieu dans l'histoire »⁵⁶⁸.

Partant des expériences bibliques (Moïse, Balaam, Saül ...), l'Esprit habite l'homme et opère en lui jusqu'à ses dispositions psychosomatiques. Il lui donne un discernement et une sagesse, mais cela dans le cadre de la réalisation du dessein de Dieu en faveur de son peuple. C'est le cas des Juges : de Josué à Saül. Ainsi s'inscrit aussi la lignée des Rois et des Prophètes. Du côté des prophètes, ce sont Isaïe, Ezéchiel et Joël qui le développent de manière poussée (Is 11, 1 ; 37,21-35 ; 42, 1 ; Ez 36 à 37). Toutefois, on notera que cette conception a subi une évolution allant du IX^e au VIII^e siècle av. J.C ; et elle était moins élaborée avant les trois que nous avons cités. Pour Congar, « la catastrophe de l'invasion et l'épreuve de l'exil, éclairées par les plus grands des prophètes, ont amené à une vision de l'Esprit souffle de Dieu purifiant les cœurs, pénétrant au-dedans, sanctifiant un peuple de Dieu... Ce sera un nouveau commencement, un nouvel exode, une nouvelle alliance, un peuple renouvelé. ...Dieu sera par son souffle-Esprit saint, principe de vie fidèle et saint pour Israël »⁵⁶⁹. On comprendra alors que dans le livre de la Sagesse, ce développement arrive à attribuer à la sagesse les actions semblables à celles de l'Esprit. Elle lui serait même identique. On assiste à une personnalisation de la sagesse. Cependant, cette personnalisation n'est qu'une expression littéraire. Car devant la conception rigoureuse du monothéisme juif, cela était présenté comme des modes d'action, de présence, d'être de Dieu. Ces réalités étaient en Dieu, et étaient Dieu.

En définitive, on retiendra du souffle-Esprit dans l'A.T. qu'il est « l'action de Dieu. C'est ce par quoi Dieu se manifeste actif d'abord pour donner l'animation, la vie, et cela au plan de ce que nous appelons la nature. C'est ensuite ce par quoi Dieu conduit son peuple en suscitant pour lui, soit des héros, des guerriers puissants, soit des rois, des guides (Moïse, Josué), soit des prophètes, soit enfin des sages. Le Messie annoncé cumulera, en une excellence supérieure, tout cela »⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ JCES, p. 21.

⁵⁶⁹ JCES, p. 27.

⁵⁷⁰ JCES, p. 31.

Comparativement aux analyses précédentes, surtout celle du *Mystère du Temple* où il est aussi question de la présence de l'Esprit Saint dans l'Ancien Testament, Congar garde sa vision des choses. L'Esprit agit de manière occasionnelle et ne se révèle pas pleinement. A ce niveau de l'Ancien Testament, nous assistons à un progrès de la conception de l'Esprit Saint. Il atteindra son aboutissement dans le Nouveau Testament où la révélation et l'expérience de ce dernier seront parfaites grâce à la révélation et à l'expérience de Jésus-Christ.

2. L'Esprit Saint dans le Nouveau Testament.

Pour comprendre cette expérience de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament., Congar pense qu'il suffit tout simplement de « dégager le sens des moments majeurs de l'expérience et de la révélation de l'Esprit à l'époque messianique : baptême, conception et action de Jésus, existence chrétienne selon saint Paul, vie de l'Eglise des origines et suprême témoignage de Jean »⁵⁷¹. Ceci annonce tout un programme qui se comprend en ces termes : qu'il faut interroger ce que disent les synoptiques sur les moments capitaux de la vie de Jésus ; ce qu'en pense Paul à travers l'expérience de l'Eglise naissante et enfin ce que nous révèle l'expérience de la vie intime de Jean avec le Messie. Congar confirme la thèse déjà soutenue dans *Le Mystère du Temple* et qui fait du Saint-Esprit, le don par excellence du temps messianique.

On le voit clairement que le mystère de l'Esprit Saint est accessible à nous grâce au mystère du Christ. Le lien entre les deux est non seulement ontologique, mais aussi économique. Et c'est plus dans cette économie réalisée par le Christ qu'est donné aussi de manière autre que dans l'Ancien Testament l'Esprit Saint pour qu'il se manifeste aux hommes et au monde. Les premiers lieux de ses manifestations se trouvent dans la vie même de Jésus. D'où la nécessité d'interroger les textes qui nous parlent de Jésus, sa vie et son ministère, bref, sa mission.

a) Les Synoptiques nous révèlent un Esprit Saint agissant 'qualitativement' dans la vie de Jésus-Christ.

Il est vrai que l'Esprit était à l'oeuvre dans l'ancienne économie. Un regard transversal chez les Synoptiques nous fait voir que ce même Esprit Saint était aussi actif dans l'incarnation de Jésus dans le sein de Marie. C'est par l'Esprit que l'Ange dit à Marie qu'elle devra concevoir (Lc 1, 35). C'est donc une première manifestation de son action dans

⁵⁷¹ JCES, p. 33.

l'histoire de Jésus. Cependant, « A son baptême par Jean, Jésus est désigné et consacré comme celui par la parole, le sacrifice et l'action duquel l'Esprit entre dans notre histoire comme don messianique et, au moins en < arrhes >, comme don eschatologique »⁵⁷².

Pour Congar, la venue de l'Esprit au baptême de Jésus marque un moment particulier, et son action est déterminante. Même si dans toute la tradition vétérotestamentaire la colombe ne symbolisait pas l'Esprit souffle, chez le peuple d'Israël lui-même, et dans toute la tradition chrétienne, la présence de la colombe au baptême de Jésus renvoie à l'Esprit. Elle symbolise l'Esprit Saint. A cela, il faut joindre la Parole qui est entendue. Bien que les Evangélistes synoptiques la rapportent différemment, elle est une Parole qui n'est pas envoi en mission, mais une confirmation d'un statut qui qualifie Jésus et qu'il avait déjà. C'est le statut de « Mon Fils ». Le baptême de Jésus est donc le moment capital de la manifestation de l'Esprit mais aussi le moment inaugural de la vocation et de l'envoi de Jésus comme Messie. Nous devons essayer de tirer au clair ce que Congar insinue dans cette pensée.

La Parole qui se fait entendre, qui est celle du Père, ne fait que révéler le statut de Jésus. Or le baptême est le lieu où s'inaugure la vocation de Jésus et son envoi comme Messie. Donc, ceci se réalise du fait de sa consécration par l'Esprit Saint. La manifestation de l'Esprit a pour effet la consécration de Jésus afin d'inaugurer sa mission. Ainsi, Congar peut donc affirmer : « Une nouvelle communication ou mission est faite dans l'événement du baptême, qui constitue Jésus et, en tout cas, le déclare comme Messie, comme celui qui, glorifié et devenu Seigneur, donnera l'Esprit : car s'il est consacré lors de son baptême pour son ministère prophétique, c'est lorsqu'il sera exalté à la droite de Dieu qu'il pourra répandre l'Esprit (Ac 2,3) »⁵⁷³. La consécration de Jésus par l'Esprit lors du baptême, prépare déjà Jésus à accomplir tout son ministère jusqu'à la fin, laquelle sera marquée par la mort-glorification. C'est alors qu'il donnera à son tour l'Esprit. La relation de réciprocité est ici clairement exprimée par notre auteur.

Pendant ce baptême, non seulement Jésus est déclaré Messie, mais en plus un Messie qui s'inscrit dans la lignée de David, et de sa maison et aussi qui réalise les traits d'un prophète, d'un serviteur. « Jésus lui-même prend alors pleinement conscience d'être < celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde > . »⁵⁷⁴

⁵⁷² JCES, p. 34.

⁵⁷³ JCES, p. 35.

⁵⁷⁴ JCES, p. 37.

Au centre de cette affirmation surgit le problème de la prise de conscience de sa filiation divine au niveau de sa connaissance humaine. Congar a essayé de répondre à cette question dans *Jésus Christ notre Médiateur et notre Seigneur*. Comme la plupart des théologiens et exégètes, il pense que c'est progressivement que Jésus a pris conscience de sa mission messianique et de sa qualité de Fils de Dieu. Car les Evangiles même attestent qu'il grandissait en sagesse et en âge, et qu'il ignorait certaines choses (Lc 2, 52 ; Mt, 24, 36)⁵⁷⁵. Mais comment a-t-il eu conscience de cette qualité ontologique de Fils de Dieu au niveau de sa conscience humaine ?

Si l'on peut dire que c'est à travers tout ce qu'il faisait, c'est-à-dire toute son expérience de vie, que le tout s'est petit à petit explicité, il y a lieu d'affirmer rigoureusement qu'« à cet égard, la venue au baptême de Jean dans la disposition d'accomplir le dessein de Dieu (Mt 3, 13-15), la nouvelle survenue de l'Esprit sur lui, les paroles le désignant comme Messie royal et serviteur, voir comme <Fils bien aimé> ont été le moment décisif marquant la mission qu'il devait accomplir pour nous »⁵⁷⁶.

Bien qu'on ne puisse pas fonder toute la doctrine de la mort substitutive de Jésus dans son baptême, toutefois, le baptême est un moment décisif, comme Congar nous le montre. C'est un moment décisif de la prise de conscience de sa mission et de sa suite jusqu'à la glorification. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, à partir de son baptême, Jésus s'engage à obéir à la volonté de son Père jusqu'au sacrifice et du sacrifice jusqu'à la mort. Il y a donc lieu de souligner que par l'action du Saint Esprit, sa force et son don, Jésus a pu se consacrer totalement à son ministère, à sa mission, et à son témoignage. Le Saint-Esprit ne se manifeste pas au baptême de Jésus en simple figurant. Remarquablement, il exerce un rôle sur Jésus lequel est déterminant et décisif pour son action future. A travers ses propos, Congar nous fait voir que Jésus avait effectivement besoin de l'assistance du Saint-Esprit pour l'accomplissement de sa mission. « Ainsi la venue de l'Esprit lors du baptême de Jésus apparaît-elle comme son onction à la fois royale et prophétique pour son ministère messianique »⁵⁷⁷.

On sait que dans l'Ancien Testament, pour exercer la fonction royale, on devait être consacré par l'huile de Dieu, et certains prophètes, surtout les prophètes institutionnels

⁵⁷⁵ Quelques titres cités par Congar élucident la question : RAHNER K., *Considérations dogmatiques sur la science et la conscience du Christ*, traduite dans *Exégèse et Dogmatique*, Paris, DDB, 1966, p. 185-210 ; HERIS V., *Problème de christologie, la conscience de Jésus*, dans *Esprit et Vie* 81(1971),p.672-679.

⁵⁷⁶ JCES, p. 39.

⁵⁷⁷ JCES, p. 41.

comme des prêtres, l'étaient aussi. Cette consécration donnait aux oints la qualité d'appartenir à Dieu (mis à part), mais aussi l'autorisation d'accomplir la fonction pour laquelle on est oint au nom de Dieu. Si Jésus, par la voix qui se fait entendre au baptême a déjà la qualité d'être Fils de Dieu, Congar nous invite à voir dans l'action du Saint-Esprit, cette pulsion qui le pousse à la mission pour laquelle il est venu en notre monde. On peut aussi voir ici le prolongement du rôle de l'Esprit-souffle de l'Ancien Testament (qui agissait dans les prophètes et les hommes de Dieu) mais sous une forme toute particulière et nouvelle quand il agit sur Jésus. Car en Lui, cet Esprit n'est plus sporadique, mais il demeure jusqu'à la fin de sa mission.

b Chez Paul, l'Esprit Saint rend des hommes capables du mystère du Christ, ainsi continue la réciprocité d'action entre l'Esprit et le Christ à travers 'le Corps du Christ' qu'est la communauté des croyants.

Après les Synoptiques, Congar en arrive à interroger Saint Paul pour qui ce qui prime, c'est l'expérience faite de Jésus ressuscité et glorifié. C'est là qu'il place aussi l'expérience de l'Esprit Saint. Le don de l'Esprit est à situer dans l'accomplissement de la rédemption par Jésus tel que promis à Abraham. En Lui, tous les descendants d'Abraham sont devenus fils de Dieu par la foi. Cette vision des choses dépasse la limite des juifs et va grâce à la prédication par la force de l'Esprit, jusqu'aux païens (1 Th 1, 5-6 ; 1 Cor 2, 4-5). Par la foi et le baptême, le fidèle vit une vie dans l'Esprit (Rm 7,6 ; 8,2 ; 2 Th 2,13 ; 1 Th 4, 7-8 ; Rm 8) qui lui fait appeler Dieu, Père (Abba). Pour Congar, Paul développe abondamment cette théologie de la vie selon la mouvance de l'Esprit.

Comme dans la personne du Christ lui-même, le même Esprit travaille dans l'homme racheté et fait de lui un fils de Dieu. Ses œuvres doivent donc contraster avec celles de la chair. La première œuvre de l'Esprit, c'est l'amour (1 Cor 12 ; Ga 4,6 ; Rm 1,4 ; 8, 14-17 ; Eph 1,20-22). Cette vie dans l'Esprit nous constitue alors en un ensemble appelé « peuple de Dieu » et en conséquence en une vie ecclésiale où il n'y a pas de barrières, de séparations. C'est donc une vie d'unité pour construire l'Eglise qui est le Corps du Christ. « Loin qu'Esprit et Corps s'opposent, ils s'appellent »⁵⁷⁸. Les fidèles sont appelés à construire ce Corps du Christ qui est « une demeure de Dieu par l'Esprit » (Eph 2,22). L'Esprit est présent aussi bien dans le fidèle que dans la communauté formée par les fidèles pour devenir tous

⁵⁷⁸ JCES, p. 55.

Temple de Dieu vivant. Ce même Esprit suscite des ministères et aussi les dons à l'intérieur de la communauté. Même s'il habite en l'homme, il le laisse cependant libre sans le contraindre ni l'aliéner.

Les problèmes vécus dans l'Eglise de Corinthe auxquels Paul cherche à donner des solutions, montrent à suffisance l'incompréhension des gens quand aux manifestations des charismes et à leur origine. Plus tard, fait remarquer Congar, cela a été aussi vécu dans l'Eglise, où charisme était rattaché à ce qui est spectaculaire et miraculeux. D'où la nécessité pour Congar d'établir le rapport entre le Christ et l'Esprit chez Paul. « Le Pneuma, tel qu'il nous est donné, est tout relatif au Christ (1 Cor 12,3)...L'Esprit fait connaître, reconnaître et vivre le Christ (...). Il ne s'agit pas d'une simple proposition doctrinale, c'est quelque chose d'existentiel qui vient d'un don et qui engage la vie. Il n'y a pas de < Corps du Saint Esprit >, mais un Corps du Christ. L'Esprit n'est-il pas Esprit du Christ (Rm 8,9 ; Ph 1,19) du Seigneur (2 Cor 3,17), <Esprit du Fils > (Ga 4, 6) ?...Au point de vue du contenu, il n'y a pas d'autonomie, encore moins de disparité d'une œuvre de l'Esprit à l'égard de celle du Christ »⁵⁷⁹.

Cette façon de voir emmène Paul à attribuer certaines choses indifféremment à Jésus comme à l'Esprit (2 Cor 5,21 ; Rm 14, 17 ; Ga 2,17 ; 1 Cor 6,11 ; Rm 8,1-9.10 ; Ph 3,1). La non-autonomie ne veut nullement dire une subordination. Il y a une autre dimension à relever dans ce rapport entre l'Esprit et le Christ chez Paul. Ainsi allant plus loin, Congar affirme qu'il faut encore voir le fait que « c'est l'Esprit, terme et contenu de la promesse, don eschatologique, qui établit < Jésus >, donc le Christ en son humanité crucifiée en la condition de « Fils de Dieu avec puissance », en la pleine qualité de Kyrios. Il le pénètre et fait de lui un < *Pneuma zôopoion*, un être spirituel qui donne la vie >. Dès lors on peut comprendre que Saint Paul attribue, soit au Christ, soit à l'Esprit, les opérations et les fruits de la vie chrétienne. Au point qu'il semble identifier les deux »⁵⁸⁰. C'est donc un semblant d'identification, mais fondamentalement, du point de vue ontologique, il n'y a pas d'identification. C'est « dans l'expérience chrétienne qu'Esprit de Dieu, Esprit du Christ et Christ en nous expriment la même chose »⁵⁸¹. Chez Saint Paul donc, l'Esprit est clairement défini et il est différent du Christ et a sa personnalité propre. Il n'est donc pas, dira Congar,

⁵⁷⁹ JCES, p. 63.

⁵⁸⁰ JCES, pp 65-66.

⁵⁸¹ Cf. JCES, note 39, p. 66. Congar se réfère aux théologiens HERMANN I. *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München, 1961 ; MOULE C.F.D., *2 Cor 3, 18b*, in *Neues Testament und Geschichte*, O.Cullmann zum 70 Geburtstag, hrg v. H. Baltensweiler u. B. Reicke, Zürich, 1972, p. 231-237. On peut donc estimer que plusieurs exégètes font la même analyse depuis déjà un certain temps.

« une simple force, c'est Dieu lui-même en tant qu'il est communiqué, présent et actif dans d'autres. C'est Dieu comme amour actif en nous (Rm 5,5) »⁵⁸².

c. L'Esprit inaugure la mission, actualise et répand le salut acquis par le Christ dans les Actes des Apôtres.

En plus de sa contribution dans les synoptiques, Saint Luc dans les Actes des Apôtres, apporte d'autres compléments relatifs au rôle de l'Esprit, ce que Congar analyse.

En effet, pour Luc, note Congar, « l'Esprit qui a suscité Jésus dans le sein de Marie va mettre l'Eglise au monde comme il a poussé Jésus en son ministère après l'onction de son baptême, il anime l'apostolat < depuis Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre >... Pour les Actes, le Saint-Esprit est essentiellement le principe dynamique du témoignage qui assure l'expansion de l'Eglise. Pour cela, il fait irruption à la Pentecôte »⁵⁸³. L'expérience de l'Esprit-Saint est comprise à partir du surgissement de l'Eglise.

Les Actes qui s'intéressent plus à l'Eglise naissante, trouvent un lien entre l'Esprit et l'Eglise comme entre Lui et le fondateur même de l'Eglise, le Christ. A cet événement de la Pentecôte, situé à la date même de la fête juive, Jésus se propose comme le nouveau sanctuaire qui remplace la Torah juive, et qui est ouvert à toutes les nations. Pour cela, l'Esprit vient lui rendre témoignage à travers la prophétie des disciples et les langues de feu. La catholicité est accomplie à travers les gens qui entendent les disciples, chacun, dans sa propre langue. Ainsi, l'Esprit, qui est le même en tous, laisse chacun avec sa culture, son génie propre, sa personnalité exprimer dans sa langue les merveilles de Dieu. Malgré cela, la Pentecôte reste et est célébrée comme une fête christologique, faisant partie des mystères pascals. Pour Congar, « le rôle de l'Esprit d'après les actes est en effet d'actualiser et de répandre le salut, acquis par et dans le Christ, par le témoignage. Toujours le salut est attribué au Christ »⁵⁸⁴. L'Esprit ne remplace donc pas le Christ mais il est envoyé par lui à travers les Apôtres sur qui il descend, il poursuit l'œuvre du Christ. Sa seule descente pendant la Pentecôte ne suffit pas. Il fallait plusieurs descentes et pendant les temps importants de l'évangélisation. Il y a donc des descentes successives de l'Esprit Saint pour éclairer continuellement et progressivement les Apôtres. Ceux-ci n'ont pas reçu le baptême de l'eau, mais ils sont baptisés dans l'Esprit. A leur tour, ils baptiseront dans l'eau, accompagnés du don de l'Esprit.

⁵⁸² JCES, p. 67.

⁵⁸³ JCES, p. 68-69.

⁵⁸⁴ JCES, p. 71.

Chez Luc, ce qui est primordial, c'est la mission (contrairement à Paul). Et l'Esprit, dans ce contexte de la mission, est cette puissance dynamique qui travaille pour l'expansion de l'Evangile et que tout homme peut constater. Luc voit moins les dons personnels et intérieurs des personnes.

Pour conclure son étude des Actes, Congar adhère à la pensée de Haya-Prats selon laquelle : « Le livre des Actes laisse apparaître un progrès remarquable vers la personnalisation de l'Esprit-Saint, progrès qui dépasse la simple personnification littéraire. L'attribution constante à l'Esprit d'une série bien déterminée d'interventions importantes dans l'histoire du salut semble indiquer qu'il est conçu en pratique, comme sujet d'attribution divin, et différent d'une certaine façon de Jahvé, sans que soit posé, pour autant le problème de la distinction »⁵⁸⁵. Cette conception fait la différence entre Luc et la manière de voir vétérotestamentaire du Souffle Esprit.

d. L'Esprit est 'donné' par le Christ, il continue son œuvre et vivifie les croyants dans la perspective johannique.

Chez Jean, l'approche du Saint-Esprit diffère aussi de celle des précédents. Congar épingle quelques points d'approche :

Pour Jean, Jésus est celui qui donne l'Esprit : on remarque que dès le début de l'Evangile de Jean (3,34), Jésus est présenté comme celui qui donne l'Esprit. Cela se répète dans l'entretien avec Nicodème et celui avec la Samaritaine où il s'approprie d'être source d'eau vive ou de vie éternelle. C'est là aussi la symbolique de l'Esprit. Aussi dans Jn 7, 37-39, lors de la fête des Tentes, il se présente comme celui qui abreuve ceux qui ont soif (cfr Ps 113-118 ; Is 55, 1ss.10-11). Ici, comme dans l'Ancien Testament, l'eau est symbole de l'Esprit. Mais elle n'est pas toujours comprise comme cela chez les interlocuteurs. Jean, lui, a bien mis en lumière toutes ses analogies renvoyant à l'Esprit. La présence de l'Esprit dans la vie historique de Jésus ne sera dite que sous forme imagée.

Quant à l'affirmation « Il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas été glorifié », Congar pense « qu'il est clair que cela ne signifie pas que le Saint-Esprit n'existait pas. Le 4^e évangile lui-même témoigne que non seulement Jésus, mais les disciples avaient

⁵⁸⁵ HAYA-PRATS G., *L'Esprit force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*. Trad. J.J. ROMERO et H. FAES (*Lectio divina* 81), Paris, 1975, pp. 82-90. Cette étude est une approche exégétique, et nous n'allons pas nous y référer beaucoup bien que Congar l'ait beaucoup citée.

déjà (de)l'Esprit »⁵⁸⁶. Ceci voudrait tout simplement renvoyer à l'envoi de l'Esprit Saint après la glorification de Jésus, perçue par Jean comme le moment ultime de sa mission et d'où conformément à sa promesse, il devrait envoyer l'Esprit, Don par excellence de la nouvelle Alliance. Entre la mort et la gloire, Congar relève quatre formes sous lesquelles il est dit que Jésus donne l'Esprit :

- A sa mort, il incline la tête et il remet l'esprit. Ici, il ne s'agit pas nécessairement de l'Esprit Saint nous dira Congar. Mais, on peut établir là un rapport avec ce qu'a fait le prophète Elie en insufflant sept fois l'esprit à l'enfant mort. Jésus insuffle à travers Marie et Jean qui sont au pied de la croix, l'esprit à l'Eglise.
- Sur la croix, quand son côté est transpercé par la lance, il en coulera de l'eau et du sang (Jn 19,34). Il y en a qui voient dans cette eau le symbole de l'Esprit. Pour Congar, cela n'est pas aussi évident. C'est plutôt vers la naissance de l'Eglise et des sacrements qu'il faut s'orienter⁵⁸⁷.
- A travers la promesse du paraclet.
- Après la résurrection, Jésus donne l'Esprit aux disciples : cela n'est pas conforme à la promesse de Jn 14 –16 où il fallait qu'il monte d'abord et de là, qu'il leur envoie l'Esprit. Pour Congar, il faut y voir une confirmation de la tâche de l'Eglise naissante avant la Pentecôte.

Il est clair que pour Congar certaines interprétations de la présence de l'Esprit dans les affirmations de Jean posent problème. Il écarte à travers ces moments mis en exergue la possibilité d'y voir l'Esprit tel qu'on doit l'entendre ou selon que Jésus lui-même le décrit dans la promesse faite aux disciples. Qu'en est-il alors du Paraclet promis ?

Il faut d'abord partir de ce qu'est le Paraclet. Dans son discours d'adieu aux chapitres 14-17, Jésus parle de lui : « je vous enverrai le Paraclet » ce qui est traduit par le défenseur, l'assistant, l'avocat, le conseiller, le médiateur, l'enseignant etc. Profitant des travaux de Porsch H., Congar relève le fait que ce Paraclet est en rapport avec le Père, le Fils, les disciples et le Monde et qu'il a une nature, des propriétés, et accomplit des actions.

⁵⁸⁶ JCES, p. 78.

⁵⁸⁷ La tradition chrétienne depuis Tertullien a vu dans cet acte la naissance de l'Eglise et des sacrements. Plusieurs autres écrits en témoignent, auxquels Congar s'est référé. Cf. p.80, note 16.

De tous ces rapports, il ressort que « le Paraclet doit-il être vu, avant tout, dans sa relation à Jésus »⁵⁸⁸. Ses activités sont mises en étroits rapports avec celles de Jésus et se ressemblent même. On dit de Lui qu'il est envoyé par le Père (14,16) comme Jésus l'est (3,6) ; Il demeure auprès des disciples (14,17) comme Jésus (3,22 ; 13,33 ; 14,20) ; comme Jésus (1, 11 ; 5,53 ; 14,19 ; 16, 16) Il n'est pas reçu par le monde, seuls les croyants le connaissent (14,17) ; Il enseigne, témoigne et confond le monde (14, 26 ; 15,26 ; 16,8) à la manière de Jésus (7,14 ; 8,20 ; 5,31 ; 8,13 ; 3,19s ; 9,41) etc. Les actes de l'Esprit chez Jean lui donnent un caractère personnel⁵⁸⁹.

La préoccupation de Jean ne consiste pas à nous enseigner l'ontologie trinitaire, c'est-à-dire nous parler sur l'être même des personnes divines, nous démontrant ce qu'elles sont en elles-mêmes ; il se contente plutôt de rappeler le rôle de l'Esprit dans le cadre de la communication, de la vérité salutaire de l'humanité. Il situe le Père à l'origine de tout, et montre que les rapports entre le Fils et l'Esprit sont étroits dans l'ordre de l'économie du salut. L'Esprit poursuit en fait la mission du Fils dans un monde hostile à la révélation du Père et a pour tâche de soutenir les disciples afin de faire accueillir, de faire accepter le Fils. D'où l'insistance de Congar sur cette affirmation que nous avons déjà rencontrée : « l'Esprit n'invente pas, il n'innove pas une autre économie, il vivifie la chair et les paroles de Jésus (6,63), il fait ressouvenir de ces paroles et en fait pénétrer toute la vérité »⁵⁹⁰. Ce travail se fait sur ceux qui croient en Jésus et qu'on appelle les disciples, dont le rassemblement constitue l'Eglise. Ainsi, cet Esprit est présent dans les disciples et dans le temps de l'Eglise.

Les écrits johanniques nous font voir l'Eglise comme étant le lieu où l'Esprit est en œuvre et est actif. Il suscite la foi en Dieu, la communion des fidèles et la présence de Dieu en eux. Il y poursuit la mission du Fils et apporte un témoignage sur Jésus dans la continuité de ce que lui-même avait dit et fait (1 Jn 5,6-8). Pour Congar, « Jean ne pense pas seulement au fait historique, arrivé une fois, du baptême et de la mort sacrificielle de Jésus (...). Il voit les gestes de Jésus comme inaugurant et instituant ce qui s'opère dans l'Eglise, sous forme sacramentelle. Ainsi l'Esprit agit dans l'auditeur du témoignage pour susciter en lui la foi, puis dans ou avec les sacrements (...) de même qu'il agit dans la parole, à laquelle Jean le montre sans cesse conjoint (6,63) et dans le culte que les vrais adorateurs rendent à Dieu.

⁵⁸⁸ JCES, p. 84.

⁵⁸⁹ Congar fait remarquer qu'il y a des auteurs (comme JOHNSTON G. , *The spirit-Paraclet in the Gospel of John*, Cambridge, 1970.) qui n'acceptent pas cette affirmation. C'est donc pour lui une conviction que de l'affirmer à la suite d'autres auteurs (MALATESTA E. in *Biblica* 54 (1973) 539-550 ; BROWN R.E., *The Gospel according to John*. New York, 1970.

⁵⁹⁰ JCES, p. 86.

Le temps de l'Eglise est essentiellement celui de la mission, du témoignage et du kérygme (...). Chez Jean, l'Esprit est essentiellement Esprit de vérité et, comme tel, il témoigne du Christ, conjointement avec les apôtres »⁵⁹¹. Jean reconnaît que du vivant de Jésus, les apôtres ne comprenaient pas grand chose. Il leur manquait une intelligence. Voilà pourquoi l'Esprit témoigne avec eux du mystère de Jésus. Le rappel dont il est question chez Jean, c'est l'entrée dans la plénitude du mystère chrétien et de l'économie salutaire de la vie et de la pâque du Christ. Quant à ce qui doit venir, il faut s'ouvrir à l'inédit de l'histoire. Ainsi, partant de ce que Jésus a dit et enseigné, et sous la mouvance de l'Esprit, qu'on puisse trouver des réponses nouvelles aux questions nouvelles qui se poseront. En tout cela, « l'Esprit pousse la réalisation du mystère chrétien en avant dans l'histoire des hommes »⁵⁹². L'Esprit le réalise à travers les fidèles. Ainsi, pour avoir reçu son onction, ils sont tous concernés (1 Jn 2,20).

Pour finir cette analyse johannique, Congar conclut en ces termes : « l'Evangile de Jean manifeste une cohérence d'une remarquable rigueur. Ce qu'il dit de l'Esprit est entièrement relatif au témoignage donné à Jésus, et Jésus est entièrement relatif au Père »⁵⁹³. Sans faire une analyse comparative avec les autres auteurs sacrés, l'Evangile de Jean semble nous donner des informations assez accomplies sur l'Esprit Saint dans ses liens avec le Christ et sur sa mission dans l'Eglise. Il prend à son compte et complète ce que les autres ont dit.

e. Brève synthèse.

Tout au long de cette analyse exégétique allant des Synoptiques à St Jean, Congar nous a fait voir qu'effectivement le Saint-Esprit se révèle pleinement dans le Nouveau Testament à travers la vie et la mission de Jésus d'abord, ensuite par le canal de l'Eglise. Lui et Jésus sont liés si bien qu'ils agissent l'un sur l'autre réciproquement. L'Esprit consacre Jésus, et Jésus envoie l'Esprit sur les apôtres et sur l'Eglise. Des deux proviennent des dons ou charismes avec lesquels les disciples du Christ opèrent dans l'Eglise et dans le monde. Le Christ institue l'Eglise et promet le Paraclet en la Personne de l'Esprit. Ce dernier vient continuer et mener à son accomplissement ce que le Christ a institué. Bibliquement, du moins selon le Nouveau Testament, le rapport entre le Christ et l'Esprit est établi de manière indéfectible, complémentaire et réciproque.

⁵⁹¹ JCES, p. 87.

⁵⁹² JCES, p. 88.

⁵⁹³ JCES, p. 89-90.

Comment alors la tradition théologique catholique a-t-elle vécu et exprimé le mystère du Saint-Esprit ? C'est ce que Congar va nous montrer.

B. L'Esprit Saint et la tradition chrétienne.

Dans la deuxième partie du tome 1, Congar consacre les pages 95 à 235 à une analyse historique de la théologie de l'Esprit Saint dans la Tradition chrétienne. Partant des Pères, en passant par le Moyen-Age, l'époque moderne, la réforme et la contre-réforme, il finit par déboucher sur la pneumatologie de Vatican II.

Cette analyse de Congar nous montre qu'à l'époque des Pères, on voyait la présence de l'Esprit Saint à travers le charisme de prophétie présent dans l'Eglise, en ses membres comme en ses pasteurs. On ne pouvait donc pas penser à une opposition entre le charisme et l'autorité. D'où la conviction que « le fameux < sens spirituel > était ouvert par l'Esprit »⁵⁹⁴, c'est-à-dire tout ce qui détermine la vie de l'Eglise issue de l'Inspiration ou de la Révélation⁵⁹⁵. Pour eux, l'Esprit était au centre de l'Eglise. Cependant, pour certains (Pasteur d'Herma par exemple), son identité ne se démarquait pas à celle du logos. On ressentait alors le besoin d'une théologie du Saint-Esprit (surtout chez les Cappadociens : Athanase, Basile et Grégoire) pour justifier et fonder le salut de l'humanité. Car « dans la perspective des Pères orientaux, mais également pour nous, il y allait non seulement de la vérité de Dieu, mais de la vérité de l'homme et de sa destinée absolue. Si l'Esprit n'est pas substantiellement Dieu, nous ne serons pas vraiment divinisés, disent Athanase en 356, Grégoire de Naziance en 380. Le Saint Esprit est Dieu, puisqu'il opère ce que Dieu seul peut opérer »⁵⁹⁶. Ainsi pensaient tous les Pères surtout orientaux. Il fallait donc faire la distinction entre le Logos et l'Esprit.

C'est donc progressivement que cette élaboration se mettra en place, non sans peine. Seulement, de la volonté d'avoir une théologie du Saint Esprit à la systématisation comme telle, il y avait une bonne distance. En Occident, après Tertullien qui sera le tenant du vocabulaire et des concepts trinitaires, ce qui implique un discours sur l'Esprit Saint, St Augustin (dans ce même souci d'élaboration d'une théologie de la troisième Personne) fera de lui le lien réciproque entre le Père et le Fils, qu'il appellera : l'Amour. Cette conception va

⁵⁹⁴ *JCES*, p. 100.

⁵⁹⁵ C'est bien cette logique qui fait dire Irenée et à sa suite Clément d'Alexandrie et Hippolyte de Rome, que là où est l'Esprit, il y a l'Eglise, et là où il y a l'Eglise, là est l'Esprit (cfr Livre III, 24).

⁵⁹⁶ *JCES*, p. 111.

traverser les époques et aboutira presque à l'effacement du rôle de l'Esprit comme ayant une subsistance propre et libre. Cela ne pouvait que déboucher à une impasse car, comme le pense Congar, l'exploitation du Saint Esprit comme amour mutuel des deux ou amitié du Père et du Fils « ne peut pas être exploité métaphysiquement : nous n'avons pas là l'analogie consistante pour penser la personne du Saint-Esprit »⁵⁹⁷.

Certains mouvements libéraux viendront à la rescousse pour, malheureusement, radicaliser cette subsistance libre et propre du Saint Esprit dont St Syméon, le nouveau théologien⁵⁹⁸, et Joachin de Flore.

La réforme aussi s'inscrira un peu dans cette logique. Après la réforme et le choc qu'elle a produit dans l'Eglise, « vont se multiplier les affirmations du caractère indéfectiblement fidèle de la Tradition de l'Eglise en raison du Saint-Esprit qui lui a été promis par le Seigneur »⁵⁹⁹.

La contre-réforme, comme pour redonner de la place à l'Esprit dans l'Eglise, aboutira à des applications qui, en fait, font confondre l'Esprit avec les décisions du Magistère et de l'Eglise dans son ensemble. Toutes les actions de l'Eglise sont justifiées et motivées par l'Esprit : si l'Eglise défaille, c'est donc l'Esprit qui est défaillant. Pour Congar, ces affirmations fussent-elles traditionnelles et fondées, comportent une tentation d'absolutiser l'institution ecclésiale « en donnant à son magistère la garantie presque inconditionnelle d'une conduite du Saint-Esprit. Contre la réforme, on affirme l'insuffisance de la lettre des Ecritures et la nécessité d'une interprétation authentique »⁶⁰⁰, qu'on attribue à l'Eglise et non à l'Esprit comme chez les réformateurs. On tombe alors dans la radicalisation, on remplace presque le Saint-Esprit par le Magistère. Pendant toute cette période, parlant de différents théologiens jusqu'à Manning (1808-1892), Congar écrit : « on a vu l'Esprit, d'un côté comme principe de vie sainte des âmes individuelles – sa mission intérieure – d'un autre côté comme la garantie des actes de l'institution, en particulier de son enseignement infaillible. Cela ne fait pas une pneumatologie »⁶⁰¹. Car poursuit-il, « par pneumatologie, nous entendons autre chose qu'une simple dogmatique de la troisième Personne ; nous entendons plus et, et en ce sens, autre chose qu'un exposé approfondi de l'habitation et de l'action sanctifiante de l'Esprit dans les

⁵⁹⁷ JCES, p. 130.

⁵⁹⁸ Dans cette approche plus spirituelle du Saint-Esprit par St Syméon, exprimée par la symbolique de la maison, Congar voit un lien remarquable entre la christologie et la pneumatologie bien qu'elle aboutisse à une autonomie du Saint Esprit dans ses interprétations pratiques.

⁵⁹⁹ JCES, p. 203.

⁶⁰⁰ JCES, p. 210.

⁶⁰¹ JCES, p. 216.

âmes. Nous entendons l'impact, dans la vision qu'on se fait de l'Eglise, du fait que l'Esprit y distribue ses dons comme il veut et, ainsi, construit l'Eglise (...). Une vraie pneumatologie est celle qui décrit et commente la vie dans la liberté de l'Esprit et dans la communion concrète de l'Eglise historique dont l'essence n'est pas en elle-même ni en ses institutions.»⁶⁰².

Congar s'inscrira donc en faux contre une telle présentation des choses. Il faudra alors attendre le concile du Vatican II pour lire le début d'une vraie pneumatologie selon lui. Congar relève quelques points essentiels qui prouvent que le concile Vatican II a pris à son compte la dimension pneumatologique bien qu'il n'était pas dogmatique ou destiné à cet effet. S'il le juge ainsi, c'est parce que ses critères rencontrent les attentes de Congar en ce qui concerne la vision qu'il a désormais de la pneumatologie. Nous allons en reprendre quelques-uns qui semblent être très importants et qui cadrent avec la pensée de Congar telle que nous l'avons vue dans nos études précédentes.

D'entrée de jeu, Congar constate que « le concile a gardé la référence christologique. Celle-ci est biblique ; elle est condition essentielle de santé d'une pneumatologie. La pneumatologie n'est pas un pneumatocentrisme. L'Esprit est Esprit *du Christ* »⁶⁰³. La référence christologique est la condition de possibilité d'élaboration d'une vraie pneumatologie. Congar affirme donc que le concile a traité du Saint-Esprit dans son lien étroit avec Jésus-Christ. Comme il avait déjà senti la nécessité de joindre la christologie à la pneumatologie, quoi de plus normal que cette démarche amorcée par le Concile soit favorable aux yeux de Congar. Il trouve donc dans le concile une manière nouvelle de traiter de la pneumatologie, qui correspond aux bases qu'il propose pour sa correcte élaboration. Il relève aussi le fait que « le concile reprend l'idée néotestamentaire que nous avons trouvée chez Irénée, de la fonction ecclésiale de sanctification comme participation à l'action du Christ par l'Esprit »⁶⁰⁴. L'Eglise a pour mission de sanctifier. Cette mission se réalise grâce à l'Esprit Saint qui habite en elle. Mais en fait, elle n'est que continuation de la même mission inaugurée par le Christ son fondateur. Dans l'Eglise, et à travers sa mission, ce sont le Christ et l'Esprit qui sont en œuvre.

Cette vision rejoint encore une fois la pensée de Congar. Il relève aussi la vision trinitaire de l'économie du salut présente dans les documents de Vatican II. Le fait de les joindre ensemble en des termes comme : « propos du Père, mission du Fils, mission de

⁶⁰² JCES, p. 216-217.

⁶⁰³ JCES, p. 228.

⁶⁰⁴ JCES, p. 229.

l'Esprit, ensuite au terme : l'Eglise qui est dite Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit, (...) »⁶⁰⁵ montre en fait la prise en compte de la personnalité de chacun et surtout du rôle spécifique que joue chacun. C'est ainsi que Congar voit dans la revalorisation des charismes une des grandes rentrées de l'Esprit-Saint dans l'ecclésiologie pneumatologique.

On est là en présence d'une ecclésiologie renouvelée construite sur la base des charismes concourant à l'utilité de la communauté et à l'édification de l'Eglise. S'écroule alors l'ancienne ecclésiologie pyramidale et cléricale. L'Esprit suscite, travaille de l'intérieur les activités de l'Eglise et de ses membres. Il renouvelle l'Eglise, ouvre à l'Oecuménisme en brisant les frontières. Ce qui signifie qu'il est présent dans d'autres communautés chrétiennes.

La considération de l'Esprit par le concile Vatican II ouvre une nouvelle ère. C'est pourquoi Congar dit qu'on peut parler d'une vraie pneumatologie avec Vatican II. Cependant, ajoute-t-il « ce ne sont là que des textes. C'est la vie qui doit en confirmer la vérité. (...) La pneumatologie, comme théologie et dimension de l'ecclésiologie, ne pourra trouver son plein développement que grâce à ce qui en sera réalisé et vécu dans l'Eglise. Dans un tel domaine, la théorie est largement dépendante de la praxis »⁶⁰⁶. Pour Congar, l'une des conditions de possibilité de vérité de cette pneumatologie se trouve dans son actualisation dans la pratique ecclésiale. D'où, conformément à l'appel du Pape Paul VI évoqué plus haut et à ses propres aspirations, Congar va élaborer une pneumatologie. Les deux tomes suivants seront consacrés à cette tâche.

II. « Il est Seigneur et il donne la vie ».⁶⁰⁷

Tel est le titre du deuxième tome de cet ouvrage de Congar. Après avoir fait une sorte d'historique de la pneumatologie comme nous venons de le présenter, Congar va proposer une pneumatologie qui soit vraie comme il l'espère et le souhaite. Il la fonde bien sûr sur sa propre vision des choses, mais aussi sur les acquis des recherches exégétiques récentes, sur ceux du concile Vatican II et de toute la tradition chrétienne.

Nous essayerons de saisir la pensée de Congar beaucoup plus dans la ligne de l'implication du Christ dans la théologie du Saint-Esprit. De temps en temps, nous nous

⁶⁰⁵ JCES, p. 129-130.

⁶⁰⁶ JCES, p. 235.

⁶⁰⁷ Je crois en l'Esprit-Saint, « Il est Seigneur et il donne la vie ». t.2. pp.234-536.

arrêterons à l'Esprit, si cela est nécessaire par rapport à notre problématique. Cet ouvrage comprend trois parties suivies d'une conclusion. En fonction de notre perspective, les trois parties seront ramenées à deux et porteront des titres que nous leurs donnerons selon la vision des choses issue de cette même préoccupation.

A. L'Esprit Saint accomplit l'œuvre du Christ dans l'Eglise.

Dans ce deuxième tome, Congar revient sur beaucoup de choses qu'il a déjà dites au sujet de la personnalité et de la fonction de l'Esprit Saint, et que nous avons déjà analysées. Toutefois, comme l'intitulé l'exprime, une conviction s'affirme ici de plus en plus, à savoir le lien de l'Esprit au Christ. C'est pourquoi, il ne s'agira pas d'une simple répétition des mêmes choses, mais bien plus d'une reprise développée et quelque peu achevée de la même pensée.

En effet, Congar est persuadé que l'Eglise est née et vit de la double mission du Christ et de l'Esprit Saint. Les deux sont inséparables et demeurent liées. Cette Eglise est celle qui est visible et historique, celle qui a été fondée par le Christ, et que l'Esprit vivifie et fait croître en tant même qu'elle est Corps du Christ. Elle est le fruit visible des missions et processions des personnes divines⁶⁰⁸. Ainsi, on peut joindre l'institution, le pouvoir qui la dirige et les charismes présents dans l'Eglise et dans les membres. Au Christ reviennent l'institution et le pouvoir et à l'Esprit, les charismes. Loin de s'opposer, le tout se joint dans l'Eglise (les textes scripturaires en témoignent : Mt 10, 40 ; Mc 9, 37 ; Lc 9,48 ; 10,16 ; Jn 3,17 ; 5,37 ; 6, 57 ; 7, 28 ; 8,42 ; Ga 4,6 ; 14,26 ; Lc 24,49).

En plus de l'acquis de Vatican II, qui met en évidence les charismes suscités par l'Esprit (position que Congar prendra à son compte), le même Congar se rallie à la théologie paulinienne selon laquelle le Christ et l'Esprit, « s'ils sont distincts en Dieu, le Seigneur glorifié et l'Esprit sont fonctionnellement si unis que nous les expérimentons ensemble et pouvons les prendre l'un pour l'autre : < le Christ en nous >, < l'Esprit dans nos cœurs >, < nous dans le Christ >, < dans l'Esprit >, sont interchangeables.(...) 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.

⁶⁰⁸ Pour ce qui est de la mission et des processions des Personnes divines, Congar reste dans la perspective de la Tradition chrétienne : St CYPRIEN, *De ora. Domin.* 23 (PL 4, 553 ; CSEL, 3 p. 285) ; IRENEE, *A.H.*, IV, 20, 1 ; surtout celle de St Thomas, *Sum. Theol. Ia q.* 43 ; *I Sent.* d. 14 à 16. Cette pensée théologique ouvre à la

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*. De sorte que les interventions en question doivent toujours être conformes à l'Evangile et au kérygme apostolique (...) 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 Dieu »⁶⁰⁹. Cette pensée de Congar exprime sans détour le lien étroit et constant qui existe entre le Christ et l'Esprit dans la réalisation de l'œuvre du salut.

'Le fonctionnellement si unis' entre les deux, dont parle Congar, exprime la difficulté de dissocier les actes qui se réalisent dans l'Eglise pour les attribuer à tel ou à tel autre. Les actions peuvent même se confondre au risque de les confondre eux deux. Il faut voir aussi à travers leurs actions conjointes, une manière nouvelle pour Dieu de marquer notre histoire.

Dans nos analyses antérieures, Congar avait déjà dit que l'histoire profane était le lieu de la manifestation de Dieu et ne s'opposait pas à l'histoire du salut⁶¹⁰. Car c'est ce même monde qui est appelé au salut. On peut donc admettre qu'avec le Christ et l'Esprit, tel qu'ils agissent, c'est le monde, qui est entré dans une ère nouvelle. L'histoire va à son accomplissement. Ainsi, l'Esprit ne fait pas que répéter ou actualiser ce que le Christ avait fait, mais il fait aussi du neuf en rapport aux réalités nouvelles du monde. Ce qu'il fait, il le fait toujours avec le Christ et dans le sens de ce que le Christ a institué et enseigné. L'Esprit n'est donc pas le Christ, et essentiellement, le premier accomplit l'œuvre du second. L'action de l'Esprit trouve son sens dans l'action commencée par le Christ qui est de construire pour Dieu une communauté des fils appelée Corps du Christ. Ainsi, on ne peut donc pas parler de l'Esprit en le coupant du Christ. Le vrai discours sur l'Esprit implique un discours sur le Christ, son œuvre et les témoignages scripturaires.

La collaboration de l'Esprit à l'édification de l'Eglise, Corps mystique du Christ, tel qu'on vient de la démontrer, se réalise à travers les éléments constitutifs de la vie de cette même Eglise, comme les sacrements, les ministères⁶¹¹. Ceci revient à dire que dans les sacrements comme à travers les ministères, le Christ et l'Esprit agissent conjointement, chacun selon sa mission. Le Christ institue, l'Esprit anime et actualise. Instituer, animer et actualiser sont tous des moments constitutifs importants de l'Eglise, des ministères, fut-il

possibilité de concevoir les différentes fonctions des Personnes divines dans l'œuvre du salut et particulièrement dans l'Eglise pour ce qui est du Christ et de l'Esprit. Elles nous révèlent la vie même de la sainte Trinité.

⁶⁰⁹ JCES, p. 254.

⁶¹⁰ Cf. l'analyse sur *Le Mystère du Temple*.

⁶¹¹ Cf. JCES, pp. 250-252.

apostolique et de la confection des sacrements. Il n'y a donc pas à surestimer l'un au détriment de l'autre, ou à subordonner l'un par rapport à l'autre. Le Christ et l'Esprit y travaillent de façon unie.

La conception du 'fonctionnement uni' de deux Personnes divines, mène Congar à reconnaître que sa vision des choses présentée dans l'article déjà analysé, *Le Saint Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, mériterait une révision: « Nous avons naguère proposé une vision des choses qui appelle une révision. L'intention était de donner sa vérité et sa place à une mission du Saint-Esprit qui soit autre chose qu'un simple vicariat du Christ. Mais nous avons encore trop opéré dans un contexte de dualisme distinguant entre institution venant du Christ et libres interventions de l'Esprit. Il y avait l'apostolat et les moyens de grâces dont Jésus avait posé les principes et qui étaient accompagnés par l'action de l'Esprit, et il y avait une sorte de secteur libre où opérait ce dernier. »⁶¹²

Cette conversion épistémologique de Congar, déjà entamée depuis un certain temps, voudrait tout simplement traduire sa détermination à sortir d'une vision 'subordinationiste' pour restituer à l'Esprit sa vraie place dans l'économie et même dans la vie intratrinitaire. En effet, dans cet article, Congar a donné à l'Esprit une mission qui n'était qu'un simple vicariat du Christ à côté du ministère apostolique. Il n'a pas hésité à appeler l'Esprit : le Vicaire du Christ. Par rapport aux ministères, surtout le Corps apostolique, agent du Christ, institué par lui, dépendant de lui, l'Esprit était considéré comme un autre agent du Christ qui travaille en collaboration avec le premier agent. Les deux dépendaient du Christ. Toutefois, l'Esprit qui gardait sa liberté par rapport au Corps apostolique, pouvait répandre ses dons (charismes) dans l'Eglise comme il le voulait. Maintenant, l'Esprit est donc à considérer conjointement avec le Christ dans ce qui se réalise dans l'Eglise, les ministères et les sacrements, car on ne peut pas en parler de façon isolée. Dans l'Eglise, il est le principe qui fait l'unité, la catholicité, l'apostolicité et la sainteté de l'Eglise⁶¹³.

1. L'Esprit Saint, Premier principe de l'unité de l'Eglise acquise par le Christ.

L'Esprit est donné au corps depuis les Apôtres parce qu'ils étaient unis. L'unité est donc la condition de réception de l'Esprit. Non pas qu'on le reçoit en raison d'un corps uni,

⁶¹² JCES, p.253.

⁶¹³ Dans notre analyse de *EUS*, nous avons eu à présenter les propriétés de l'Eglise contenues dans le symbole de foi (Une, Sainte, Catholique et Apostolique), par lesquelles Congar a traduit la manière dont le Christ et l'Esprit

mais l'Esprit lui-même suscite ce corps et en est le principe. Il y a un seul Corps parce qu'il y a un seul Esprit, dira st Paul. De ce fait, « l'Eglise est une communion, une fraternité de personnes. En elle vont donc s'unir un principe personnel et un principe d'unité. C'est le Saint-Esprit qui les harmonise.

Ce sont les personnes qui sont la grande richesse. Chacune est un principe original et autonome de sensibilité, d'expérience, de relation, d'initiatives »⁶¹⁴. Le Saint-Esprit travaille de manière à rendre tous ces aspects particuliers utiles pour un même et seul but. Tout en gardant leur particularité, les diverses personnes servent à l'unité de la même Eglise. L'Esprit unifie et travaille pour la communion de tous.

Cependant, il sied de faire la différence entre la communion avec le Saint-Esprit de celle avec le Christ. Le Fils a été envoyé dans le monde, mais l'Esprit est envoyé dans les cœurs. La communion avec l'Esprit est directe. Il habite le cœur des hommes, pour leur communiquer la vie divine. Cette habitation va jusqu'au plus profond de l'homme sans toutefois se confondre ou fusionner avec lui. Il lui laisse la liberté, mais suscite tout en lui. Il communique le tout en chacun de sorte que se réalise l'unité dans la diversité ou l'unipluralité. Que l'unité soit multitude.

Ceci suppose qu'on doive se comporter comme faisant partie d'un tout, comme membre conscient d'un tout organique. L'Esprit réalise cette communion au delà du temps et de l'espace. Il est alors mémoire : il actualise les actions et les dits du Verbe dans le cœur des hommes. Il est alors le principe de la présence du passé et principe de l'eschatologie dans l'actuel. Ici apparaît le rôle de l'Esprit Saint qui est justement de tout rendre un. Il s'agit de garder la tension soutenue entre le passé réalisé par le Christ historique et l'avenir caractérisé par son retour, le tout vécu dans le présent de l'histoire de l'humanité de toutes cultures, peuples et nations.

L'Esprit Saint rend en un tout le mystère de Dieu, car c'est de Lui qu'il procède pour réconcilier tout depuis Abel jusqu'au dernier élu, l'Eglise de la terre et celle du ciel. C'est donc le même Esprit qui a sanctifié Jésus depuis son incarnation, son baptême et sa glorification, et qui le rend présent dans les cœurs de ceux qui croient afin que tous forment

travaillaient dans l'Eglise. Il revient encore là dessus ici. Nous allons essayer d'en dégager ce qu'il apporte de neuf.

⁶¹⁴ JCES, p. 257. Congar reconnaît que cet aspect n'a pas toujours été pris en compte dans le catholicisme. On avait tendance à privilégier le rôle de l'autorité, imposer l'ordre par la règle pour enfin ramener l'unité à l'uniformité. Le caractère personnel qui apporte un certain enrichissement n'avait pas tellement sa place, on s'en méfiait.

un seul Corps du Christ (1 Cor 12,12-13) qu'est l'Eglise. Celle-ci n'est pas le corps de l'Esprit Saint, ni du Verbe, mais Corps du Christ. C'est-à-dire Corps 'Mystique' du Fils de Dieu qui, en Jésus de Nazareth, a pris chair, est mort, est ressuscité et est glorifié. Ainsi les propriétés (unité, catholicité, apostolicité, sainteté), que l'Esprit assure dans cette Eglise viennent du Christ lui-même qui les a, soit exprimées, soit promises ou ordonnées lors de son ministère terrestre. Il y a là un travail de collaboration et de complémentarité entre les deux.

2. L'Esprit réalise la catholicité de l'Eglise inaugurée par le Christ.

L'Eglise est l'œuvre de Jésus-Christ sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Ce dernier, le Don par excellence des temps messianiques, accomplit ses œuvres à travers les multiples dons qu'il assure et la communion qu'il réalise. Sa mission se réalise dans les espaces humains à travers l'œuvre de l'Evangélisation réalisée dans le monde entier. Cette dernière, accomplit dans les diverses circonstances marquant la vie des peuples de différents continents, vise à faire de tous les hommes, avec leur spécificité, des membres formant le Corps du Christ, unis dans un tout appelé Eglise. Ainsi, à travers le temps et les époques, le Saint Esprit est toujours présent dans l'Eglise et il la catholicise.

Cette catholicisation se fait par l'annonce du message fondateur de Jésus contenu dans les Evangiles. Et l'interprétation de cet Evangile dans la Tradition de l'Eglise, à travers les époques et les peuples, se fait sous la mouvance du Saint Esprit. Cet Esprit-Saint n'est pas que présent dans l'Eglise, il l'est aussi en dehors d'elle, c'est-à-dire dans le monde. Sa présence doit être interprétée à partir des événements qui se font sous son assistance⁶¹⁵. On dira donc, l'Esprit et le Christ réalisent une union dans l'œuvre qui est accomplie.

Pour Congar le rôle de l'Esprit par rapport à l'œuvre du Christ doit se dire en ces termes : « Le Saint-Esprit actualise la Pâque du Christ en vue de l'eschatologie de la création. Il actualise aussi la Révélation du Christ. Il pousse en avant l'Evangile dans le non encore advenu de l'histoire. Car si le Christ n'est né qu'une fois, n'a parlé, n'est mort et ressuscité qu'une fois, cette *une fois* doit trouver accueil, prendre racines et porter fruit dans une humanité qui se démultiplie et se diversifie de façon indéfinie à travers les cultures, les espaces humains et le déroulement du temps. Il doit s'opérer une union entre le donné et

⁶¹⁵ Cette vision de Congar nous donnera dans la suite les possibilités d'ouvrir des perspectives de dialogue entre la christologie pneumatologique et la mondialisation, événement saisi d'emblée comme purement humain dans sa dimension économique-politique. Nous y verrons plutôt un aspect des 'signes des temps', vocable du Concile Vatican II auquel Congar fait aussi allusion sur ce point.

l'inattendu, l'acquis une fois pour toutes et le perpétuellement inédit et nouveau. C'est le Saint-Esprit, Esprit de Jésus, Jésus comme Esprit, qui fait cela, et l'on comprend qu'il soit aussi bien < Esprit de vérité > que Liberté. »⁶¹⁶ Sans toutefois ramener l'Esprit à Jésus ou les identifier tout simplement, Congar voudrait insister sur la manière dont les deux travaillent ensemble.

On sait que Jésus a inauguré le règne de Dieu dont la vérité totale n'éclatera qu'à la fin des temps (à l'Eschatologie). L'Esprit amène l'humanité entière selon les époques à la connaissance actualisée de cette œuvre de Jésus (y compris les structures institutionnelles posées par Lui) jusqu'à sa vérité ultime et pleine qui ne s'accomplira qu'à la fin des temps.

En face des mutations des sociétés et les changements des époques, l'Esprit rend toujours accessible dans les esprits des gens le message du Christ. « L'Esprit opère cela, à la fois dans la vérité de Celui qui fait seulement souvenir (Jn 14, 26) et reçoit ce qui est du Christ (16, 14) et dans la liberté de Celui qui souffle où il veut (3,8). L'Esprit, nous l'avons vu, est < co-instituant >. C'est ainsi qu'en un sens Dieu nous a tout dit et tout donné en Jésus-Christ, et pourtant il y a du nouveau, il se passe vraiment quelque chose dans l'histoire. »⁶¹⁷

Si l'Esprit fait se souvenir ce que le Christ a dit et fait, il ne fait pas que cela. En actualisant les dits et faits de Jésus, il inaugure aussi du neuf. Il ne s'agit pas de refaire à travers les époques et les cultures les reprises des mêmes choses mais il apporte une façon neuve de vivre et d'accueillir ce que le Christ a dit et fait et même il inaugure l'inédit. L'inédit qui n'est pas en contradiction, ni en autonomie par rapport au Christ. Son œuvre est toujours l'œuvre du Christ, car il est l'Esprit de Jésus-Christ. Par son œuvre, l'Esprit institue aussi l'Eglise. Nous disons alors que l'institution de l'Eglise n'est pas faite une fois pour toutes. C'est une œuvre qui s'étale dans l'histoire et dont l'accomplissement se situe à l'eschatologie. L'Esprit est donc comme le dit Congar 'Co-instituant'. Par ce concept, Congar explicite ce qu'il disait de l'Eglise : qu'elle est le fruit de la double mission du Christ et de l'Esprit. C'est donc une affirmation forte et lourde de conséquence qui marque à ce niveau le point d'aboutissement de sa position pneumatologique.

Enfin, le Christ et l'Esprit sont tous deux unis pour réaliser la catholicité de l'Eglise. La considération de l'un sans l'autre comporte des risques de déviations et de contre-vérité.

⁶¹⁶ JCES, p. 282.

⁶¹⁷ JCES, p. 283.

Or le Christ est la Vérité, et l'Esprit réalise cette vérité dans la liberté, car il est Liberté⁶¹⁸. Ainsi, Congar peut encore insister sur le fait que « la santé de la pneumatologie est sa référence christologique »⁶¹⁹.

3. *L'Esprit Saint actualise et finalise l'Apostolicité instituée par le Christ.*

Qu'est-ce que l'apostolicité ? Nous retenons de Congar cette définition au-delà de l'étymologie : « l'apostolicité est cette propriété, qui est pour l'Eglise à la fois un don de grâce et une tâche, et qui la fait remplir l'entre-deux de l'Alpha et de l'Omega en assurant la continuité de l'un à l'autre, l'identité substantielle du terme et du principe. Aussi est-elle à concevoir par référence au terme autant que par référence à l'origine. »⁶²⁰ A sa source, l'apostolicité est liée à Jésus (l'Alpha) qui institue les douze, mais aussi tournée vers l'avenir comme fin ultime où le Même Jésus (l'Omega) règnera sur tout. Entre les deux, se réalise cette mission des Apôtres.

La spécificité de l'apostolicité réside premièrement dans le fait qu'elle a été instituée par Jésus lui-même (Parole, sacrements et ministère des douze avec ce que tout cela implique). Deuxièmement, elle se fonde dans la mission que les douze ont reçue. L'apostolicité est donc essentiellement une mission. C'est-à-dire que l'ordre de la mission donnée une fois pour toutes ne s'achève pas avec les douze. Il continue à travers le temps et les espaces, au-delà des hommes jusqu'à la fin des temps (eschatologie). Troisièmement, dans l'apostolicité, « il y a le Christ lui-même comme < consacré et envoyé dans le monde > (Jn 10,36) »⁶²¹. L'apostolicité implique la mission même du Christ.

Cette mission du Christ doit être perçue non pas du point de vue ontologique, c'est-à-dire en considérant ce qu'est le Christ en lui-même, mais plutôt du point de vue de l'économie, du propos de grâce où le Christ est envoyé et consacré par l'Esprit-Saint au baptême, où il est mort et est glorifié par le même Esprit en vue de sauver l'humanité. C'est alors seulement qu'il est réhabilité et qu'il peut envoyer à son tour l'Esprit et donner par ce même Esprit, une qualité de fils de Dieu aux hommes.

⁶¹⁸ Voilà pourquoi Congar a emprunté de H.U. von Balthasar l'appellation de l'Esprit : 'l'Inconnu au-delà du Verbe'. Mouvant en toute liberté et de façon mystérieuse, l'Esprit conduit à la connaissance du Christ à tel point qu'entre les deux, il y a toujours une tension, une dynamique de l'un vers l'autre. Jamais l'un sans l'autre. Cf. H.U. von BALTHASAR, *Le Saint-Esprit, l'Inconnu au-delà du Verbe*, in *Lumière et vie*, 67(1964), p. 115-126.

⁶¹⁹ *JCES*, p. 283. On ne peut donc pas bâtir une pneumatologie qui se coupe de la christologie comme l'a fait dans l'histoire de l'Eglise Joachim de Flore (1135-1203) cf. *JCES*, pp. 175-189.

⁶²⁰ *JCES*, p. 285.

⁶²¹ *JCES*, p. 287.

L'apostolicité comporte donc le don de l'Esprit-Saint : le même Esprit présent entre le Père et le Fils, présent dans le Fils et présent en nous et dans le monde pour parachever l'œuvre du Christ et même le projet salutaire de Dieu. Cet Esprit œuvre dans l'Eglise pour assurer le lien de continuité et d'identité entre l'Alpha et l'Omega (le Christ qui est au début et qui reviendra à la fin des temps dans sa gloire). Il est ainsi l'agent moteur du témoignage porté à l'Evangile de Jésus-Christ. Le témoignage a ici une valeur très importante et doit être compris dans ce sens que lui donne Congar : « Dans l'ère messianique et eschatologique inaugurée par la mission-don de Jésus-Christ et du Saint-Esprit, le témoignage unira les deux valeurs, celle de la mémoire et de l'attestation de ce qui est arrivé, et celle d'un dynamisme affirmant l'efficacité actuelle de ces réalités et leur accomplissement par la mission apostolique issue de ces faits mêmes, jusqu'à sa consommation eschatologique : voir par exemple 1 Jn 1,1-2 »⁶²².

Les Apôtres ont rendu témoignage de ce qu'ils ont vécu (c'est là la dimension de la mémoire) et l'Esprit actualise ce même témoignage avec dynamisme à travers les générations jusqu'à son accomplissement dans l'eschatologie (Jn 15, 26-27 ; Lc 24, 48-49). En attendant ce terme, l'Esprit assiste l'Eglise et la guide. Il opère dans les 'envoyés' pour témoigner (1 P 1,12 ; 1 Th 1,5 ; Ac 4,31). Ainsi, Congar peut affirmer que « le ministère apostolique est un < ministère de l'Esprit > 2 Cor3, 4-18 »⁶²³. Dans sa source, il est créé par le Christ et dans son exercice, il se fait sous la mouvance de l'Esprit, et témoigne du Christ. Les deux sont donc impliqués. Par ce ministère, l'Esprit assiste toute l'Eglise, car c'est grâce à ce ministère que l'Eglise naît et s'accroît (Ac 6,7 ; 4,33). L'Esprit assure l'infailibilité ou mieux l'indéfectibilité de l'Eglise dans ses prises de position et dans sa marche vers l'Omega. Cette affirmation corrige en même temps la manière de considérer l'Esprit, agent du Christ, au même titre que le ministère apostolique. L'Esprit co-institue ce ministère, c'est pourquoi Congar le qualifie de 'ministère de l'Esprit'. Evidemment, en affirmant déjà que l'Esprit était Co-instituant de l'Eglise, il est tout à fait logique et conséquent qu'il le soit aussi du ministère apostolique qui est inclus dans l'Eglise.

⁶²² JCES, p.289-290. On notera que sur ce point Congar s'inspire des travaux de ASTING R., *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes“, „Evangelium“ und „Zeugnis“*, Stuttgart, 1939 p. 458 à 712.

⁶²³ JCES, p. 291.

4. L'Esprit Saint assure la sainteté de l'Eglise, Corps du Christ.

D'emblée, il faut souligner que la sainteté de l'Eglise ne renvoie pas à ses membres, mais à l'Eglise elle-même entendue comme communion, communauté et œuvre de l'Esprit-Saint. Cela s'exprime par sa qualité d'être Temple de Dieu et Epouse du Christ.

Comme Temple de Dieu, elle est le lieu où l'Esprit Saint est à l'œuvre (Ep 2,18-22) comme il l'est dans l'âme de l'homme, qui est aussi temple de Dieu (1 Cor3,16-17 ; 2 Tm 1,14). En tant que telle, elle est assemblée des fidèles, mais aussi dépositaire des éléments essentiels de l'institution apostolique. A ce titre elle devient sacrement, signe de la présence de Dieu dans le monde et de son amour pour les hommes.

Comme Epouse du Christ (2 Cor 11,2 ; Ep 5, 25-27. 29-31), il y a à faire prévaloir en elle le caractère d'élection, de choix, de l'amour prévenant et de l'appel dont elle est objet. C'est le Christ qui l'a choisie afin de se l'approprier. Il la purifie pour la rendre sans tache par les eaux du baptême mais aussi par sa mort et sa résurrection. Il communique par ces actes l'Esprit à son Eglise. Ainsi donc, « sur la base du baptême et du don de l'Esprit, puis de l'Eucharistie dans laquelle Jésus la nourrit de son propre corps spiritualisé, l'Eglise-épouse devient le Corps du Christ et forme avec lui, spirituellement et mystérieusement (mystiquement) < une seule chair > »⁶²⁴. Cependant, pour l'Eglise comme pour ses membres pécheurs, cette vision ne sera totale qu'à l'eschatologie. Pour le moment, cette Epouse n'est pas encore totalement purifiée. Elle n'a pas encore totalement l'Esprit. Elle n'a que ses arrhes. Et pourtant c'est par la puissance de ce même Esprit qu'elle avance bon gré, mal gré vers la destinée qui lui a été fixée par son Epoux, le Christ.

C'est donc l'Esprit qui fait l'Eglise sainte. Mais, tout en étant sainte, l'Eglise s'est montrée aussi à travers l'histoire, dans ses actes, non conforme à ce qu'elle devait être. Malgré cela, l'Esprit a toujours suscité des hommes, des ordres, des événements pour réchauffer et réformer, « pour y faire prévaloir une reconfirmation à l'esprit de Jésus »⁶²⁵. Ceci signifie qu'il y a toujours une tension entre le déjà là et le pas encore là, le message fondateur inauguré par Jésus et son accomplissement final. Le tout est assuré et maintenu par la présence et la puissance de l'Esprit Saint. Ceci traduit en fait la tension toujours existante entre l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit.

⁶²⁴JCES, p. 308.

⁶²⁵JCES, p. 311.

Pour clore cette partie relative à l'action de l'Esprit dans l'Eglise, nous dirons que, comme cela a été signalé au début, Congar revient sur les propriétés avec lesquelles il a défini celle-ci dans son livre déjà analysé, *Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique*. Dans ce livre, Congar a posé des bases pour montrer surtout que l'Eglise, instituée par le Christ, est une œuvre qui s'accomplit avec le concours de l'Esprit. Loin d'être un simple vicaire du Christ, l'Esprit est l'une des sources d'actions de l'Eglise. Ici Congar continue sur la même lancée et exprime d'avantage le lien réciproque, complémentaire de deux Personnes divines dans la réalisation des propriétés de L'Eglise. Si dans le premier livre, l'Esprit était considéré, par appropriation, source de la sainteté et de l'unité, tandis que le Christ l'était quant à la foi et l'apostolicité, ici Congar leur attribue à tous deux d'être à l'origine de ces propriétés sans distinction. Car ces propriétés proviennent de l'un comme de l'autre, et tous deux sont toujours actifs et coopérants dans leur réalisation. L'effort a consisté à montrer le fonctionnement uni du Christ et de l'Esprit dans l'Eglise, qui abouti à faire de l'Esprit Saint le « Co-instituant » de cette dernière.

B. L'Esprit accomplit l'œuvre du Christ dans la vie personnelle des hommes.

Après avoir parlé de l'œuvre de l'Esprit du Christ dans l'Eglise comme communauté, Congar va essayer de cerner l'action du même Esprit dans l'homme pris individuellement. Qui est-il ? Comment agit-il ? Que fait-il en et pour l'homme ? Ce sont là des questions auxquelles Congar va répondre.

1. L'homme devient fils de Dieu par le Christ et dans l'Esprit Saint.

Pour bien répondre à ces questions relatives à l'Esprit Saint, il faut d'abord bien comprendre l'homme lui-même. Ainsi, Congar commencera par fonder l'existence de l'homme dans le projet même de Dieu. Depuis la création, Dieu a voulu faire de l'homme un être libre capable de le reconnaître ou de l'ignorer. Lui qui est Amour, il a voulu faire participer l'homme à cet amour. Telle est la destinée de l'homme. Et l'Esprit est là afin que ce don d'Amour puisse se consommer réellement dans l'homme. Bien qu'il soit le principe divin qui communique cet amour, c'est plutôt à travers Jésus-Christ que Dieu manifeste pleinement son amour pour les hommes. Tout le mystère de Jésus se comprend en cela. Lui, le Fils de Dieu est venu pour que par Lui et par l'Esprit-Saint, les hommes deviennent bénéficiaires de

la qualité de fils de Dieu. Ceci revient-il à dire que dans l'Ancien Testament, Dieu n'avait pas exprimé son amour ou que l'Esprit n'était pas là ?

Dans l'Ancien Testament, le don de l'Esprit existait, mais l'Esprit n'était pas révélé comme Personne. On en parlait comme force de Dieu qui se saisissait des hommes. C'est dans le Nouveau Testament qu'une nouveauté dans la révélation de l'Esprit comme Personne se fait voir. Il apparaît alors comme celui qui donne la grâce aux hommes personnellement pour faire d'eux des fils de Dieu.

A-t-on été aussi bénéficiaire de cette grâce dans l'Ancien Testament ? Les réponses à cette question dans la tradition chrétienne divergent⁶²⁶. Pour Congar, la réponse est oui. Cette grâce était présente dans l'Ancien Testament parce qu'elle était orientée au Christ, mais de manière incomplète. C'est ce qui justifie la descente de Jésus aux enfers après sa mort afin d'accomplir ce qui ne l'était pas avant. On peut donc dire que le Nouveau Testament apporte une révélation, une nouveauté dans la connaissance de ce que la grâce comportait, mais aussi nous fait comprendre que l'économie salutaire est économique, c'est-à-dire qu'elle est engagée dans une dynamique qui a son début et son terme et dont la réalisation est progressive.

On peut donc soutenir qu'avant la venue de Jésus, Dieu donnait la grâce d'être ses enfants aux hommes en attendant l'accomplissement en Jésus-Christ. L'Esprit, bien que non encore révélé ni connu comme Personne en Dieu, le faisait aussi à sa manière. C'est dans le Nouveau Testament qu'il est réellement connu comme Personne divine et Don des temps messianiques. En tant que tel, Dieu l'envoie dans les cœurs des hommes. Congar souligne que « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils »⁶²⁷, ce qui signifie : « celui qui est aussi envoyé par le Fils afin de poursuivre son œuvre ».

Congar est persuadé que l'Esprit habite dans le cœur de l'homme. Il y habite comme Don de Dieu qui transforme et oriente l'homme à être à l'écoute de Dieu. L'expérience spirituelle des saints en témoigne, et on peut en être convaincu. Mais la question qui se pose est celle de savoir comment l'Esprit est présent en l'homme ? Est-ce son action ou lui-même qui vient habiter en l'homme ?

⁶²⁶ On se souviendra que Congar lui-même, avant la publication de son *Mystère du Temple* avait dit que dans l'Ancienne disposition, on ne pouvait pas parler du Saint-Esprit, ce dernier étant le don par excellence des temps messianiques. C'est dans *le mystère du Temple* qu'il a commencé à soutenir la thèse qu'il continue et finalise ici.

⁶²⁷ JCES, p. 336.

La réponse à cette question entraîne la question de l'habitation même de Dieu ou des Trois Personnes divines en l'homme et celle relative aux actions des Trois par rapport à l'homme ou au monde. Les avis des Pères et des théologiens sont diversifiés à ce propos⁶²⁸. En ce qui nous concerne, nous retiendrons de Congar que « Dieu se *donne à nous lui-même*, de telle façon que, bien que ce soit par pure grâce et qu'on ose à peine le dire, nous le possédons. C'est vraiment *Dieu lui-même* qui est en nous le terme de cette vie filiale de connaissance et d'amour. Cette présence nouvelle, surnaturelle et même divinissante suppose la présence d'immensité et se greffe sur elle. Dieu, déjà présent par son action, c'est lui-même, mais seulement comme cause d'être et d'opération, se donne et devient présent substantiellement comme objet de connaissance et d'amour, comme terme de notre retour à lui en tant que Père. Cette présence est personnelle : Dieu n'est pas seulement en nous, mais *avec nous* et nous *avec lui*. Oui, avec Lui en tant que c'est vraiment Lui. »⁶²⁹ Ce propos sur Dieu implique ou concerne aussi son Esprit Saint.

En effet, en Dieu, toute action *ad extra* implique les trois Personnes, même si elle est attribuée par appropriation à l'une ou l'autre. De la sorte, affirme Congar, « l'essence-existence commune n'existe que dans la communication des Processions et l'être l'une dans l'autre (la circumincession-circumincession) des Personnes. Ainsi les Trois viennent conjointement, sans que l'opération soit triple, mais selon l'ordre et avec leur marque hypostatique. Et leur action assimile l'âme qu'ils sanctifient à la Divinité en l'assimilant au propre de chaque hypostase selon une causalité quasi formelle ou exemplaire. »⁶³⁰ Ce qui signifie que la Personne divine reste toujours transcendante du point de vue de la forme par rapport à la créature qu'elle habite. Elle ne compose pas physiquement avec cette créature mais l'assimile à ce qui fait son hypostase. Ainsi, en ce qui concerne notre filiation divine, (au delà des différentes positions des théologiens présentés par Congar)⁶³¹, ce sont les Trois personnes qui sont impliquées, à savoir, le Père, le Fils et l'Esprit Saint. L'hypostase qui fait assimiler l'homme à cette filiation est celle du Fils. C'est donc la filiation créée du Verbe incarné en l'homme Jésus-Christ, qui est en lien avec notre filiation créée.

⁶²⁸ Cf. *JCES*, pp. 336-361.

⁶²⁹ *JCES*, p. 343-344.

⁶³⁰ *JCES*, p. 353.

⁶³¹ St AUGUSTIN, *De Trinitate*, V,11, 12 (PL 42, 918) ; RAHNER K., *Dieu dans le Nouveau Testament*, in *Ecrits théologiques*. Paris, DDB, t. 1 1963 , p. 11-111 ; St ALBERT le Grand, *Comm. In Ioan.* 3, 9 et 13 / Ed. Borgnet, t. XXIV, p. 122 sv ; St BONAVENTURE, *III Sent. D.* 10 a. 2 q. 3 concl. Et ad. 2 (Quaracchi t. III, p. 238), St THOMAS, *III Sent. D.* 10 q. 2 a. 2 sol. 2 ; *Sum. Theol.* IIIa q. 23 a. 2

2. L'homme devenu fils de Dieu est habité par l'Esprit Saint et vit selon le Christ.

En assumant l'humanité, le Christ a fait participer tous les hommes à son mystère. Par cette humanité assumée, nos humanités particulières, individuelles sont aussi assumées par le Fils de Dieu et sont reconfigurées à sa ressemblance qui est image de Dieu. Pour Congar, « le plus important n'est pas la manière d'expliquer, mais la réalité : nous sommes vraiment fils dans le vrai Fils. Et, en priant < Notre Père >, < Abba, Père >, nous prions le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, dont la sainteté et la grâce ont été, en une humanité consubstantielle à la nôtre, une grâce et une sainteté de Fils éternel de < Dieu > ». ⁶³²

En habitant dans l'âme de l'homme, l'Esprit ravive ce mystère accompli par le Christ. Ainsi, par Lui, nous pouvons crier « Abba, Père » (Ga 4,6). L'Esprit fait de nous des fils, parce qu'il nous incite à appeler Dieu, Père tel que le Christ l'a voulu et l'a réalisé. C'est donc l'œuvre du Christ qui continue dans le cœur de l'homme par le Saint Esprit. Non seulement il nous incite à appeler Dieu, Père, mais aussi il stimule en nous un rythme de vie à la suite du Christ. Il « réalise, personnalise et intériorise la vie < dans le Christ > » ⁶³³ en nous. Il est en nous le principe d'identité chrétienne qui fait que nous appartenions au Christ- Jésus.

Sans se confondre avec le Christ, l'Esprit poursuit en nous l'œuvre du Christ qui veut que notre vie soit pareille à la sienne, une vie qui consiste à garder ses commandements. C'est d'ailleurs pour cela que le Christ lui-même avait aussi promis le Paraclet à ses disciples (Jn 14, 15-17. 21).

On peut alors dire avec Congar que « cette identification spirituelle, < mystique >, au Christ, ce crédit absolu que nous lui faisons pour qu'il prenne toute la place dans notre vie, le Saint-Esprit les opère comme cause transcendante et intime (...), mais la foi les réalise comme disposition en nous. Dieu le Père, *par son Esprit*, fait habiter le Christ en nos cœurs, c'est-à-dire en cette profondeur de nous-mêmes où se forme l'orientation de notre vie (Ep 3, 14-17) » ⁶³⁴. L'Esprit prépare nos cœurs et les dispose à accueillir l'œuvre du Christ. Par la Parole et la Foi, l'homme accueille l'Esprit, lequel est joint au Christ, parce que cet Esprit vient accomplir ce qui vient du Christ (Jn 16, 13-15). Le témoignage que l'Esprit rend dans nos cœurs est tout relatif au Christ, et réciproquement, « la confession de la vérité au sujet du Christ est à son tour le critère de l'authenticité de l'action de l'Esprit : 1 Cor 12,3 ; 1 Jn 4,2).

⁶³² JCES, p. 361.

⁶³³ JCES, p. 362.

⁶³⁴ JCES, p. 364.

L'Esprit de Dieu, qui seul connaît ce qui est en Dieu (1 Cor 2,11), peut seul nous faire atteindre en sa profondeur la vérité théandrique du Christ »⁶³⁵. Ce que l'Esprit révèle à l'homme, doit nécessairement être en conformité avec ce que le Christ a dit et fait, car c'est de cette conformité que dépend la véracité du fait que cela est effectivement révélé par l'Esprit. Nous sommes en présence de la dépendance mutuelle de deux Personnes quant à leur présence dans le cœur de l'homme.

Ainsi comprise, la vie menée par l'homme devient en effet une vie dans le Christ sous la mouvance de l'Esprit. Parce qu'elle est une vie filiale c'est-à-dire des fils qui sont appelés à suivre l'exemple du Christ (He 10, 5-7) qui s'abandonne à la volonté du Père et voudrait nous conduire vers le Père qui est le terme de toute chose (Jn 4, 34 ; 5,19, 6, 38 ; 12, 49-50...). Notre vie filiale est donc l'obéissance, la recherche de la conformité à la volonté de Dieu comme Jésus-Christ, mais tel que l'Esprit nous le révèle dans les cœurs. Le Christ nous a montré l'exemple, et l'Esprit nous conduit sur cette route tracée par le Christ afin que nous devenions des fils. Car, comme le dit Congar « Le mérite n'existe que par la grâce, entendant que l'Esprit est < envoyé > et donné dans le don de la grâce et que c'est par son dynamisme absolument divin que nous pouvons revenir au Père, par le Fils »⁶³⁶.

Fils, on l'est, mais pas encore totalement. On est engagé dans un devenir. On le sera totalement à la fin des temps. Pour le moment, grâce à l'Esprit Saint, nous avons la certitude de la filiation, car il met déjà en nous les arrhes. Cependant, pour arriver à la réalisation pleine de cette filiation, il faut aussi l'engagement de la liberté de l'homme. L'initiative de grâce et d'amour de Dieu réalisée par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint, doit aussi rencontrer notre consentement, notre coopération, mais c'est Dieu seul qui a le dernier mot et qui conduit à son terme le couronnement de ses propres dons. Voilà pourquoi, dans l'existence terrestre, l'Esprit de Dieu vient en nous pour nous aider à prier, à lutter contre les perversions de la chair afin de produire des fruits (vertus) issus de Lui.

3. L'Esprit Saint et le Verbe inspirent la prière de l'homme et assistent l'homme dans son combat spirituel.

En effet, l'Esprit, bien qu'invoqué dans la prière liturgique communautaire 'afin qu'il vienne', est toujours présent en nous pour nous redynamiser, renouveler et reconforter dans la prière individuelle, dans celle de l'oraison comme de demande. Il nous aide à entrer dans

⁶³⁵ JCES, p.367. Cette thèse est aussi partagée par Martelet G. dans son livre *Sainteté de l'Eglise et Vie religieuse*. Toulouse, 1964 auquel Congar fait allusion.

⁶³⁶ JCES, p. 376.

l'intimité de Dieu afin que notre prière concorde plus à la volonté de Dieu plutôt qu'elle ne soit que l'expression de notre simple désir. Il révèle en nous le désir même de Dieu parce qu'il est celui qui exprime le désir de Dieu en Dieu (Ep 6,18 ; Rm 5,5).

A travers l'Esprit, c'est donc Dieu-même qui est présent dans notre prière. Pour Congar, Dieu lui-même, c'est « Verbe et Saint-Esprit » qui « impriment dans nos âmes une disposition d'adhésion aimante et paisible qui nous suspend en quelque sorte à eux. Ce n'est pas nous qui allons à eux, c'est eux qui nous attirent et posent en nous un amour, un acquiescement, une plénitude paisible et joyeuse : cela vient d'eux plus que de nous, mais cela exprime un fond de nous-même plus profond que nos cogitations »⁶³⁷. On voit bien que la présence de l'Esprit dans la prière intime de l'homme implique celle du Verbe.

La prière étant une activité de l'homme éminemment spirituelle, on comprend qu'à ce niveau Congar parle de l'implication du Verbe et non pas de Jésus. On peut donc en déduire qu'il n'y a pas que l'Esprit qui habite l'être profond pour y mettre tout ce qu'a dit et fait l'homme Jésus, mais ce même Jésus, dans son aspect de Verbe de Dieu, peut aussi habiter l'être profond de l'homme et lui inspirer non seulement le comment prier (ce qu'il a fait de son vivant), mais aussi le contenu de la vraie prière. Ce que l'Esprit inspire à l'homme, c'est soit ce qu'a fait et dit Jésus-Christ, soit les deux le font ensemble afin que le désir de l'homme soit conforme à celui de Dieu, et que son cœur devienne le lieu de rencontre avec les Personnes divines.

Ce même Esprit aide l'homme à lutter contre les perversions de la chair afin de le rendre libre. On sait que l'homme est toujours déjà tiraillé, qu'il est aux prises avec les tendances de la chair (le mal) et celles de l'Esprit (le bien). Tout chrétien soit-il, cette lutte est permanente et perdure toute sa vie. C'est bien là dedans que se manifeste la puissance de Dieu à travers la présence de l'Esprit-Saint, qui fait incliner les actes de l'homme vers ce qui plaît à Dieu, vers la vérité et la justice inaugurées par Jésus-Christ (Ga 5,16-18 ; 6,7-8 ; Jn 16,8). « Le Saint-Esprit agit au-dedans, où il pénètre comme une onction. Il nous fait sentir, à un niveau plus profond que celui du regret de telle ou telle faute, l'attrait souverain de l'Absolu, du Pur, du Véridique, d'une vie nouvelle offerte par le Seigneur Jésus et il nous donne, devant tout cela, une conscience poignante de notre misère, du mensonge et de l'égoïsme dont notre vie est pleine. Nous nous sentons jugés et, dans le même temps, prévenus par le pardon et la

⁶³⁷ JCES, p. 382.

grâce. Tombent alors nos fausses excuses, le système d'autojustification et de construction égocentrée de notre vie. »⁶³⁸

La lutte contre le mal consiste à faire prévaloir dans les actes de l'homme ce que le Christ nous a enseigné et nous a montré comme exemple. Pour pouvoir le pratiquer, il est nécessaire d'être habité par l'Esprit comme lui-même l'a promis (Jn 16,8). Sur tout ce que Jésus a condamné et qui constitue le péché, l'Esprit a la mission d'éclairer l'homme. De la sorte, comme le Christ, Lui aussi condamne le mal, le péché mais en habitant en l'homme, il réhabilite ce dernier par la grâce du pardon et du renouvellement.

En l'Esprit Saint et avec Lui s'accomplit la rémission des péchés annoncée par le Christ, la mission dont ont été investis les Apôtres. Car ces derniers agissent sous sa mouvance. Par sa présence, l'homme peut alors vivre sa relation avec Dieu en toute liberté sans contrainte, ni peur. Il nous fait entrer pleinement dans la conscience de la filiation acquise en Jésus-Christ, et comme Jésus, nous devenons des fils vivant en toute liberté notre relation avec le Père. Une liberté qui consiste à vivre la loi du Christ intériorisée en nous par l'Esprit-Saint en tout épanouissement, dépourvue de toute contrainte. Une liberté qui nous pousse à briser tout mur de séparation entre les hommes, étant tous fils et filles de Dieu, Père. Enfin, une liberté qui stimule à l'annonce du message évangélique avec courage et fermeté, enthousiasme et assurance dans le monde et en face des situations multiples des sociétés, des cultures et des peuples.

4. Le Christ et l'Esprit Saint assurent ensemble l'authenticité des enseignements comme des pratiques tant charismatiques qu'œcuméniques.

Nous faisons remarquer que dans ce deuxième tome, Congar a réservé un chapitre à l'étude du phénomène du Renouveau dans l'Esprit⁶³⁹. C'est dans sa position sur le baptême dans l'Esprit et sur le rapport entre Renouveau et Oecuménisme que le rapport entre le Christ et l'Esprit apparaît comme une nécessité en vue d'un équilibre doctrinal et pratique.

En effet, en face d'une interprétation quelquefois malheureuse de la réalité du baptême dans l'Esprit, laquelle aboutit à la séparation entre la régénération (baptême de l'eau) et le

⁶³⁸ JCES, p.392

⁶³⁹ Des avis et considérations très remarquables ont été donnés à ce sujet. Nous n'allons pas nous engager sur ce terrain, mais il y a lieu de souligner, selon Congar, l'importance d'une vision de l'œuvre de l'Esprit Saint jointe à celle du Christ pour un équilibre de la doctrine chrétienne au sein de ce mouvement. Ainsi, après avoir fixé les repères sur l'identité, l'importance du Renouveau⁶³⁹, il en vient à expliquer certaines notions clés dont certains charismes spectaculaires mis en exergue dans ce mouvement (parler et prier en langues, prophéties et guérison) (p.451-469), le baptême dans l'Esprit pour enfin établir un rapport entre le Renouveau et l'œcuménisme (p. 487-499).

baptême dans l'Esprit (le fait d'être rempli du Saint-Esprit comme les apôtres à la Pentecôte), Congar précise les choses. Dans cette vision séparatiste, « on se réfère surtout aux *Actes*, à la lumière desquels on lit les autres textes, de sorte qu'ils sont comme un < canon dans le canon >. Mais dans ce cadre commun existent deux, voire trois positions différentes »⁶⁴⁰, c'est-à-dire des positions qui diffèrent d'une communauté à une autre et selon leur origine.

Après analyse des textes johanniques, pauliniens, les synoptiques et les Actes des apôtres, Congar en arrive à la conclusion qu'« on est chrétien par la foi en Jésus-Sauveur et par le don de l'Esprit. L'Esprit est donné à la foi, mais la foi est professée dans le baptême, consacrée par lui. On ne se baptise pas soi-même : le baptême suppose l'intervention d'un chrétien qui est déjà de l'Eglise, il est agrégation à cette Eglise, Corps du Christ, à laquelle est promis et donné l'Esprit. Parce qu'on recevait l'Esprit en liaison avec le baptême d'eau qui consacrait la confession de la foi, le baptême, < sacrement de la foi >, a été aussi le sacrement du don de l'Esprit. La confirmation n'en est qu'un achèvement... »⁶⁴¹ Loin de s'opposer, le baptême dans l'Esprit et le baptême dans l'eau au nom de Jésus-Christ se complètent et forment enfin un tout indissociable. Par ce baptême d'eau, on entre par la foi dans la perspective messianique et eschatologique inaugurée par Jésus et dont l'accomplissement se réalise dans l'Esprit-Saint. Cela forme toute une dynamique dans laquelle on s'insère et qui est indissociable. L'un suppose et implique l'autre.

La communication de l'Esprit accompagne toujours le baptême d'eau au nom de Jésus même si cela n'est pas marqué par des signes spectaculaires comme 'le parler en langues'.⁶⁴² On conclura en définitive avec Congar : « En toute hypothèse, on tient qu'il existe un seul < baptême > et que le baptême donné et reçu dans la foi au nom de Jésus communique l'Esprit. »⁶⁴³

Parlant du rapport entre le Renouveau et l'œcuménisme, Congar donne la spécificité de chacun et ce que l'un apporte à l'autre et vice versa. Présentant leur avantage quant à la recherche de l'unité des fils de Dieu en Jésus-Christ aujourd'hui séparés, il attirera quand même l'attention sur certaines attitudes qui ont tendance à niveler les choses entre les Eglises,

⁶⁴⁰ JCES, p. 471-472.

⁶⁴¹ JCES, p. 478-479. Congar s'inspire de travaux de DUNN J.D.G. *Baptism in the Holy Spirit*. London, 1970, 2^e éd 1977 ; et de CHEVALIER M.A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*. Vol 1 : Ancien testament, Hellénisme et Judaïsme. La tradition synoptique. L'œuvre de Luc (*Le point théologique* 26), Paris, 1978.

⁶⁴² Cf. CHEVALIER M.A., *Op.Cit.* à qui Congar se réfère. Son étude du corpus lucanien nous fait voir qu'on ne peut pas rattacher la présence de l'Esprit au fait de la glossolalie, car dans plusieurs autres cas de conversion rapportés par Luc, où l'Esprit a été mentionné, il n'y a pas eu du spectaculaire (Ac 8, 38 ; 16,15 ; 16, 33).

⁶⁴³ JCES, p. 484.

à se surestimer par rapport à d'autres, ou encore à tout rattacher à l'Esprit au risque d'oublier le Christ, l'Eglise et le Magistère et même ceux qui ne font pas partie du Renouveau.

Dans ce contexte, Congar propose des remèdes, entre autres : il est vrai qu'il faut donner sa place à l'Esprit, « mais la santé d'une pneumatologie est la référence au Christ. L'Esprit fait l'objet d'une « mission » propre. Après l'Incarnation et Pâques, il y a une Pentecôte. La consécration eucharistique s'opère par le récit de l'Institution et par l'Epiclèse. Mais l'Esprit ne fait pas une autre œuvre que celle du Christ.

Il n'y a qu'une économie du salut, un seul baptême, qui est à la fois dans la Pâque du Christ et dans l'Esprit. S. Paul et S. Jean donnent également comme critère de l'action de l'Esprit la référence au Christ : »⁶⁴⁴ Et Congar d'ajouter : « Affirmer un critère christologique pour une authentique pneumatologie revient concrètement à rechercher la conjonction, ou au moins l'accord des actes et fruits attribués au Saint-Esprit avec l'œuvre du Verbe incarné, Jésus-Christ notre Seigneur... Donner un critère christologique à la pneumatologie, c'est, sans méconnaître la liberté de l'Esprit qui souffle où il veut (Jn 3, 8 ; 2 Cor 3, 17), savoir que cette liberté est celle de la vérité (Jn 8, 31 ; < Esprit de vérité >: 16, 13) et que la < mission > ou venue de l'Esprit a relation, accord, connexion avec celle du Verbe. C'est l'Esprit qui nous fait membres du Corps du Christ (1 Cor 12, 13 ; Rm 8,2 sv), mais ce corps n'est pas celui du Saint-Esprit, c'est celui *du Christ* »⁶⁴⁵.

Cette invitation à garder constante la jonction entre l'Esprit et le Christ touche la question de fond des différences entre les communautés chrétiennes que le mouvement œcuménique essaie de résoudre. Le Renouveau, avec tout ce qu'il a de 'sentimental', de l'ordre 'de l'exubérance' des manifestations de l'Esprit, ne peut pas perdre de vue que le Christ a institué l'Eglise, les ministères, les sacrements et laissé la Parole. C'est bien tout cela qui pose problème dans la manière de les vivre et de les interpréter entre les communautés. Ces problèmes ne doivent pas être effacés comme par un revers de la main parce qu'on vit des moments intenses de présence de l'Esprit-Saint. L'Esprit a justement pour mission d'intérioriser en nous et dans l'Eglise ce que le Christ a institué. Loin de croire que l'unité est accomplie par le fait de prier, de louer Dieu ensemble, il faut au contraire prendre plus conscience de ce qui fait défaut par rapport à ce que le Christ a institué et comment y remédier sans toutefois procéder au nivellement. « L'Esprit et le Christ-Verbe se conditionnent mutuellement. L'Esprit est référé au Verbe, il n'efface pas ses exigences, il

⁶⁴⁴ JCES, p. 497.cfr. 1 Cor 12,3 ; Jn 14, 26 ; 1 Jn 4, 2-3.

⁶⁴⁵ JCES, p. 498.

ouvre à elles, de sorte que le Christ-Verbe devient présent, intérieur, dynamiquement actif par l'Esprit. »⁶⁴⁶ L'Esprit fait réaliser l'œuvre du Christ.

On peut donc dire que le Renouveau est une des voies vers l'unité mais il n'est pas encore la réalisation de l'unité. Ce que l'Esprit fait manifester dans le Renouveau n'aura de sens que si ses membres l'appliquent en vue d'accomplir la volonté du Christ exprimée dans ce qu'il a institué. Car l'Esprit ne peut que conduire à cette finalité. Il ne nous sépare pas de l'œuvre du Christ, bien au contraire il nous amène à sa parfaite compréhension et son plein accomplissement. Le Renouveau avec l'œcuménisme peuvent bien être considérés comme deux moments de grâces où se conjuguent les deux « missions » des personnes divines, Christ et Esprit sans séparation, aussi bien dans l'un que dans l'autre, comme entre les deux.

Jésus est vraiment le Fils de Dieu qui est venu en notre monde pour faire la totale volonté du Père. Par l'Esprit Saint qui a opéré en lui une âme filiale et un amour filial, il aura la plénitude de la grâce sanctifiante et accomplira de manière parfaite et absolue la mission, lui confiée par le Père. En Lui et par le même Esprit-Saint qui l'a sanctifié, nous sommes nous aussi devenus fils adoptifs de Dieu. Si Jésus a reçu la plénitude de l'Esprit, il n'en est pas de même pour nous. Car nous sommes fils dans le Fils lequel est pour nous Premier né d'une multitude de frères, lui qui a répandu en nous l'Esprit qu'il a lui-même reçu en tant que Seigneur. C'est ainsi que cet Esprit est présent dans le monde, accomplissant les œuvres de Dieu, le mystère du salut inauguré par Jésus-Christ, aussi bien dans l'Eglise qu'en dehors d'elle.

Enfin, nous disons avec Congar : « Comme chrétien, comme prêtre, nous prions chaque jour cette doxologie avec une grande intensité et nous lui donnons ce sens : le Saint-Esprit, qui remplit l'univers et qui, tenant toutes choses unies, sait tout ce qui se dit, recueille tout ce qui, dans le monde, est pour Dieu et vers le Père, *pros ton Patera* ; il en noue la gerbe en une louange cosmique, par , avec et dans le Christ, en qui tout a consistance (Col 1, 15-20). Après quoi nous, les fidèles, qui connaissons le Père et celui qu'il a envoyé, réactualisons avec le Christ l'invocation qu'il nous a apprise et que l'Esprit nous fait prier : Abba, Père ! Tu es mon Père...L'Eucharistie, qui est action de grâce, prend ainsi toute sa plénitude.»⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ JCES, p. 499.

⁶⁴⁷ JCES, p.518.

III. « *Le fleuve de vie (Ap. 22, 1) coule en Orient et en Occident* »⁶⁴⁸

Dans les deux premiers tomes, Congar a essayé de présenter premièrement une approche scripturaire et historique de la pneumatologie, et ensuite de montrer le rôle, la fonction ou encore la manière dont l'Esprit accomplit sa mission. Dans ce troisième tome, compte tenu de ce qui précède, il sera question de répondre à la question de l'identité de l'Esprit. Qui est-il en fait ?

Notre analyse de ce tome sera, comme toujours, orientée par notre préoccupation du rapport de l'Esprit-Saint avec le Christ. On comprendra alors que cette approche essentiellement pneumatologique ne soit pas présentée avec tous ses tenants et aboutissants.

Ce tome est divisé en deux grandes parties. La première intitulée « *le Saint-Esprit dans la Tri-unité divine* » qui comprend quatre chapitres et le second, « *le Saint-Esprit et les sacrements* » qui comprend aussi quatre chapitres. Notre étude ramènera la présentation de la première partie à deux points essentiels : en premier lieu, nous reprendrons dans les grandes lignes la pneumatologie présentée par Congar, et en deuxième lieu, il s'agira exclusivement de la christologie pneumatologique. Ainsi, cette partie, nous l'intitulerons, « *pour une christologie pneumatologique* » (ce qui est en fait le titre d'une section du troisième chapitre traité par Congar)⁶⁴⁹. Et la deuxième partie sera traitée en elle-même pour faire ressortir le lien entre l'Esprit et le Christ dans les sacrements. Elle portera pour titre : « *L'Esprit et le Christ dans les sacrements* ».

A. Pour une christologie pneumatologique.

1. Qui est l'Esprit-Saint ?

Pour dire qui est l'Esprit-Saint, il faut d'abord le connaître. Comment le connaître ? Il faudra d'abord savoir que l'Esprit fait partie de la Tri-Unité divine. C'est à l'intérieur de ce mystère qu'il faut l'identifier. Pour Congar, il faut interroger les sources qui nous aident à connaître ce mystère trinitaire et qui de ce fait nous font connaître l'Esprit-Saint. A partir de

⁶⁴⁸ *Je crois en l'Esprit Saint, le Fleuve de vie (Ap. 22,1) coule en Orient et en Occident*, t.3, pp.525-866.

⁶⁴⁹ Nous estimons que par rapport à notre préoccupation, ce titre correspond bien à l'ensemble de la première partie car il nous paraît être le point culminant vers lequel tend Congar dans son élaboration. En effet, ne dit-il pas que la santé de la pneumatologie dépend de la christologie ? L'identité du Saint-Esprit ne se comprend bien que dans son rapport avec le Christ, bien sûr aussi avec le Père, mais c'est le premier rapport qui élucide ce qu'il est réellement et dont l'interprétation rassemble ou sépare les communautés chrétiennes. A ce niveau, ce qui pose le plus question c'est le rapport de l'Esprit avec le Christ plutôt qu'avec le Père.

ces sources, pense-t-il, il y a nécessité de déterminer les conditions et la formulation d'un discours dogmatique et théologique sur le Saint-Esprit.

Ainsi, pour lui, « notre première source est évidemment la Révélation »⁶⁵⁰. Mais comment aborder cette Révélation ? Pour Congar, on n'oubliera pas qu'elle est riche en énoncés. Certains sont même déjà formulés dogmatiquement, avec une argumentation théologique suffisante. Mais quand elle parle de l'Esprit-Saint, c'est bien souvent en image : souffle, air, vent, Eau, eau vive, Feu, langues de feu, colombe, Onction, Chrême, Sceau, Amour, Paix etc. En plus de la Révélation, il faut ajouter comme autre source, ce qui provient de la liturgie, des Pères et des spirituels où par d'autres images, on désigne aussi le Saint-Esprit : *Veni Sancte Spiritus*, la clef qui ouvre la porte, le baiser entre le Père et le Fils, l'Amour entre le Père et le Fils etc.

Tout cela, pour Congar voudrait tout simplement signifier que le mystère divin est souvent et préférablement exprimé en images. Cela a une raison fondamentale : « C'est que les images les plus matérielles sont des métaphores qui ne prétendent nullement exprimer l'être en soi, le « quid » de ce dont elles parlent, mais bien le comportement, ce que cela représente pour nous (...). La Révélation nous dit d'abord et essentiellement ce que Dieu est pour nous. Bien sûr elle dévoile bien aussi quelque chose de ce qu'il est en soi, mais secondement et bien imparfaitement. Ce qu'il est, c'est son secret (...). Cela est particulièrement vrai s'il s'agit du Saint-Esprit (...) posé comme sujet d'action, il est manifeste sans visage personnel (...). L'Esprit ne présente pas de tels traits personnels (comme le Fils qui exprime sa personnalité dans notre histoire), il est comme enfoui dans l'œuvre du Père et du Fils, qu'il achève. »⁶⁵¹ Voilà pourquoi la connaissance de l'Esprit passe par le rapport entre lui et les autres Personnes divines, le Père bien sûr, mais plus encore le Fils. C'est en posant devant soi l'œuvre du Fils que vient en lumière celle de l'Esprit, et à travers cela nous faisons sa connaissance.

La connaissance de l'Esprit, à partir des images exprimées dans la Révélation, partirait donc de la fonction du même Esprit, c'est-à-dire de ce qu'il accomplit en notre faveur et comment il l'accomplit. Or justement, ce qu'il l'accomplit, est toujours déjà en étroit lien avec ce que le Christ a accompli. Le lien entre les deux est incontournable pour arriver à la connaissance de l'Esprit-Saint. Sinon, comme plusieurs publications l'ont fait dans l'histoire

⁶⁵⁰ JCES, p. 539. Congar nous renvoie au document conciliaire du Vatican II D.V. N° 2 pour l'explicitation de sa position. Il faut prendre en considération les faits rapportés par la Révélation et les paroles qui en donnent le sens.

⁶⁵¹ JCES, p. 542.

de la tradition chrétienne, on parlera de l'Esprit en terme d'un inconnu, de kénose où même il sera méconnu⁶⁵².

Pour Congar, il est vrai que « notre connaissance de la Personne < Saint-Esprit > est grevée de limites et de difficultés »⁶⁵³. C'est ce qui justifie l'absence d'engouement pour la théologie sur le Saint-Esprit. C'est aussi ce qui fait que cette théologie peut basculer dans les spéculations car traditionnellement, plusieurs Pères ne voulaient pas l'appeler Dieu parce que cela n'est pas dit dans les Ecritures (cas de S. Cyrille, Athanase, Basile etc.)⁶⁵⁴.

L'interprétation des images issues de la Révélation à travers la formulation théologique est incontournable. Cependant, on le fera en sachant que le mystère est au-delà de nos formulations. Nous essayons tout simplement de l'exprimer et c'est ce qui a été fait tout au long de l'histoire théologique, laquelle nous a donné différentes formulations tributaires des différents milieux socio-culturels⁶⁵⁵. Qui est alors l'Esprit-Saint pour Congar ?

A l'exemple de certains Pères et Docteurs Grecs comme Latins⁶⁵⁶, Congar pense que la réflexion sur l'Esprit Saint doit être précédée par celle sur le Père qui est « Source absolue de la divinité »⁶⁵⁷. En effet, une lecture des Pères grecs, et de la tradition occidentale fait voir que le Père est la Source de la divinité et que Jésus reçoit de lui la divinité et ne peut engendrer mais faire procéder. A sa suite, Congar démontre la Transcendance de Dieu, son éloignement et en même temps sa proximité par rapport à nous. A travers les récits de

⁶⁵² Cf. note 12 *JCES*, p. 543.

⁶⁵³ *JCES*, p. 543.

⁶⁵⁴ Cf. St CYRILLE de Jérusalem, *Catéchèse xvi*, 2 (PG 33, 920 A) ; GREGOIRE DE NAZIANCE, *Oratio* 2, 38 (PG 35, 445) ; JEAN DAMASCENE, *De fide orth.* I, 12 (Pg 94, 848) ; S. AUGUSTIN, *De trinitate* IV,6, 15 ; 33 (PL 10, 90 ; 108 ; 120) ; S. BONAVENTURE, *I Sent.* d. 29 dub. 1 (I, p. 517) etc.

⁶⁵⁵ De la page 559 à la page 694, Congar, sous forme d'analyse historico-critique, donnera la formulation d'une théologie du Saint-Esprit de la période des Pères avant le concile de Nicée jusqu'à St Thomas d'Aquin. Cette étude porte en fait sur le lien entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint dans la théologie orientale et occidentale. Elle tourne principalement autour de la question de la procession du Fils et de l'Esprit-Saint, laquelle débouche chez les occidentaux au « Filioque » et que les Orientaux récusent. Nous n'allons pas nous engager dans ce débat. Seulement nous relèverons une conclusion tirée par Congar, car elle va nous situer dans la formulation pneumatologique que lui-même va nous proposer : « La procession du Saint-Esprit aussi du Fils, ou par le Fils, fait partie de l'expression catholique romaine de la foi trinitaire (...). C'est l'expression latine de la foi. Elle a des appuis plus ou moins formels chez quelques Pères grecs, surtout S. Cyrille d'Alexandrie. Elle n'est pas l'expression grecque de la foi (...). On ne peut demander à l'Eglise catholique de renier sa doctrine sur la part du Fils dans la procession éternelle de l'Esprit. Mais on peut attendre d'elle qu'elle reconnaisse que ses formules n'expriment pas le tout de cela même qu'elle tient ; que certains points de la doctrine relèvent de l'explication théologique, non absolument de la foi ; que d'autres expressions de la même foi sont possibles, partant d'autres perceptions et mettant en œuvre d'autres instruments de pensée. Mais, évidemment, les Orthodoxes sont invités à procéder à une herméneutique critique analogue de leurs énoncés doctrinaux. Il faudra bien arriver à réactualiser la situation des Pères, qui ont été en communion en suivant des voies différentes, à admettre la compossibilité de deux constructions théologico-dogmatiques du même mystère, objet de la même foi. » (*JCES*, p. 694.)

⁶⁵⁶ Cf. *JCES*, pp. 695-702.

⁶⁵⁷ *JCES*, p.695.

l'Ancien Testament (Job, Moïse, Isaïe), il fait voir que Dieu, Père, est transcendant mais promet d'habiter notre monde, d'être avec nous. Comment alors réalise-t-il sa promesse ?

« Dieu, personne ne l'a jamais vu (Jn 1, 18), une source ne se voit pas, on voit seulement le fleuve qui en découle. < Dieu >, la Fontaine inengendrée de la divinité, est invisible. Il s'est rendu visible en son Fils devenu homme, l'*unigenitus* devenu le *Primogenitus in multis fratribus*. Il vient habiter dans nos cœurs par son Esprit. Ce sont les < missions divines > qui sont, dans la créature, l'aboutissement des < processions > intra-divines, une communication du mystère même de Dieu. Celui qui est avant toute chose, avant tout ce qui a un commencement, est entré dans le temps, l'Absolu dans ce qui est relatif et précaire »⁶⁵⁸. Cette prise de position nous situe profondément dans le débat autour du « Filioque » que nous avons laissé de côté. Elle nous donne en fait les repères pour situer les relations entre les personnes divines.

Le Père a un projet qui se dessine en deux moments : d'abord il veut se faire connaître, « se rendre visible » et il veut aussi demeurer présent dans sa créature. Il se rendra visible en son Fils, Jésus-Christ, et demeurera présent en nous par son Esprit-Saint. Ces missions des personnes divines qui se réalisent ainsi dans l'économie, sont l'aboutissement des « processions » à l'intérieur même de la divinité. C'est-à-dire que le Fils comme l'Esprit-Saint procèdent du Père qui est l'Origine absolue de la promesse, du projet, et que chacun réalise une mission du même Père.

Du point de vue de l'être même de Dieu, le Fils et l'Esprit procèdent tous deux du Père : l'un par génération et l'autre par spiration. Pourquoi, le Père accomplit-il cette promesse? Tout simplement parce qu'il est Amour. En effet, le Père est le sujet de l'agapè (1 Jn 2,15 ; Jn 3, 14). Cela concerne son dessein d'amour et de don miséricordieux pour le monde, mais cette disposition d'amour a d'abord sa vérité dans le mystère de la vie intra-divine. Reprenant S. Maxime le confesseur, Congar dira : « Dieu le Père, mû par un amour, a procédé à la distinction des hypostases. Il s'agit évidemment de l'amour essentiel tel qu'il est hypostasié dans le Père, première Personne, Principe sans principe, source de la divinité »⁶⁵⁹. Si Dieu et Père peut faire procéder de Lui, le Fils et l'Esprit, c'est parce qu'à l'origine il est amour. En tant que tel il est appelé à communiquer et à se communiquer. A partir de cette communication, il révèle à travers « les missions » l'être intra-divin des personnes qui

⁶⁵⁸ JCES, p. 705-706.

⁶⁵⁹ JCES, p. 706.

procèdent de Lui. A ce niveau, l'Esprit est posé aux côtés du Fils comme ayant chacun une mission qui lui est propre émanant du Père. Et qui est-il alors ?

Congar écrit que « l'Esprit est sans visage, presque sans nom propre. C'est le vent qu'on ne voit pas, mais qui fait bien bouger quelque chose. C'est par ses effets qu'on le connaît. Il est celui qui produit tout ce que nous avons exposé dans ES II. Il est celui qui est donné pour produire tout ce qu'on pourrait résumer ainsi : la communauté des fils de Dieu, le Corps universel du Fils unique fait homme (...). Le Don »⁶⁶⁰. L'Esprit accomplit, achève le dessein de Dieu Père et l'œuvre du Fils sans s'afficher visiblement.

Dans le tome II de cet ouvrage, Congar parlant de l'Esprit, avait dit de Lui qu'il faisait l'unité, l'apostolicité, la catholicité et la sainteté de l'Eglise, Corps du Christ. Ce sont là les œuvres de l'Esprit, lesquelles en fait s'inscrivent dans la perspective de l'achèvement du plan du Père inauguré par le Fils. Ce plan qui consiste à ramener à Dieu pour la restauration toute la création « dont il a posé les prémices dans la résurrection-glorification de Jésus-Christ »⁶⁶¹. La résurrection-glorification du Christ inaugure pour les hommes et toutes les créatures l'ère de la nouvelle création. Le Christ l'inaugure, et l'Esprit la conduit vers son achèvement à travers le temps, elle dont l'accomplissement plénier sera en Dieu à la fin des temps. Voilà pourquoi, Congar préfère appeler l'Esprit-Saint le Don par excellence.

Certes, il n'est pas le seul don que le Père nous a donné. Il nous a donné aussi le Fils, Jésus le sauveur et le ressuscité, la vie éternelle qu'il nous promet en Lui. Mais tout cela se donne dans l'Esprit et se réalise grâce à Lui. On se rappellera toute l'action accomplie par l'Esprit dans l'avènement de Jésus en notre monde. Par Lui, le Christ a été conçu de la Vierge Marie. Dans ce sens, nous pouvons aussi comprendre cette affirmation de Congar : « Si le Fils est Image, il est d'abord le Verbe qui sort de la bouche du Père, accompagné du Souffle, donc d'une force qui met en mouvement »⁶⁶². Congar va justifier cette appellation du Don à travers l'histoire chrétienne.

Beaucoup plus employée chez les Latins que chez les Grecs, cette appellation de l'Esprit Don trouvera son apogée chez S. Augustin. La suite ne fera que reprendre ce thème biblique et augustinien. Ainsi, pour Congar qui systématise ce mystère de l'Esprit Don absolu, la formule issue des Pères Grecs : « du Père, par le Fils et dans l'Esprit » s'avère être « l'énoncé d'un dynamisme dans lequel l'Esprit est ce en quoi (en qui) se termine le

⁶⁶⁰ JCES, p. 707.

⁶⁶¹ JCES, p. 708.

⁶⁶² JCES, p. 715.

processus »⁶⁶³. Ce processus se réalise dans le cadre de l'économie du salut, mais il révèle aussi de ce fait l'ordre de la Trinité immanente. C'est-à-dire que l'Esprit « est celui par lequel s'achève la communication de Dieu. Economiquement, c'est à lui que sont attribués la sanctification, le perfectionnement »⁶⁶⁴.

Si en Lui s'achève la communication de Dieu selon l'ordre économique, ce qu'il accomplissait était déjà selon l'ordre immanent une fonction relative à la communication. On sait que du Père est sorti par génération le Fils qui est son Image parfaite. Les deux (Père et Fils) sont unis et sont relatifs l'un à l'autre. L'Esprit est alors « celui en lequel ils s'unissent, s'accueillent, se recueillent, se reposent »⁶⁶⁵. On voit ici s'élargir et s'approfondir la notion augustinienne de l'Esprit Saint considéré comme le lien d'amour entre le Père et le Fils. Congar reprend Augustin tout en cherchant à le dépasser, car la position augustinienne a-t-il dit précédemment, a emmener à un enfermement de l'Esprit dans une conception sans dynamisme.

Ce mouvement de communication substantielle en Dieu qui part du Père et se termine à l'Esprit Saint, continue librement et sans nécessité sa lancée sous forme, non plus substantielle, mais de volonté créatrice en dehors de Dieu. Et c'est l'Esprit qui l'accomplit. Il est alors « ce qu'il y a de plus extérieur, la liberté et la possibilité, en Dieu, de se communiquer encore d'une manière nouvelle, c'est-à-dire hors de soi. L'Esprit est ainsi le lien d'unité aussi bien en Dieu qu'entre Dieu et la création, une unité d'amour »⁶⁶⁶. Par l'Esprit Saint, Dieu se rend possible d'exister en dehors de lui-même. Ainsi par Lui, il peut habiter dans les hommes.

Dieu est par essence ou par nature communicatif. La faisabilité se réalise par son Esprit Saint, expression et manifestation de l'Amour, car Dieu est Amour, il est Grâce. C'est pourquoi il y a en Lui cette inclination à se communiquer. Ces deux aspects sont hypostasiés dans l'Esprit Saint et en Lui, ils se personnalisent. La grâce exprime la liberté, la générosité et la puissance. Tout cela fait un en elle. Alors de là, le plus haut, Dieu, peut être avec le plus petit, habiter dans le misérable comme dans le sublime (Ps 113, 5.6 ; Is 2, 1-10, Lc 1, 26-38).

⁶⁶³ JCES, p. 713.

⁶⁶⁴ JCES, p. 713-714. Cette pensée est profondément exploitée par les Pères Grecs dont ATHANASE, *Lettres à Sérapion* I, 14 (PG 26, 565 B) ; S. BASILE, *Traité du S. Esprit*, XVI, 38 (PG 32, 136 B) ; GREGOIRE DE NAZIANCE, *Oratio* 34, 8 (PG 36, 249 A) ; GREGOIRE DE NYSSE, *Quod non sint tres dei* (PG 45, 129) etc.

⁶⁶⁵ JCES, p. 715.

⁶⁶⁶ KASPER W. (et SAUTER G.), *Kirche, Ort des Geistes*, Freiburg, 1976, p. 34. cité par CONGAR, JCES, p. 716.

L'Esprit est comme le vent dont l'on ne sait d'où il vient et où il va, mais, pense Congar, « nous constatons chaque jour la liberté de sa grâce dans les inspirations, les charismes, les mouvements qui traversent l'histoire. Nous expérimentons aussi pour notre part le paradoxe de la gratuité du don (Is 55, 1) »⁶⁶⁷. A travers ces explications, Congar arrive à mettre ensemble les conceptions occidentale et orientale autour de l'appellation de l'Esprit Don. La formule grecque évoquée plus haut, exprime aussi dans sa compréhension élargie cette conception de l'Esprit Don.

Spécifiant d'avantage le rôle de l'Esprit, Congar ajoutera : « Ce don répond du reste à un désir profond de notre nature s'il est vrai que nous sommes à l'image de Dieu. Nous sommes destinés ainsi à devenir des enfants de Dieu en recevant l'Esprit de son Fils. Comprend-on le réalisme d'une telle affirmation ? Nous recevons la réalité de l'Esprit qui a fait de l'humanité de Jésus une humanité de Fils de Dieu : ici bas, dans l'obéissance et la prière, < Abba, Père ! >, puis, par la résurrection, dans la gloire. L'image de Dieu s'actualise, s'approfondit, dans l'exercice de la vie filiale que l'Esprit anime en nous et par laquelle nous revenons vers le Père ».⁶⁶⁸

Cette affirmation fait surgir en nous la question de savoir, si Congar voudrait nous donner là une autre façon de comprendre la terminologie « Esprit de son Fils » ? La question qu'il pose lui-même relative à la compréhension du réalisme de cette affirmation, nous invite en fait dans sa réponse à voir le fait que l'Esprit est Esprit du Fils dans le fait que c'est par cet Esprit que l'humanité du Fils est rendue humanité du Fils de Dieu. La présence de l'Esprit, au côté du Fils, aide ce dernier à demeurer dans la logique de sa mission qui s'exprime dans l'obéissance et la prière⁶⁶⁹. Toute l'œuvre du Christ se fait dans l'Esprit-Saint. Il est tout tributaire de « la réalité du Saint-Esprit », laquelle réalité s'exerce aussi sur nous afin que comme le Christ, nous devenions fils de Dieu. L'Esprit du Fils est plus vu dans le sens de la relation intime et constante entre le Christ et l'Esprit et non dans celui de possible procession de ce dernier du premier.

La réflexion de Congar sur l'Esprit-Saint nous plonge dans la grande problématique de la procession de ce dernier du Père et du Fils (*Filioque*) comme le disent les Latins, ou seulement du Père comme le préconisent les Grecs. Nous sommes là en présence d'une question cruciale sur le lien entre l'Esprit et le Christ.

⁶⁶⁷ JCES, p. 717.

⁶⁶⁸ JCES, p. 718.

⁶⁶⁹ L'analyse de JCMS nous donne des bases de compréhension de la pensée de Congar surtout sur les points concernant la personne de Jésus, l'œuvre de Jésus et la prière, comme lieu de rencontre cf. supra p. 122-134.

La démarche de Congar fait dépendre l'Esprit du Père comme source absolue⁶⁷⁰. Ce qu'il accomplit comme fonction lui est confié par le Père. Il voit les choses sous l'angle de procession des deux (Esprit et le Christ) du Père qui leur confie des missions et à travers lesquelles ils demeurent relatifs l'un à l'autre. Ainsi nous comprenons Congar quand il affirme : « Les Personnes divines sont rendues présentes par le moyen de dons de grâce, effet des motions invisibles du Verbe et de l'Esprit, comme partenaires d'une communion spirituelle ; éventuellement (...) leur présence est expérimentée dans une intense vie de connaissance et d'amour . Le Christ et le Saint-Esprit deviennent la vie de ces fidèles (...). Par les missions du Verbe et de l'Esprit, avec leurs effets de grâce, Dieu –le Dieu Trinité— existe vraiment hors de lui-même... »⁶⁷¹

2. Pour une christologie pneumatologique proprement dite.

Avant toute chose, il sera bon de faire remarquer qu'avant la publication de ce troisième tome, Congar avait publié un article qui s'intitulait : *Pour une christologie pneumatologique*⁶⁷². C'est cet article qu'il reprend dans la quatrième partie de ce livre et qui semble bien être l'aboutissement de toute cette réflexion pneumatologique qui ne peut être séparée de la christologie. Qu'en dit-il ?

Congar part du constat que ces dernières années il y a eu plusieurs publications non seulement sur la christologie mais aussi sur la pneumatologie et quelques tentatives du point de vue « de l'intervention de l'Esprit dans le mystère du Christ »⁶⁷³, ce pourquoi hommage est rendu à H. Mühlen qui le premier, selon Congar, a lutté pour que « le mystère de l'Eglise soit rattaché non pas à l'Incarnation comme telle mais au baptême de Jésus, oint par l'Esprit en vue de son ministère messianique »⁶⁷⁴. D'autres aussi comme Kasper, Rosato et Schoonenberg⁶⁷⁵ ont parlé de ce rapport entre l'Esprit et le Christ. Kasper parle de l'Esprit dans son rapport avec le Christ et l'Eglise, donc dans le contexte de l'ecclésiologie. Tandis

⁶⁷⁰ Ce penchant de Congar en faveur de la pneumatologie des Pères grecs se précisera d'avantage au chapitre IV, p. 743-792. Cherchant une voie de réconciliation entre les positions latine et orthodoxe, il n'hésite pas à donner raison aux orthodoxes et à demander aux latins de retirer *le Filioque* du symbole en vue d'une communion (pp. 783, 792). Pour lui, ces deux interprétations sont conciliables, car elles sont deux façon différentes d'exprimer la même foi.

⁶⁷¹ JCES, p. 719.

⁶⁷² CONGAR Y., *Pour une christologie pneumatologique*, dans *Rev.Sc ph. Th.* 63 (1979) p. 435-442.

⁶⁷³ JCES, p.733. Dans notre analyse sur *Peuple messianique* (cf. p. 167), nous avons eu à relever quelques écrits corroborant cette position de Congar.

⁶⁷⁴ JCES, p. 733.

que les deux autres parleront d'une christologie de l'Esprit c'est-à-dire dans le sens des interventions de l'Esprit dans le mystère du Christ.

Pour Congar, cette christologie s'inscrit en fait dans la ligne de la christologie issue de Chalcédoine. Mais à la différence de la christologie classique qui se concentre sur le Verbe incarné, elle développe plus les aspects importants « attestés par le N.T. et des Pères comme Irénée »⁶⁷⁶. C'est donc une christologie qui ne se contente pas de spéculations, mais qui essaie de se construire sur les moments essentiels rapportés par le Nouveau Testament où le Christ et l'Esprit-Saint sont évoqués.

Pour cette christologie, deux préalables sont indispensables : premièrement la certitude qu'on ne peut séparer la christologie de la sotériologie ; on ne doit en aucun cas perdre de vue que l'Incarnation a un but : celui de réaliser le salut. Si le Christ s'est incarné, c'est pour qu'il y ait Pâque, résurrection et eschatologie. On ne peut donc pas élaborer un discours christologique sans faire allusion à la sotériologie qui l'englobe.

Deuxièmement, on doit considérer que « l'œuvre de Dieu est historique. Elle s'opère par une suite d'événements situés dans le temps et qui, arrivés une fois, apportent du nouveau et changent quelque chose. Il existe des *Kairos*, des temps dispos et propices, pour un événement donné (Mc 1, 15 ; Ga 4,4 ; Ep 1, 10) »⁶⁷⁷. Du point de vue classique et selon la théologie anhistorique, il était dit que le Christ possédait tout dès sa conception. Pendant sa vie historique, il n'a fait que manifester ce qu'il avait en Lui. Cette christologie par contre, soutient que toutes les étapes de la vie de Jésus constituent des moments qualitatifs où Dieu se communique à Lui et en Lui. « Il y a des venues successives de l'Esprit sur Jésus au point de vue de sa qualité de Christ sauveur. »⁶⁷⁸ Ceci est justifié par le Nouveau Testament. Les venues successives de l'Esprit ne sont pas des simples formalités, mais des moments où se produisent des choses qui déterminent et orientent la vie de Jésus-Christ ou mieux son ministère. En cela, il se produit bien quelque chose de neuf en même temps qu'une orientation nouvelle des choses.

L'Incarnation est un fait métaphysique par lequel une nature humaine subsiste par la personne du Verbe. Son but est d'amener cette nature humaine à l'obéissance filiale à Dieu.

⁶⁷⁵ KASPER W., *Esprit-Christ-Eglise*, dans *L'expérience de l'Esprit*. Mélanges E. Schillebeeckx, Paris, 1976 ; ROSATO Ph. J., *Spirit christology. Ambiguity and promise* dans *Theological studies* 38(1977), p. 423-449; SCHOONENBERG M.J.A.M., *Spirit christology and logos christology*, dans *Bijdragen* 38 (1977) p. 350-375.

⁶⁷⁶ JCES, p. 734.

⁶⁷⁷ JCES, p. 734.

⁶⁷⁸ JCES, p. 735.

Contrairement à la théologie scolastique qui pensait que l'action de l'Esprit venait après l'Incarnation et la grâce sanctifiante après celle d'union, cette perspective christologique voudrait montrer que c'est par l'Esprit que le fruit conçu en Marie est déclaré Saint. C'est-à-dire capable d'obéir, de mener parfaitement une vie de prière, et de Kénose, d'être serviteur. C'est par cette voie là que Dieu a voulu réaliser son dessein de salut et à elle qu'il a destiné son Fils.

On se posera alors la question : quelle conscience Jésus avait-il de sa filiation ? Congar répondra en ces termes : « Cela nous demeure inaccessible (...). L'union hypostatique laissant son âme humaine consubstantielle à la nôtre, à sa condition humaine de Kénose, d'obéissance et de prière. Mais l'Esprit qui le sanctifiait en cette condition lui faisait comprendre plus loin et plus profond que les docteurs (Lc 2, 47) et même que sa propre mère, à laquelle il répond : < ne savez-vous pas...2, 49 > (...) Jésus ne réalisait son rapport à son Père que dans et par les actes de sa vie spirituelle filiale dont l'Esprit Saint était en Lui la source »⁶⁷⁹. Il y a ici la conviction que c'est progressivement et dans son expérience de l'Esprit-Saint que Jésus adhérait au plan du mystère qu'il devait réaliser. On est ici au niveau non de 'Je' comme Verbe, mais du 'moi' pris dans la dimension de la conscience vécue qu'on peut appeler personnalité, là où le Verbe et l'humain de Jésus se conjuguent.

Le moment capital de ces interventions de l'Esprit est celui du baptême où se réalise la théophanie. Pour Congar et cette christologie, « l'événement du Jourdain marque l'inauguration des temps messianiques. Le temps de Jean est fini, celui de Jésus commence »⁶⁸⁰. En effet, ce qui est rapporté par le Nouveau Testament fait voir qu'il y a quelque chose de neuf qui se réalise dans la vie de Jésus. Alors que déjà à sa naissance les Evangélistes rapportent qu'il est Fils de Dieu, que peut bien signifier l'engendrement aujourd'hui lors du baptême exprimé par l'appropriation du psaume 2, 7 ? De ce baptême découle l'inauguration de son ministère. Ainsi, de l'unique engendré du Père qu'il était, il devient maintenant le premier engendré pour une multitude de frères.

Congar précise alors que « ceci marque un *kairos* nouveau dans l'histoire du salut (...). Il entre de façon nouvelle dans la conscience d'être Fils, Messie, Serviteur Lc 4, 18 »⁶⁸¹. La tentation au désert qui survient juste après ce baptême, viendra justifier ou confirmer cette réalité des choses, car elle portera sur la qualité de Fils : Si tu es le Fils.... Le diable le tente

⁶⁷⁹ JCES, p. 735-736.

⁶⁸⁰ JCES, p. 736.

⁶⁸¹ JCES, p. 737.

pour voir si, ayant cette conscience, il pourra encore rester dans la logique de Dieu pour qui le Fils est celui qui obéit, qui est serviteur ou qui se rabaisse (Kénose).

Après le baptême, pense Congar, il y a aussi la Résurrection-glorification qui constitue un moment décisif. Jésus acquiert encore la qualité de Fils de Dieu. A partir des textes post-pascals de Paul, Pierre, Hébreux (entre autres Rm 1, 2-4 ; He 1, 5-6 ; Ac 13, 32-33 ; 1 Cor 15, 42-45) lesquels sont exploités par la christologie dite de « l'exaltation »⁶⁸², Congar nous montre que la résurrection-glorification est considérée très clairement comme un engendrement de Jésus par l'Esprit-Saint en sa qualité de Fils de Dieu. Dans la ligne de cette christologie de l'exaltation marquée par deux temps forts dont la Kénose et la glorification, « Dans le premier état, le Christ a reçu l'Esprit, il a été sanctifié et il a agi par lui. Dans le second état, il est « assis à la droite de Dieu, il lui est assimilé et ainsi peut, comme homme même, donner l'Esprit. Il est pénétré par l'Esprit, au point que S.Paul écrira « le Seigneur est Esprit » (2 Cor 3,7) »⁶⁸³. Ici apparaît la double interaction de l'un sur l'autre.

L'Esprit assure la venue, ou mieux la descente du Christ dans notre monde (Kénose) et garantie son ministère dans la fidélité, ce qui est exprimé par 'agit avec lui'. Ayant été glorifié par le même Esprit, où son humanité est revêtue de la qualité de Fils de Dieu, le Christ assis auprès de son Père envoie à son tour l'Esprit dans le monde afin de faire d'autres fils pour Dieu. Ainsi dans le Fils, l'Esprit fait d'autres fils et met en eux la vie même du Fils qui les prépare à la résurrection, à la glorification à l'instar du Fils. Il faudra souligner ici que le Christ qui envoie l'Esprit est bien à la fois Homme et Dieu tel que le Nouveau Testament en témoigne. Il est donc question du Verbe assumant l'humanité du Fils glorifié après la résurrection. Par cette insistance, on voit bien que ce qui est visé c'est le lien entre notre humanité et la divinité qui s'établit grâce à l'humanité glorifiée du Fils qui assume la notre.

Il devient Tête et nous, ses membres. De la sorte, l'Esprit qui a sanctifié la Tête, sanctifie aussi de la même façon les membres (cf. Ps 133, 2). De la sorte, on dit ensemble, la Tête et les membres, la prière qui s'élève vers le Père. Ceci sera dit par Congar en ces termes : « Le même et identique Esprit qui a été donné au Christ, qui l'habite et l'anime, habite et anime ses fidèles, ses membres. Il se fait ainsi < mystiquement >, c'est-à-dire par l'Esprit, un

⁶⁸² Pour cette christologie de l'exaltation Congar nous renvoie à ses tenants comme SCHNACKNBURG R., *La christologie du Nouveau Testament. Mysterium Salutis*, t. 10, Paris, 1974, pp. 55-64 ; et GOURGES M., *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps 110 : 1 dans la N.T. (Et. Bibl.)*, Paris, 1978, p. 163s, 209s.

⁶⁸³ JCES, p. 739.

seul être filial qui dit < notre Père > »⁶⁸⁴. Cependant, notre filiation ne s'identifie pas avec celle de Jésus.

Lui est l'Unique engendré du Père, tandis que nous le sommes par adoption grâce à Lui. Voilà pourquoi, Congar pense que dans le cadre de cette christologie qui tient compte des moments économiques de la Révélation, il importe de voir de plus près la filiation même de Jésus. Il pense qu'il est impératif de prendre en considération les textes où se réalise la prophétie contenue dans le Ps 2,7 : « tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré », car Jésus est Fils à plusieurs titres. Il s'agit de ces textes : Lc 1, 35 lors de l'annonciation ; de Mt 3,17 ; Mc 1, 10 ; Lc 3, 22 lors de la théophanie survenue au baptême et enfin AC 13, 33 ; He 1, 5 et 5, 5 relatifs à la résurrection-glorification. Prenant en compte tous ces moments, il s'avère que « Jésus est devenu –il n'a pas été seulement déclaré— < Fils de Dieu > d'une manière nouvelle. Non au point de vue de sa qualité hypostatique, de son ontologie de Verbe incarné, mais au point de vue du propos de grâce de Dieu et des moments successifs de l'histoire du salut. C'est le point de vue selon lequel Jésus est destiné à être, *pour nous*, Messie Sauveur comme Serviteur, et Seigneur comme assumé « à la droite » de Dieu : (...Ac 2,36). Jésus est alors considéré, non plus comme *Monogenès*, mais comme *Protôtokos*, comme premier-né à la vie divine et glorieuse, par rapport à cette multitude de frères qui sont appelés et prédestinés par Dieu à être conformes à son modèle. Il y a un (et même deux) engendrement(s) de Jésus comme Fils premier-né, c'est-à-dire comme nous visant et nous incluant dans la filiation divine. »⁶⁸⁵ Et c'est par l'Esprit Saint que cette filiation devient possible pour Jésus comme pour nous. Car comme le dit Congar, c'est bien Lui, la troisième Personne de la Trinité tout en préservant l'égalité de la consubstantialité, qui est l'agent propre de la filiation quant à sa réalisation dans l'économie du salut. L'insistance portée sur l'égalité de la consubstantialité indique tout simplement l'exclusion de toute possibilité de subordinationisme et de tout adoptionisme entre les Personnes divines, surtout entre le Christ et l'Esprit pour le premier cas et pour le second cas entre le Père et le Fils.

Donc, ontologiquement, et depuis sa conception où il a revêtu l'humanité, Jésus demeure Fils de Dieu mais aussi Temple de l'Esprit parce que c'est l'Esprit qui a sanctifié son humanité. Sans contredire l'identité ontologique, la christologie proposée ici se réfère à ce que l'ordre de l'économie nous révèle. Et là, on assiste à des moments successifs que l'Esprit actualise sur Jésus pour faire de lui selon le plan de Dieu « Messie-Sauveur, puis

⁶⁸⁴ JCES, p. 740.

⁶⁸⁵ JCES, p. 741.

Seigneur »⁶⁸⁶ pour le salut de l'humanité. On se situe vraiment sous l'angle événementiel avec pour arrière-fond la conviction que « Le Fils est conçu éternellement (=actuellement) comme devant être incarné et devant être Premier-né d'une multitude de frères qu'il conformerait à son image, par l'Esprit. Cela est réalisé dans le temps de notre histoire, selon que les temps (*kairoî*) viendraient à maturité (cf. Ga 4, 4 ; Ep 1, 10) »⁶⁸⁷. Nous retrouvons ici une position de Congar qui se construit sur l'option qu'il a prise au sujet des motifs de l'incarnation de Jésus que nous avons relevée dans notre étude de *Jésus Christ notre Médiateur et notre Seigneur*.⁶⁸⁸ Ce que le Christ réalise dans l'histoire est conçu ainsi depuis l'éternité. Le Fils de Dieu devait venir afin de faire, dans l'Esprit, d'autres fils au Père. De toute éternité, les deux existent auprès du Père et sont destinés à l'accomplissement du plan du Père avec qui ils demeurent consubstantiels.

B. Jésus-Christ, l'Esprit Saint et les sacrements.

Nous avons déjà fait allusion à la position de Congar sur l'intervention des deux Personnes Divines dans les sacrements⁶⁸⁹. Dans ce troisième tome de *Je crois en l'Esprit Saint*, il parle de l'Esprit Saint et des sacrements. Il exprime ici la grande place qu'occupe l'épiclese dans la réalisation ou la confection des sacrements. On sait bien que les sacrements ont été institués par le Christ, et on ne peut en parler sans faire allusion à Lui. Aussi, dans une pneumatologie qui se veut christologique, il y a toujours déjà un lien entre l'Esprit qui agit dans les sacrements et le Christ qui en est l'initiateur. Nous allons dégager ce lien entre les deux bien que la préoccupation première soit pneumatologique.

Congar, bien sûr, intitule cette deuxième partie *Le Saint-Esprit et les sacrements*. Mais il n'y traite pas tous les sacrements. Il circonscrit son propos à la Confirmation et à l'Eucharistie, faisant de temps en temps allusion à d'autres sacrements. Il présente plus une théologie du sacrement de la Confirmation en relevant sa spécificité par rapport au Baptême auquel il est intrinsèquement lié. C'est dans ce cadre que nous parlerons de façon globale de la perspective qui nous intéresse plus particulièrement.

⁶⁸⁶ JCES, p. 742.

⁶⁸⁷ JCES, p. 742.

⁶⁸⁸ Cf. p. 147. Congar renforce sa position en citant BOUYER L., *Le fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*. Paris, 1974, p. 486 (JCES, p. 742.)

⁶⁸⁹ Dans les analyses précédentes, la pensée de Congar en cette matière s'est avérée évolutive. Du silence sur l'Esprit dans les sacrements à l'affirmation de son rôle. Ici, il renforce d'avantage l'insistance sur ce rôle de l'Esprit dans la confection des sacrements.

La confirmation doit être comprise à partir du mystère même du Christ. S'inspirant des travaux de certains théologiens⁶⁹⁰, Congar pense qu'il faut relever en cela, la double dimension christologique et pneumatologique. Le lien de ces deux dimensions se traduit dans le lien entre baptême et confirmation.

En effet, « Les deux sont liés : la Pentecôte est le cinquantième jour de la fête de Pâques, sa plénitude et son achèvement. Le baptême nous assimile à la mort et à la résurrection de Jésus (Rm 6, 3-11), la confirmation signifie la vie par le fruit de Pâques, qui est l'envoi de l'esprit par le Seigneur. Cette relation aux deux moments inspire certainement la liturgie. Nous le retrouvons dans la célébration eucharistique »⁶⁹¹. Déjà comme dans la vie même de Jésus, l'Esprit a œuvré pour qu'il soit conçu dans le sein de Marie et lors de son baptême, il l'a consacré pour faire de lui le Christ, de la même façon par notre baptême nous naissons comme fils de Dieu dans l'Eglise et par la confirmation nous sommes configurés à l'onction messianique du Christ. Par le baptême comme par la confirmation, nous atteignons et participons à quelque chose qui nous est acquis par le Christ. Mais pour y avoir effectivement part, il faut l'intervention de l'Esprit-Saint.

L'Esprit par le baptême comme par la confirmation nous fait acquérir les mérites du Christ en notre faveur à savoir la qualité d'être fils et la possibilité de participer à l'œuvre du Christ. Congar peut alors affirmer que dans la confirmation, « Il est certain que le Saint-Esprit est donné tout particulièrement pour promouvoir le témoignage qui doit être porté à Jésus-Christ à travers l'espace et le temps »⁶⁹². Encore une fois, le rôle de l'Esprit qui est effectif, consiste à ramener à quelque chose qui est relatif au Christ. Ainsi, nous pouvons comprendre les propos de Congar qui affirment « Depuis longtemps nous pensons que, soit la dualité sacramentelle baptême-confirmation, soit le double moment récit-épiclèse dans la célébration eucharistique, sont une traduction, au niveau du symbolisme liturgique, de la dualité de mission du Verbe incarné et de l'Esprit, pour réaliser la même œuvre de communion salutaire au mystère de Dieu, ou de divinisation. Il s'agit de réaliser le Corps du Christ, son corps communionnel ou ecclésial et son corps sacramentel après son corps physique ou naturel »⁶⁹³.

⁶⁹⁰ THORNTON L.S., *Confirmation. Its place in the baptismal mystery*. Westminster, 1954; SCHILLEBEECKX Ed., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (*Lex orandi* 31), Paris, 1961, p. 163-173 ; LECUYER J., *Le sacerdoce royal des chrétiens : selon S. Hilaire de Poitiers*, dans *L'Année théologique* 10 (1949) p. 302-325 ; *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (*Lex orandi* 24), Paris, 1957 (surtout le ch. XI et XII : le Jourdain et la Pentecôte avec la confirmation).

⁶⁹¹ JCES, p. 798. Dans son petit livre *Pentecôte-Chartres*, Congar a aussi relevé ce lien entre Pentecôte et Pâques.

⁶⁹² JCES, p. 801.

⁶⁹³ JCES, p. 804-805.

Le chrétien qui reçoit la confirmation, devient par l'Esprit qui descend sur lui celui qui continue l'œuvre du Christ par le témoignage, par la vertu du prophétisme.

L'Esprit Saint est aussi présent dans l'Eucharistie. Il œuvre dans la confection de ce sacrement. Ainsi, la prière de l'épiclese dans la célébration eucharistique ne peut être séparée des prières eucharistiques. Elles forment toutes un tout. Ici, aussi, il faut comprendre le rôle de l'Esprit à partir du mystère même du Christ. En effet, Congar affirme que : « l'Eucharistie est comme un engendrement quotidien du Christ, chair et sang. Comme l'Incarnation a été faite sous l'action du Saint-Esprit, de même la consécration et sanctification des dons qui doivent sanctifier les fidèles et les incorporer au Christ »⁶⁹⁴. L'Eucharistie est donc l'acte du Christ, en tant que « Souverain Prêtre, opérant par son ministre et par son Esprit »⁶⁹⁵. Le ministre dit les paroles mêmes de l'Institution avec l'intention de réaliser ce qui est dit et l'Esprit les sanctifie afin d'en faire le Corps et le Sang du Christ.

L'Esprit Saint ne fait pas que sanctifier les dons, mais il procure aussi des fruits dans la personne qui reçoit le Corps et le Sang du Christ. Cette théologie est développée depuis longtemps dans les deux traditions (orientale et occidentale). Comme le pense Congar, « les Pères et les théologiens en ont beaucoup parlé, et d'une façon qui reflète l'équilibre qu'ils mettent entre leur christologie et leur pneumatologie »⁶⁹⁶. Ceci sera illustré par quelques exemples (St Cyrille, St Athanase, St Augustin, Pierre Lombard, St Thomas, etc⁶⁹⁷, auxquels Congar se référera aussi en partie.

La manière de considérer l'œuvre de l'Esprit dans la personne qui reçoit l'Eucharistie dépend de la façon dont on conçoit le rapport entre le Christ et l'Esprit, ou encore mieux, cela dépend de la façon dont on pense l'intervention de l'Esprit dans la sanctification des dons ou de la confection même du sacrement. Dans l'ensemble, il y a bien cette conscience d'une action de l'Esprit s'accomplissant dans le fidèle qui reçoit l'Eucharistie. Pour Congar, « La

⁶⁹⁴ *JCES*, p. 812. De manière tout à fait courte, nous avons répondu par cette citation au long débat issu de tradition théologique relevé par Congar sur le moment exact de la consécration : est-ce lorsqu'on prononce les paroles de l'institution ou est-ce lors de l'épiclese, ou encore les deux. Dans ce dernier cas, la consécration se ferait de manière progressive. Notre préoccupation n'est pas celle-là. Ce discours aurait sa place dans le cadre d'une théologie sacramentaire. La position de Congar que nous avons relevée, réconcilie les deux traditions (occidentale et orientale). Nous faisons remarquer que Congar a beaucoup d'estime pour la tradition orientale qui implique l'Esprit-Saint dans la consécration plutôt au détriment de la tradition occidentale, qui met l'accent sur les paroles de l'institution et le rôle du ministre agissant en lieu et place du Christ. Et pourtant, fait-il remarquer, l'histoire de la tradition occidentale nous montre qu'on n'excluait pas le rôle de l'Esprit dans la consécration en tant que porteur de l'efficacité de grâce des sacrements (cf. : p. 834-844). Le Concile Vatican II aura le mérite, pense-t-il, de remettre à leur place les épicleses dans les prières eucharistiques.

⁶⁹⁵ *JCES*, p. 818.

⁶⁹⁶ *JCES*, p. 845.

⁶⁹⁷ Cf. *JCES*, pp. 845-852.

communion sacramentelle, pour atteindre ce qu'elle vise, exige un acte du communiant qui est un acte de foi vive et d'amour et qui procède du Saint-Esprit comme de sa cause première (...). Ma communion est alors adhésion, dans l'abandon et l'amour, à ce que Jésus est, veut et opère »⁶⁹⁸. Ceci signifie qu'avant même de communier, le communiant est déjà préparé par l'action du Saint-Esprit et disposé à recevoir dans la foi l'Eucharistie afin que cette dernière puisse signifier et accomplir quelque chose en lui. Communier sans disposition de foi et d'amour ne donne aucun sens à ce qu'on reçoit. Ce travail est justement fait par l'Esprit Saint.

Quand on en a compris le sens, non seulement on y adhère en communiant, mais on s'engage aussi à ce qu'elle vise, à savoir la construction du Corps mystique, unité des enfants de Dieu dans l'amour dont la cause première et efficiente est l'Esprit Saint. Dans cette logique, Congar dira : « Jésus est en nous mais, pour que sa présence sacramentelle obtienne son effet, il faut que le Saint-Esprit ajoute son souffle, son feu, son dynamisme »⁶⁹⁹. De la même manière que s'accomplit le mystère de Jésus-Christ, de la même manière aussi s'accomplissent le sacrement de l'Eucharistie et la sanctification de ceux qui la reçoivent. L'Esprit a sanctifié dans le sein de Marie Jésus, il l'a oint au baptême et le conduit durant tout son ministère, le même Esprit sanctifie les dons de pain et de vin pour en faire le Corps et le Sang du Christ. Et « c'est ce Christ pascal, mais < pneumatisé > pénétré d'Esprit, que nous recevons dans la communion sacramentelle »⁷⁰⁰. Ainsi, ce qu'il a réalisé en Jésus-Christ, il le fait pour tous ceux qui reçoivent le Corps du Christ afin qu'ils deviennent membres de son Corps mystique.

L'Esprit travaille sur le Corps historique de Jésus, sur son Corps sacramentel et sur le Corps mystique formé par ceux qui adhèrent à Lui. Le même Esprit est à l'œuvre dans ces trois Corps. Il y a donc, comme l'exprime bien Congar lui-même, « une seule économie de grâce, dans laquelle un même Esprit sanctifie le corps du Christ en ses trois états à la fois différenciés et dynamiquement liés, à la gloire de Dieu le Père : < Par lui, avec lui, en lui, dans l'unité du Saint-Esprit... > disons-nous au terme de toutes nos Prières eucharistiques... »⁷⁰¹.

Au delà de son action dans les sacrements, il apparaît que l'action de l'Esprit s'accomplit sur toute l'œuvre de l'Eglise. Dans les sacrements (Baptême, Eucharistie, Confirmation, Ordre ou Mariage), la profession religieuse, l'écoute, la connaissance et la

⁶⁹⁸ JCES, p. 853.

⁶⁹⁹ JCES, p. 854.

⁷⁰⁰ JCES, p. 854-855.

⁷⁰¹ JCES, p. 855.

prédication de la Parole, l'intervention de l'Esprit Saint est attestée et accompagne de manière indéniable toutes ces actions. C'est donc l'œuvre de l'Eglise qui est dans son ensemble marquée par la présence de l'Esprit Saint⁷⁰².

Congar souligne que l'Eglise existe dans et par le Christ. En tant qu'Institution, l'œuvre de l'Esprit en elle ne vient pas concurrencer ce que le Christ a posé en elle, bien au contraire, elle l'aide à demeurer dans la vérité de sa mission. Car elle est appelée à se référer à l'événement fondateur, qu'elle actualise dans le présent en vue de l'avenir qui s'inscrit aux temps eschatologiques en une vie de communion avec Dieu. Or une telle mission de nature sacramentelle, ne peut s'accomplir sans le secours de l'Esprit qui « assure l'unité de ces trois moments »⁷⁰³ et qui fait que ces œuvres accomplies par l'Eglise, lesquelles sont en fait les œuvres de Dieu, ne puissent pas perdre leur finalité, la marque de la divinité. L'Eglise a pour mission de conduire à la divinisation les enfants de Dieu et elle seule ne pourra y parvenir sans intervention de la grâce même de Dieu qui nous vient par le Saint-Esprit. Voilà pourquoi, « elle en implore la grâce de Celui qui est la Grâce créée, le Don absolu, le Souffle du Père et du Verbe »⁷⁰⁴. Etant le souffle du Verbe, l'Esprit n'est pas en contradiction avec le Verbe, il continue, garantit et conduit à son achèvement l'œuvre du Christ posée dans ce qu'il a institué : l'Eglise, les sacrements, les ministres, les autres activités qui font d'elle le Sacrement du salut.

IV. Synthèse.

A l'issue de la lecture de ce grand ouvrage de Congar relatif à la pneumatologie, il nous importe de souligner, comme nous l'avons déjà relevé au début, que nous sommes en présence de la réalisation d'un projet que s'est fixé notre auteur depuis bien longtemps. A plusieurs reprises, Congar a exprimé la nécessité d'avoir une étude pneumatologique satisfaisante dans la théologie catholique. Ceci ne signifie pas qu'il n'en existait pas, mais plutôt que la réflexion sur l'Esprit n'était pas considérable⁷⁰⁵. C'est donc dans ce cadre qu'il faut placer cette étude.

⁷⁰² Nous n'avons qu'à nous référer à l'analyse relative à *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut*.

⁷⁰³ *JCES*, p. 864.

⁷⁰⁴ *JCES*, p. 864.

⁷⁰⁵ Ce constat est exprimé par plusieurs auteurs que nous avons eu à relever dans l'analyse précédente. Dans son petit livre *Dogme et évangile* (coll. *Christianisme et mouvement*), Tournai, éd. Casterman, 1967, pp. 85-91, Walter Kasper le confirme encore. Du même auteur, cf. *Esprit-Christ-Eglise*, p. 48.

Parlant de ce livre, Hans Urs von Balthasar écrivait : « Le grand ouvrage en trois tomes de Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* n'a, nonobstant la richesse des matériaux, que deux centres de gravité : l'expérience de l'Esprit (à travers l'histoire de l'Eglise et en particulier dans le mouvement charismatique, qui se trouve critiqué) et les problèmes du *Filioque* entre l'Orient et l'Occident (avec des propositions de réconciliation) »⁷⁰⁶. Il est vrai que Congar ne part pas du néant pour bâtir sa pneumatologie. Nous y voyons un grand travail de référence aux acquis pneumatologiques issus de la tradition théologique occidentale comme de celle d'Orient. Depuis les Pères jusqu'au dernier concile de Vatican II⁷⁰⁷, Congar essaie d'évoquer, d'analyser, critiquer, confronter et proposer des points de vue. Nous sommes devant un travail qui s'élabore dans une perspective de réconciliation de deux traditions et de plus de valorisation de la Personne du Saint-Esprit, de son rôle et de son statut. Cependant, même si l'effort est celui de revaloriser la Personne du Saint-Esprit, il n'est pas question de le faire de façon autonome car la règle d'or demeure : n'en parler que dans sa référence à Jésus-Christ. « La santé de la pneumatologie, c'est sa référence à la christologie ».

La critique faite par Balthasar, alors qu'elle se place dans le cadre de ce que nous pouvons appeler : un compte rendu de ce qu'il appelle lui-même des 'suggestions fécondes' en vue de l'élaboration d'une christologie de l'Esprit, nous semble mal située. Car justement, dans cette œuvre de Congar, il s'agit d'une affirmation déterminante du lien indéfectible à établir entre le Christ et l'Esprit Saint qui dépasse une simple compilation des acquis du passé comme semble l'affirmer Balthasar. C'est sur cette base que toute la réflexion sur l'Esprit Saint dans ce livre a été élaborée. C'est ce principe qui sera pour nous le *leitmotiv* de notre synthèse ; c'est ce qui nous aidera à dégager les acquis de la pensée de Congar contenus dans ce livre par rapport au lien entre l'Esprit Saint et le Christ. Aussi, il faudra faire remarquer que cette étude se fonde sur les recherches récentes d'exégèse qui mettent l'Esprit Saint en valeur dans le mystère de Jésus-Christ⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Von BALTHASAR, H.U., *La théologique. III. L'Esprit de vérité*, traduit par J.Doré et J. Greisch, Bruxelles, Culture et vérité, 1996, p. 45. titre original : *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, 1ère éd. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987.

⁷⁰⁷ La grande partie du contenu du premier tome est consacrée à cette problématique, pp. 95 à 235.

⁷⁰⁸ Cf. SCHNACKENBURG R., *La christologie du Nouveau Testament*, (Coll. *Mysterium Salutis*, t. 10), Paris, 1974 (où il est fait mention du rôle de l'Esprit chez les évangélistes comme dans les lettres de Paul. C'est la base même des réflexions dont se sert Congar dans la partie relative au N.T.) ; GOURGUES M., *A la droite de Dieu, Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110*, dans *Le Nouveau Testament (et Bible)*, Paris, 1978 ; CHEVALLIER M.A., *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'Apôtre Paul (Bibl. théol.)*, Neuchâtel, 1966 et autres écrits des auteurs comme Cerfaux L ; De la Potterie etc.

A. Pas de pneumatologie sans référence à la christologie.

Plusieurs critiques ont été adressées à la théologie catholique du fait de son accent trop christocentrique que d'aucuns ont qualifié de 'christomonisme'. On lui reprochait de manquer de pneumatologie. Le mystère du Christ a été pensé en lui-même sans une référence conséquente à l'Esprit Saint. Il ne faudra pas non plus tomber dans la même erreur en sens inverse en pensant l'Esprit Saint coupé du mystère du Christ. Cette position trouve sa consistance du fait que la connaissance même de l'Esprit Saint nous est rendue possible grâce au mystère de Jésus-Christ. C'est dans ce sens que W. Kasper, se rendant compte d'une absence de pneumatologie dans la théologie catholique, appelait à la nécessité de celle-ci tout en proposant : « une telle théologie du Saint-Esprit aurait d'abord à présenter l'Esprit comme Esprit du Christ (Gal4, 6 ; Phil 1, 19 ; 1 Pie 1, 11), comme le mode de présence et comme la puissance de rayonnement du *Kyrios*, du Seigneur, dans l'Eglise et dans chaque chrétien (II Cor 3, 17). Comme Esprit du Christ, l'Esprit a été promis à l'œuvre historique du Christ, à l'Eglise. A côté de ce lien au Christ, il faudrait faire ressortir la liberté prophétique de l'Esprit, à côté de la charge de rappel, la mission d'annoncer ce qui doit encore advenir (Jean 16, 13) »⁷⁰⁹. C'est donc à la suite de Congar, pensons-nous, que Kasper prend cette position.

En effet, il se réfère à Congar dans la suite de sa réflexion sur la liberté de l'Esprit Saint. Toujours est-il que, depuis *Esquisses du Mystère de l'Eglise* et *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Congar pense à la nécessité d'une pneumatologie en rapport avec le Christ. Aussi, dans cet ouvrage que nous venons d'analyser, Congar va-t-il donner une place importante à l'étude des témoignages bibliques, surtout néotestamentaires, qui nous parlent du Christ et situent en même temps la place du Saint-Esprit, son rôle et sa mission par rapport à Lui. Chez les Synoptiques comme chez Paul, chez Jean et chez Luc des Actes des apôtres, il y a toujours un lien entre l'Esprit Saint et le Christ. De ce fait, toute réflexion pneumatologique doit tenir compte de ce qui est dit et affirmé dans ces textes pour bien rendre la place qui convient à l'Esprit Saint dans la Trinité immanente et l'importance que revêt son action dans l'économie. Cette analyse a l'avantage de nous enseigner que le lien entre le Christ et l'Esprit-Saint est attesté dans le Nouveau Testament. C'est la base incontestable de toute réflexion pneumatologique.

La pneumatologie développée ici par Congar a consisté à situer l'Esprit dans la Révélation ; à déterminer, à partir du témoignage biblique, son rôle dans l'Eglise et dans les

⁷⁰⁹ KASPER W. *Dogme et évangile*, p. 88-89.

hommes pris individuellement. Enfin, sur base de tout ce qui précède, Congar est arrivé à Le définir en lui donnant un nom : le Don par excellence.

Le Don par excellence qui rend Dieu présent en dehors de Lui, qui parachève son œuvre et celle du Fils, qui est le lien entre Les deux d'une part et d'autre part entre eux et tout ce qui est hors d'eux ; le Don par excellence qui poursuivant l'œuvre du Fils, est le principe d'unité, de catholicité, d'apostolicité, de sainteté de l'Eglise. Il habite le cœur de l'homme et rend présent en l'homme la vie même du Fils pour faire de tous les hommes les fils de Dieu.

Dans tout ceci, on se rend bien compte que la démarche de Congar poursuit un but qui va s'afficher dans la troisième partie de l'œuvre. Il s'agit en fait non seulement d'affirmer qu'on ne peut pas faire une pneumatologie sans référence au Christ, il faut bien au contraire établir un lien toujours indéfectible entre les deux. Nous pouvons donc dire que tout ce que Congar a insinué, affirmé dans les précédentes analyses sur la relativité, la complémentarité, la collaboration entre l'Esprit et le Christ, trouve ici son accomplissement⁷¹⁰. D'où l'intitulé d'un chapitre du troisième tome : « *Pour une christologie pneumatologique* ». Nous en avons fait le titre d'une de deux parties retenues dans ce troisième tome pour justement faire ressortir son importance. Nous y revenons comme au second acquis de la réflexion de Congar dans cet ouvrage.

B. Pour une christologie pneumatologique.

Tel que formulé, ce titre qui n'est que le quatrième point du troisième chapitre de la première partie du tome 3, semble à première vue négligeable en face de l'immensité de l'œuvre prise dans son ensemble. Il ne comprend qu'une dizaine des pages. Et pourtant, dans le cadre de notre préoccupation et même de la réflexion pneumatologique telle qu'amorcée par Congar, ce point est d'une grande importance.

La préposition « Pour » qui l'introduit, nous mène à dire qu'il est formulé sous forme d'un projet qui est à faire ou d'une nécessité à accomplir. Comme déjà signalé plus haut, ce projet de Congar part du constat heureux qu'il existe un effort d'élaboration des réflexions christologiques qui donne place aux interventions de l'Esprit Saint dans la vie de Jésus-

⁷¹⁰ Compte tenu de ce fait, nous nous épargnons l'effort de reprendre ici tout ce que nous avons déjà relevé ayant trait à la complémentarité, à la relativité ou collaboration d'action entre le Christ et l'Esprit comme acquis faisant partie de la synthèse. Tout cela est exprimé dans la partie relative à l'exposé de la pensée de Congar contenue dans ce livre.

Christ⁷¹¹. Les auteurs auxquels Congar fait allusion traitent soit de la christologie, soit de la pneumatologie tout en établissant le lien entre l'Esprit Saint et le Christ. Ces recherches sont qualifiées par lui de prometteuses⁷¹². Cependant, la préoccupation de Congar exprimée dans ce titre est d'arriver à élaborer un traité qui implique à la fois la christologie et la pneumatologie, à faire des deux un seul et unique traité de théologie. Il s'agit bien sûr de prendre en compte les réflexions christologiques mettant en valeur les interventions de l'Esprit dans le mystère de Jésus d'une part et d'autre part de considérer la pneumatologie en lien direct avec le Christ. Ceci démontre en fait le lien inséparable entre l'Esprit Saint et le Christ, aussi cela traduit-il le lien inséparable des missions qui sont les leurs.

En fait, ce projet revient à postuler comme thèse qu'il est impensable désormais de faire de la christologie sans établir un lien avec l'Esprit Saint, et de même de faire de la pneumatologie coupée du lien avec le Christ. Il est question de ne pas perdre de vue les différentes interventions de l'Esprit-Saint dans la vie de Jésus, lesquelles s'accomplissent aussi presque de la même façon dans la vie de l'Eglise et de ses membres, entendus comme Corps mystique du Christ. Il est aussi question d'éclairer le lien qui existe entre le Christ et l'Esprit surtout en ce qui concerne la poursuite de son œuvre. C'est dans ce contexte que, croyons-nous, Congar a voulu mettre au clair la fameuse question du « Filioque ».

Se situant plus du côté de l'Orient que de l'Occident, il a voulu marquer le fait que le Christ comme l'Esprit procèdent tous deux du Père et que chacun a une mission spécifique relative et complémentaire à l'autre. Loin de s'opposer, ils concourent au même but. Faire procéder l'Esprit du Christ, c'est en fait lui donner une place qui le situerait en dépendance de celui de qui il procède. Or telle n'est pas la perspective de penser des Pères Orientaux, ni même celle de Congar qui épouse leur position. La notion de la procession des deux du seul Père, a considérablement aidé Congar à rectifier sa position ultérieure faisant dépendre l'Esprit du Christ, et considérant ce dernier comme étant l'unique centre de tout le mystère du salut. Pouvons-nous en déduire pour autant que la christologie pneumatologique va à

⁷¹¹ Cf. *JCES*, p. 733. Lui-même Congar avait déjà fait référence à ces interventions de l'Esprit dans la vie de Jésus dans ses livres *Esquisses du mystère de l'Eglise* et *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* mais sans en faire un approfondissement conséquent.

⁷¹² Congar cite les travaux de W. Kasper à partir de 1974 jusqu'à 1976. Il ne fait pas d'allusion à celui de 1967 que nous venions de citer qui parle déjà de la nécessité d'une pneumatologie en lien avec le Christ. Ne le connaissait-il pas ? Il est aussi vrai que les idées de Kasper exprimées dans son article *Esprit-Christ-Eglise* auxquelles Congar se réfère dans *JCES* p. 733, reprennent de façon approfondie sa position exprimée dans *Dogme et évangile* sur le rapport entre pneumatologie et christologie. Ce petit livre ne traitant pas spécifiquement de la christologie ni de la pneumatologie n'a pas retenu l'attention de Congar, surtout que Kasper ne fait qu'un survol de la question. On peut comprendre que Congar ait fait mention des autres écrits qui en

l'encontre du *Filioque* ? Congar n'a cessé de dire qu'en fait, entre les deux orientations théologiques (occidentale et orientale), il y a un même enseignement, c'est la formulation qui diffère. Son projet théologique apporte donc plus de lumière dans la manière de comprendre les relations entre les Personnes divines. Nous pensons donc que la christologie pneumatologique n'exclut pas le *Filioque* mais elle est bien interprétée sans lui.

Section 3. Conclusion

Pour clore cette analyse du troisième chapitre, il sied de rappeler que notre auteur est arrivé à élaborer la pneumatologie qu'il a longtemps souhaitée. Le tout de son travail a consisté à dire qui est le Saint Esprit. Cependant, Il nous montre que cette pneumatologie ne peut se construire sans référence à la christologie, de même la christologie ne peut s'élaborer sans référence à la pneumatologie. Ainsi, il a formulé ce binôme désormais inséparable : christologie pneumatologique. Nous pensons que jusqu'ici, Congar est le premier à formuler cette expression « christologie pneumatologique » entendue comme projet d'un traité théologique ; quant à Kasper il a utilisé le terme '*Pneuma-christologie*' parlant du lien de la pneumatologie au Christ déjà existant dans la théologie des Pères comme dans son propre projet⁷¹³. Il nous faudra donc arriver à établir si du point de vue de la visée théologique, ces deux termes s'équivalent ou non. Car, nous avons l'appréhension que le condensé de la pensée de Kasper contenu dans son article '*Esprit-Christ-Eglise*' se retrouve dans tout ce que Congar a essayé de dire dans cet ouvrage de façon détaillée. Evidemment, il est question dans cet ouvrage d'une pneumatologie en lien avec le Christ. Mais comment structurer et développer '*la Christologie pneumatologique*' ? Le quatrième chapitre nous donnera très probablement la réponse.

parlent de manière un peu plus développée. Il nous faudra y revenir dans la critique générale et établir ce qui fait la différence ou l'unité de pensée entre Congar et Kasper.

⁷¹³ KASPER W., *Esprit-Christ-Eglise*. p. 51 et p. 60.

CHAPITRE 4 : LA CHRISTOLOGIE PNEUMATOLOGIQUE PROPREMENT DITE

Après avoir formulé la nécessité de la christologie pneumatologique, Congar ne s'est pas contenté de nous donner seulement les grands principes autour desquels cette orientation théologique doit s'articuler. Il faut en faire aussi une systématisation. Les écrits qui vont suivre, répondront à cette préoccupation. Ils vont nous amener à comprendre ce qu'est la christologie pneumatologique et comment elle s'articule. Ce sont des écrits qui sont situés entre 1980 et 1986.

Section 1. Pneumatologie dogmatique⁷¹⁴

Les trois tomes de *Je crois en l'Esprit Saint* ne mettent pas fin à la réflexion sur l'Esprit-Saint. Deux ans après leur publication, Congar revient encore sur le terrain de la pneumatologie. Ce qui exprime l'intérêt considérable qu'il manifeste pour ce sujet.

Avant toute chose, il nous importe de situer cette œuvre à l'intérieur du collectif dans lequel elle a été publiée. *L'initiation à la pratique de la théologie* est une œuvre collective publiée en plusieurs tomes dans lesquels différents théologiens ont présenté leurs réflexions sur différents thèmes constituant les différents secteurs de la science théologique. Le tome 2 a été consacré à la dogmatique, et spécialement à la christologie et à la pneumatologie. Malgré les différences d'approche entre différents auteurs, l'article de Congar qui se situe à la fin de l'œuvre, semble être la synthèse de tous les autres qui le précèdent.

En effet, dans ce collectif, Christian Duquoc parle de l'Alliance et Révélation (où il est question de l'initiative de Dieu de sauver l'humanité depuis l'Ancien Testament, laquelle est réalisée par Jésus-Christ dans le Nouveau Testament et dont l'œuvre continue dans l'aujourd'hui). Bernard Lauret traite de La christologie dogmatique (approche à sensibilité exégétique qui met sur scène le lien entre Révélation et histoire des hommes à travers la figure du messianisme dans lequel l'Esprit est aussi vu en filigrane). Max Alain, lui, parle de Pneumatologie (une étude de la théologie du Saint-Esprit tel qu'exprimée dans l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament, surtout chez Paul et Luc, dans le but de revaloriser

l'action de l'Esprit souvent méconnue dans la théologie catholique). Bernard Dupuy abordera le problème du Messianisme et Joseph Schmitt avec *Christologie du Nouveau Testament*, fait une approche à tendance exégétique, parcourant les différentes christologies des synoptiques, de Jean et de Paul. Enfin, Joseph Doré avec *Les christologies patristiques et conciliaires*, fera une percée historique de la pensée christologique et sa portée pour notre temps. C'est dans cet ensemble que Congar sous un titre qui renvoie à la théologie de l'Esprit-Saint, vient en fait traiter de la christologie pneumatologique, car pour lui, pneumatologie sans christologie est inconcevable et vice versa. De ce fait, il apporte presque à chaque article le précédent, un complément de réponse aux questions ou inquiétudes exprimées ou encore une confirmation à une position prise⁷¹⁵.

Cet article comprend cinq chapitres, à savoir : Le témoignage sur l'Esprit-Saint ; L'Esprit dans la prière et dans la vie chrétienne personnelle ; Une pneumatologie ecclésiologique ; L'Esprit est le Souffle du Verbe et l'Esprit du Fils et enfin L'Esprit, don eschatologique, consomme la « rédemption ». Comme toujours, notre approche essayera de cerner le lien entre l'Esprit et le Christ, et dans la mesure du possible, nous essayerons d'éviter les affirmations sur l'Esprit pris en particulier déjà soulignées dans les analyses précédentes. Voilà pourquoi notre intérêt portera plus sur les trois derniers chapitres où apparaissent davantage le rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint. Dans les deux premiers chapitres, nous relèverons les aspects essentiels touchant notre problématique, mais ils seront étudiés en lien direct avec le troisième chapitre. Ainsi, ces trois premiers chapitres pris ensemble porteront pour titre : l'Esprit-Saint n'est pas le Christ et les deux derniers seront traités sous la formulation : l'Esprit est le Souffle du Verbe, l'Esprit du Fils ; Il consomme la mission rédemptrice du Verbe.

⁷¹⁴ CONGAR Y., *Pneumatologie dogmatique*, dans B. LAURET – F. REFOULE (dir), *Initiation à la pratique de la théologie*. t. 2 : *Dogmatique I*. Paris, Cerf, 1982, pp. 483-516. Désormais cité *Pneu Dog*.

⁷¹⁵ Nous y reviendrons dans la partie qui sera consacrée à la synthèse générale de notre travail. Quant aux références cfr. *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la dir. de B. LAURET et F. REFOULE, t. 2., Paris, Cerf, 1982. Pour C.DUQUOC, *Alliance et Révélation*, pp. 5-78. B.LAURET, *Christologie dogmatique*, pp. 263-430; M.ALAIN, *Esprit de Dieu dans les Ecritures*, pp. 435-482; B.DUPUY, *Messianisme*, pp. 79-128; J.SCHMITT, *La genèse de la Christologie apostolique*, pp 131-184 ; J.DORE, *Les christologies patristiques et conciliaires*, pp.185-243.

A. L'Esprit Saint n'est pas le Christ.

1. L'Esprit continue l'œuvre du Christ tout en réalisant l'inédit dans l'histoire.

D'entrée de jeu, Congar montre la différence du point de vue de la manifestation entre l'Esprit et le Christ. Si le Christ s'est manifesté corporellement dans notre monde, cela n'est pas le cas pour l'Esprit qui se manifeste à travers les hommes et les événements. Cependant, il inspire l'œuvre du salut de Dieu et la fait continuer de par le monde à travers les hommes : prophètes, docteurs, guerriers (A.T). A chaque époque, il suscite ces hommes-là et fait réaliser l'œuvre de Dieu. C'est donc du point de vue des manifestations telles que rapportées par les Ecritures et dans l'histoire du salut que Congar nous parle de ces Personnes divines. Il en ressort que si par Jésus-Christ nous sommes devenus fils de Dieu et formons un seul Corps, c'est l'Esprit-Saint que Dieu a mis dans les cœurs des hommes qui facilite l'unité de ce Corps (1 Cor 12, 13 ; Tt 3, 5-6). Il est le principe unificateur du Corps du Christ. Il unifie sans confusion ni fusion tous les hommes, 'sans confusion des races ni des tribus, ni des cultures'. Pour Congar, c'est Lui le principe de la plus grande intériorité et d'une présence mutuelle entre les hommes et Dieu, et des hommes entre eux. Ce qui a été soutenu en rapport avec l'unité et la catholicité dans *Je crois en l'Esprit Saint*, est ici aussi réaffirmé.

C'est à travers la vie individuelle, communautaire ou encore les fonctions qu'on assume dans l'ecclesia qu'on fait cette expérience de l'Esprit-Saint. Une expérience qui relie, grâce à l'Esprit, l'homme d'aujourd'hui à ceux qui l'ont précédé dans la foi (les saints, les martyrs), et aussi à ceux qui partageront cette même foi dans l'avenir. C'est une façon de dire que l'Esprit garantit la même foi à travers toutes les générations : passée, présente et à venir. L'Esprit n'est donc pas le Verbe ni la Parole. Cependant, il parle par les prophètes, il suscite la parole et la fait porter au loin. Cela rejoint la promesse du Paraclet faite par Jésus dans l'Evangile de Jean dont la réalisation traverse les Actes des Apôtres et continue jusqu'à nos jours à travers les faits.

Relisant l'action de l'Esprit dans les Actes des Apôtres, Congar, à la suite de G. Haya-Prats⁷¹⁶, nous fait voir que l'Esprit est saisi comme le principe dynamique qui sous-tend l'activité missionnaire des Apôtres et l'activité évangélique et la porte au loin malgré les obstacles et les résistances du monde. Pour G. Haya-Prats, « Les Actes voient l'action salvifique du Christ comme se poursuivant constamment dans les communautés. La

communication de l'Esprit aux disciples n'est donc pas un substitut total du Christ, mais la transmission de sa mission prophétique –au sens plein du mot- laquelle consiste à être porte-parole du message de Dieu. »⁷¹⁷. Ainsi, l'Esprit Saint porte « en avant l'Evangile et l'action du Seigneur Jésus, dans les espaces et les temps ouverts à eux »⁷¹⁸, dira Congar.

Même si cette présence de l'Esprit n'est pas un substitut total du Christ comme le signale Haya-Prats (ce qui va dans le sens de ce que Congar dit, à savoir : que la mission de l'Esprit ne supprime pas celle du Christ), il faut cependant souligner que ce témoignage apostolique n'est pas une pure répétition des faits, mais une compréhension toujours actuelle du message du Christ afin que devant l'inédit de l'histoire on apporte des réponses nouvelles. Par l'Esprit, les Apôtres entrent de plus en plus dans l'intelligence du mystère. C'est là le sens de la promesse de l'Esprit qui conduira vers la vérité tout entière. Nous sommes là dans le cadre de la Tradition vivante et dont le sujet est le peuple de Dieu structuré et organisé, tous animés par l'Esprit, chacun selon son rôle dans le plan du salut de Dieu (2 Tm 1, 14). L'Esprit continue donc à édifier l'Eglise par la prophétie. Ce qui signifie que tout n'est pas décidé d'avance ou tout n'est pas réalisation des prédictions de l'avenir. Il y a une dimension de dévoilement progressif du plan de Dieu par l'Eglise grâce à l'Esprit selon les temps.

La prophétie continue donc dans l'Eglise du fait que l'Eglise est toujours en route vers sa destinée, vers sa réalisation pleine. On voit bien que sans tomber dans la ligne de Joachim de Flore qui privilégie l'âge de l'Esprit, Congar souligne la tâche de l'Esprit dans la continuité, bien sûr, de celle du Christ mais avec la possibilité de réaliser de l'inédit, du neuf. Nous avons déjà rencontré cette affirmation dans les analyses précédentes, mais il y revient cette fois-ci de façon tranchée et déterminante. Dans la suite, il va présenter cette action de l'Esprit-Saint, réalisant les prophéties et l'inédit, dans l'homme pris individuellement et ensuite dans la communauté qu'est l'Eglise.

2. L'Esprit réalise l'inédit dans l'homme individuellement.

Pour ce qui concerne l'homme, quand ce dernier invoque l'Esprit-Saint dans la prière individuelle, cela ne signifie pas que l'Esprit n'est pas là. Bien au contraire, on sait qu'il est toujours là. On veut qu'il apporte le neuf dont on manque. Cela s'inscrit donc dans le sens du

⁷¹⁶ Cf. *L'Esprit force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1975.

⁷¹⁷ G. HAYAT PRATS, *Op.cit.*, p.52.

⁷¹⁸ *Pneu.Dog.*, p. 488.

renouvellement des promesses messianiques annoncées par les prophètes afin d'accueillir le Christ (Is 40,3 ; 58,6 ; Mt 3,3 ; Mc 1, 3 etc.).

Loin d'être une répétition du même, cette fois-ci, cela suppose une nouveauté, de l'inédit. Cela consiste à faire de cet homme qui l'invoque, un homme nouveau, habité par les œuvres de l'Esprit, marqué d'une liberté des enfants de Dieu qui l'habilite à se situer dans le monde en sachant mener le combat contre les œuvres de la chair. Il transforme l'homme de l'intérieur le disposant à écouter et à vivre l'enseignement du Christ. C'est à ce prix qu'on est réellement fils de Dieu. L'Esprit est donc « le principe de notre vie d'enfant de Dieu (Rm 8, 14). La vie d'un enfant de Dieu est, depuis le baptême qui l'inaugure, une vie sainte sous le régime de l'Esprit : Rm 7,6 ; 8,2 ; Ga 5, 16 s »⁷¹⁹. Par là, Congar détermine le rôle que joue l'Esprit dans notre 'devenir d'enfant de Dieu', même si cela, comme don créé, nous est acquis par le Christ.

C'est par l'hypostase du Verbe qui a pris notre chair que nous sommes devenus fils de Dieu. Par le Fils, nous sommes devenus fils adoptifs du Père. L'Esprit y collabore efficacement en nous rendant capables de vivre comme le Fils et de suivre son exemple.

Comment collabore-il avec le Christ et comment habite-t-il l'homme ? De façon générale et à la suite de toute la Tradition, l'Esprit habite dans l'homme de la même façon que dans l'Eglise. C'est pourquoi l'homme est aussi dit Temple de l'Esprit (1 Cor 3, 16-17 ; 6, 19 ; 2 Cor 6, 16 ; Rm 8,9 etc.). Si pour l'Eglise, l'idée de Temple comporte une nuance dynamique, pour l'homme les modes d'habitation en lui du Saint-Esprit ou de sa possession ne sont pas établis clairement car les théologiens sont d'avis différents à ce sujet. Cependant, tous s'accordent à dire que ce sont les Trois Personnes divines qui sont à l'œuvre dans l'homme. Chacune agit simultanément aux autres, selon son ordre et son principe hypostatique recevant toutes la nature divine du Père.

Si l'on admet que le don spirituel que Dieu donne à l'homme est une opération du Père, par le Fils dans l'Esprit, on doit reconnaître que le premier don que Dieu fait à l'homme qui l'habilite à recevoir le Père et le Fils, c'est l'Esprit-Saint. L'Esprit est donc la cause formelle exemplaire qui fait revenir l'homme à Dieu à la suite de Jésus, Fils de Dieu. « Dans cet ordre de l'exemplarité, comme dans celui de la priorité logique du don, il y a quelque chose de propre au Saint-Esprit »⁷²⁰. Oui, quelque chose de propre qui lui donne son autonomie d'action et le différencie du Christ dont il intériorise les vertus dans l'homme en

⁷¹⁹ *Pneu. Dog.*, p. 490.

venant l'habiter. Encore une fois, Congar souligne un des aspects par lesquels l'action de l'Esprit-Saint se démarque de celle du Christ. Congar regrette même que cette dimension ne soit pas prise en compte par la théologie classique de la grâce créée⁷²¹.

‘Il nous habite afin de nous rendre capables de Dieu’ : Il faut le voir comme quelqu'un qui est là en nous ou dans nous. On ne peut s'ouvrir au Père et à Jésus si l'on n'est pas habité par l'Esprit. Ce qu'il réalise en l'homme pris individuellement, il le continue dans l'Eglise et dans tout ce qui s'accomplit dedans : la célébration des mystères du Christ : sacrements, liturgie, prières etc. Il est au centre de tout cela et en donne la note du divin. On n'oubliera pas que dans la première partie de nos analyses, le centre de tout ce qui se faisait dans l'Eglise était attribué au Christ. Il ne s'agit pas ici de ne plus lui reconnaître ce rôle central, mais c'est une façon de dire que désormais il faut le voir réaliser cette fonction avec l'Esprit qui est aussi au centre. C'est toujours la dualité des sources et la complémentarité des fonctions qui sont ici soulignées. Ainsi, on peut parler de son action dans l'Eglise proprement dite.

3. L'Esprit réalise l'inédit dans la communauté qu'est l'Eglise.

En effet, l'Eglise, Congar en parle à partir de la notion de communion, ou d'un Corps dans lequel l'Esprit-Saint intervient en termes de dynamisme. De ce fait, il est donc nécessaire, pense Congar, de choisir le concept de départ. Est-ce que l'Eglise est une société ou une communion ?

Pour lui, le concept de société nous renvoie à la conception de l'Eglise à partir de l'acte fondateur par le Jésus historique. Cela entraîne une structure pyramidale, avec le danger de christomonisme. Alors que parler de l'œuvre de l'Esprit dans l'Eglise, autrement dit « ecclésiologie pneumatologique », suppose nécessairement « une christologie pneumatologique ». C'est l'occasion pour Congar de nous donner encore une fois une définition de la christologie pneumatologique : elle est « la perception du rôle de l'Esprit dans la vie messianique de Jésus, dans la résurrection et la glorification qui l'ont fait Seigneur et ont fait passer son humanité hypostatiquement unie au Fils éternel, de la forma servi à la forma Dei : ce qui a donné une humanité toute pénétrée d'Esprit, pneumatisée, capable de

⁷²⁰ *Pneu. Dog.*, p. 494.

⁷²¹ A ce propos, G. Philips, à qui Congar se réfère aussi, dans son livre *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, (Coll. *Bibl. Ephem. Theol. Lov.*, XXXVI), Gembloux, Duculot, 1974, souligne le manque de prise en compte du rôle de l'Esprit-Saint dans la théologie de la grâce créée. Pour lui, nous retournons à Dieu par la participation qu'est la grâce. Celle-ci n'est pas une espèce de substance qui nous lie à Dieu. Bien au contraire cela « se fonde en la relation propre du Saint-Esprit, qui en tant que terme ultime de la vie divine communique celle-ci à un niveau inférieur aux créatures » (p. 277).

communiquer l'Esprit et d'agir comme Esprit (Ac 10, 38 ; Rm 1, 4 ; 1 Cor 15, 45 ; 2 Cor 3, 17) »⁷²².

Congar tire comme conséquence de cette conception qui va au delà des ecclésiologies de la Contre Réforme et de la restauration antirévolutionnaire du XIXe, lesquelles privilégient la notion de société, qu'« avec la christologie pneumatologie, il n'y a plus seulement le Christ fondateur historique, il y a le Christ fondateur par la foi des fidèles dont l'Eglise est le <nous>, il y a le Christ glorieux agissant sans cesse comme Esprit pour former son Corps et envoyant son Esprit »⁷²³. D'où la préférence à utiliser le terme communion plutôt que société⁷²⁴.

Nous découvrons dans l'affirmation de Congar les deux missions qui font l'Eglise depuis ses origines, celle du Fils-Verbe et celle de l'Esprit-Souffle. L'Eglise n'est donc pas quelque chose de statique et on ne peut penser non plus, que ce que le Christ y a posé à l'origine se suffit à soi-même une fois pour toutes. Bien au contraire, c'est une réalité dynamique qui dans et pour la réalisation de sa mission implique l'acte fondateur par le Jésus historique avec tout ce qui y est institué, mais aussi la continuité de son action à partir de la gloire du Père où il est désormais et le rôle de l'Esprit qui la conduit et l'anime. Le rôle de l'Esprit en face de celui du Fils est plein. L'Esprit est **'Co-instituant'**.

Jésus a posé les fondements mais la pleine institution est réalisée par les Apôtres sous la mouvance de l'Esprit-Saint (après la Pentecôte). C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'affirmation : 'le Christ fondateur par la foi des fidèles'. Ceci implique bien entendu l'action des hommes, mais rendue efficace par le don du Saint-Esprit. Nous n'avons qu'à nous référer au rôle de l'Esprit dans l'homme dont nous venons de parler précédemment. Ainsi, entendu comme Co-instituant, il accomplit, de façon simultanée avec le Christ, une action qui consiste à fonder cette institution qu'est l'Eglise.

Nous avons toujours affirmé à la suite de Congar, que le Christ a institué l'Eglise et que l'Esprit l'anime. Ici l'affirmation de Congar va plus loin que précédemment, même dans le tome II de *Je crois en l'Esprit-Saint*⁷²⁵. En effet, c'est bien l'Esprit-Saint qui rend possible à l'homme la connaissance et du Père et du Fils. C'est l'Esprit-Saint qui habilite l'homme à

⁷²² *Pneu. Dog*, pp. 495-496.

⁷²³ *Pneu. Dog*, p. 496.

⁷²⁴ On notera que ce terme de communion a été utilisé aussi par Möhler dans *Die Einheit*, 1825 (cf. *pneu. Dog*, P. 496). Congar apprécie donc cette visée de Möhler reprise aussi par le Concile Vatican II sans toutefois en faire un développement conséquent.

⁷²⁵ Cf. *JCES*, pp. 13-24.

poser les actes qui appartiennent au Fils et par lesquels il est incorporé à Lui. Grâce à l'Esprit, le Christ continue à fonder son Eglise à travers les actes des fidèles qui forment une communauté. Glorifié, devenu invisible, il continue à agir de manière invisible comme Esprit mais sans se confondre avec l'Esprit-Saint. C'est dans ces conditions là qu'il envoie l'Esprit-Saint opérer dans l'Eglise, alors qu'il a été Lui-même réhabilité à ce statut (de glorifié) par le même Esprit-Saint.

Cette réciprocité d'action de l'Un sur l'Autre fait comprendre aussi les deux missions (de l'Un et de l'Autre) qui s'accomplissent pour fonder l'Eglise. Bien qu'on admette le fait que le Christ a envoyé l'Esprit-Saint, ce dernier n'en est pas moins pour autant Co-instituant. Il n'est pas un simple vicaire. Nous rejoignons la position de Congar déjà longuement explicitée dans *Je crois en l'Esprit Saint*. T. 2⁷²⁶, qui dépasse sa propre thèse soutenue dans l'article *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*.

Spécifiquement, ce travail de l'Esprit-Saint se fait remarquer d'abord auprès des Apôtres. C'est l'Esprit reçu à la Pentecôte qui les unissait, les mettait ensemble, et faisait d'eux un seul Corps. Cette unité est à concevoir dans le sens de la participation aux dons multiples de l'Esprit-Saint. C'est en participant aux dons de l'Esprit que les fidèles deviennent capables de se rassembler et de vivre en communion. Ainsi s'établit ce que C.H. Dodd appelle la vie de l'Eglise qui est « la vie divine manifestée...dans le Christ incarné et communiquée par son Esprit »⁷²⁷. C'est donc une relation qui se construit d'une part avec Dieu et d'autre part avec les autres hommes (cfr Hamer). Pour Congar, cette relation, autrement appelée la vie de l'Eglise, qui est aussi une vie divine, prend sa source en Dieu mais elle « est toute liée à l'action du Saint-Esprit. C'est lui qui est le principe de la communion, lui qui, unique, est pour les animer saintement, dans le Christ d'abord, dans les fidèles et dans son corps ecclésial ensuite. Prodigeux principe d'unité et de vie ! »⁷²⁸.

L'Esprit est bien la plaque tournante autour de laquelle se construit toute la dynamique de la vie de Dieu. Le Christ a manifesté cette vie, l'a inaugurée en instituant l'Eglise. Lui, l'Esprit la réalise dans les fidèles tout en les unissant au sein d'un corps où il opère et à partir duquel il fait participer tout le monde à ses multiples dons.

En Lui donnant le qualificatif 'Prodigeux principe', Congar fait voir par là son caractère combien déterminant et agissant dans la communication de la vie divine et de tout

⁷²⁶ CONGAR Y., *JCES*, p.243-254.

⁷²⁷ C.H. DODD est cité par HAMER, *L'Eglise est une communion*. (Coll. *Unam Sanctam*, 40), Paris, Cerf, 1962, p. 177, et les deux sont cités par CONGAR, *Pneu. Dog.*, p. 498.

ce qui la constitue. Il fait éclore la foi, il distribue les charismes et les talents pour le bien commun, il harmonise le particulier et le tout, réalisant ainsi l'unipluralité (la catholicité). Il est le principe du temps sacramentel qui fait qu'à travers le mystère du salut vécu ou célébré, le passé soit actualisé et le futur soit déjà là. L'Esprit rend toujours actuel l'élément fondateur du mystère du salut inauguré par le Verbe, et fait vivre dans le présent l'Eschaton qui se situe dans l'avenir, lequel est considéré comme manifestation dernière et plénière du même Verbe. Il maintient donc la tension toujours constante et actuelle entre ce qui était à l'origine et ce qui sera à la fin. Autrement dit, une tension entre la mission du Verbe et celle de l'Esprit. Cette tension entraîne nécessairement des conséquences dans l'organisation de la société dite Eglise.

En effet, pour Congar, dans l'ecclésiologie pneumatologique qui suppose une christologie pneumatologique, la prise en compte de la tension dont nous parlions plus haut, entre la mission du Verbe et celle de l'Esprit, « évitera le juridisme, l'uniformité, une logique purement pyramidale donc cléricale et paternaliste »⁷²⁹. Congar affirme encore que « le monothéisme prétrinitaire favorise et même engendre les malfaçons, et qu'une logique purement christologique donne une Eglise d'autorité sacerdotale, une Eglise à référence trinitaire et pneumatologique reconnaît, soit aux personnes, soit aux communautés particulières, une qualité de sujets : (sujets d'activités, de l'histoire). »⁷³⁰ Cette vision a une portée capitale dans le vécu ecclésial si bien que Congar en tirera des applications concrètes sur le rôle de la femme par exemple et du Concile œcuménique dont les Pères doivent être considérés comme des représentants des Eglises locales et non pas des délégués de leurs fidèles. Aussi, si les décisions de ces conciles doivent être entérinées par l'Evêque de Rome, elles doivent être reçues par les autres 'ecclesia'. C'est à travers la 'réception' qu'on peut bien se rendre compte si oui ou non la communauté a accepté le concile.

Pour souligner encore davantage cette tension des deux (Esprit et Verbe), Congar dira que « l'infaillibilité de l'Eglise dépend toute de son double don : la présence continuée du Christ comme chef de tout le corps dans ces envoyés en qui, comme il l'a promis, il est présent (...) et la présence en tout le corps de l'Esprit qui garde cette vérité vivante »⁷³¹. On se rend bien compte que la qualité de vie d'une communauté ecclésiale dépend de la manière dont les deux aspects entrent en harmonie et sont revalorisés. Tout positionnement d'un seul

⁷²⁸ CONGAR Y., *Pneu. Dog.*, p. 498.

⁷²⁹ *Pneu. Dog.* p. 500.

⁷³⁰ *Pneu. Dog.* p. 500.

⁷³¹ *Pneu. Dog.* p. 501.

côté entraîne un déséquilibre et ne fait pas apparaître soit les dons du Saint-Esprit, soit les vertus du Christ. Les deux doivent se conjuguer ensemble afin que les deux missions produisent leurs effets. Il faut donc bien agencer la sainteté de vie de la communauté provenant des dons du Saint-Esprit et les ministères issus du Christ. Le tout fonctionne ensemble pour l'édification de la même Eglise. D'ailleurs les ministères ne trouvent leurs sens et accomplissement qu'intégrés pour le service et le bien de la communauté ecclésiale. Ils ne sont pas au-dessus de la communauté, mais font partie intégrante de celle-ci. Nous rejoignons ici les idées de Congar exposées dans *Ministères et communion ecclésiale* précédemment traité, dans lequel il a fait une conversion épistémologique.

On se gardera donc de tomber soit dans le christomonisme, soit dans le pneumatocentrisme. Car « Le Saint-Esprit ne fait pas une autre œuvre que l'œuvre du Christ, pas un autre corps que le corps du Christ : 1 Cor 12, 12-13 ; Ep 4, 13. Pneumatologie et christologie sont principe de santé l'une pour l'autre (...). Il faut insister sur l'union et la complémentarité du Verbe-Fils et du Souffle-Esprit. »⁷³²

Cherchant à revaloriser l'œuvre de l'Esprit, Congar ne compte à aucun moment voir cette œuvre indépendamment de celle du Christ. Chaque fois qu'il souligne le caractère pneumatologique de l'Eglise, il faut l'entendre (déjà) dans une dimension où elle est jointe à la christologie. A ce niveau, la pneumatologie implique nécessairement la christologie même si explicitement il n'y fait pas allusion. L'autonomie de l'Esprit n'est pas une indépendance ou une opposition au Verbe. Ils sont différents l'un de l'autre mais dans la complémentarité et l'unité. Le lien de l'Esprit au Verbe sera toujours souligné. Ce qui nous conduit au deuxième point. Nous reprendrons le titre de Congar lui-même exprimant ce lien.

B. L'Esprit est le Souffle du Verbe et Esprit du Fils ; il consomme la mission rédemptrice du Christ.

1. Esprit, Souffle du Verbe et Esprit du Fils.

Par ce titre donné au quatrième chapitre, Congar, reconnaissant la particularité de la mission de l'Esprit, voudrait de ce fait éviter le malentendu qui consisterait à détacher l'Esprit du Verbe et en faire une mission singulièrement autonome et indépendante. Il importe de bien situer la mission de l'Esprit par rapport à celle du Verbe ou mieux de déterminer la place de

⁷³² *Pneu. Dog.*, p. 502.

l'Esprit par rapport au Verbe. Encore une fois, il est important de souligner que le propos dont il est question ici, se place dans le cadre de l'économie et non pas de celui des processions éternelles. De ce fait, il importe donc de savoir, affirme-t-il, que « le don de l'Esprit est le terme, le télos, la perfection de l'autocommunication de Dieu à ceux qui croient. Il est lié à la mission et au don du Verbe-Fils au monde : Gn 4, 4-7. Les deux 'missions', les deux dons sont liés. Ceux de l'Esprit supposent ceux du Fils-Verbe. La mission et le don de l'Esprit visent à faire de nous des fils de Dieu : l'Esprit est celui du Fils et il fait des fils, des membres et cohéritiers du Fils : Rm 8, 14-17 ; Jn 1, 12... »⁷³³. Que comprendre par la perfection de l'autocommunication de Dieu ?

a. Le Christ devient Fils de Dieu par l'Esprit Saint, et l'Esprit est Esprit du Fils.

En effet, en Jésus-Christ, Dieu s'est aussi communiqué aux hommes. Il s'est donné. La mission de Jésus, qui est aussi un don de Dieu au monde, à pour but de faire des hommes des fils de Dieu par le salut qu'il leur promet, pourrions nous dire et a couvert un aspect du plan de ce salut en posant les fondements de la vie de foi. Cette mission, pour qu'elle soit pleine, est complétée par celle de l'Esprit qui vivifie et conduit vers son accomplissement ce que le Christ a institué. La perfection réside dans le fait que l'Esprit complète ce que le Verbe-Fils a commencé. Ainsi les deux, ensemble réalisent la plénitude. Sans une première mission, on ne peut parler d'une seconde du point de vue de l'économie évidemment. C'est dans ce sens que la mission de l'Esprit est liée au don du Verbe.

Tout ce que le Christ a institué a pour finalité de faire des hommes des fils de Dieu. L'Esprit fait adhérer au Christ et, en vivifiant par ses dons, il accomplit effectivement dans les hommes 'le devenir enfant de Dieu'. Ainsi s'accomplit par Lui, la mission inaugurée par le Christ. A ce titre, il est l'Esprit du Fils. Il importe cependant d'explicitier ce que Congar entend par l'Esprit du Fils. C'est justement la christologie pneumatologique qui donne la réponse à cette préoccupation. Congar reviendra sur l'importance de la christologie pneumatologique en définissant les contours : Il est essentiel pour nous d'être attentif aux termes de la définition qu'il donne car souvent un élément nouveau s'ajoute, qui nous aide à mieux cerner cette option théologique⁷³⁴.

⁷³³ *Pneu. Dog.*, p. 503.

⁷³⁴ Aux pages 495-496 du même article, parlant de l'Eglise comme communion et non société, Congar a justifié sa préférence en la fondant sur le choix fait à partir de la christologie pneumatologique. Il a dit ce qu'il entendait par christologie pneumatologique.

Dans cette perspective, cherchant à préciser le statut du Saint-Esprit à l'intérieur de la christologie pneumatologique, Congar écrit : « Si l'Esprit est Esprit du Fils, il a constitué Jésus de Nazareth 'Fils de Dieu' et cela à plusieurs moments, s'agissant, non de l'union hypostatique, qui n'est pas en cause (Jn 1, 14), mais de l'économie de grâce, du rôle du Christ à notre égard »⁷³⁵. Il est donc question de considérer la place de l'Esprit à partir du propos de l'économie du salut où tout en étant Esprit du Fils, il réalise une action sur la deuxième Personne de la Trinité, engagée dans la trame de l'histoire humaine, pour le constituer 'Fils de Dieu'. Le statut de Fils de Dieu, le Verbe le reçoit en s'inscrivant dans le processus de la réalisation du salut de l'humanité.

Pour Congar, c'est de manière progressive que l'Esprit le constitue Fils : dans le sein de Marie (Lc 1,35) ; lors du baptême (Mc 1, 10-11 ; Lc 3, 32) ; et enfin en ressuscitant des morts, il est glorifié par l'Esprit. C'est Dieu qui le ressuscite et qui l'établit selon l'Esprit-Saint Fils de Dieu, avec 'puissance' (Rm 1,4). Congar précise « qu'il s'agit du même Fils incarné, du même Jésus-Christ, mais engendré à la condition du monde de Dieu, 'in forma Dei', en qualité de Seigneur, pénétré de l'Esprit, don eschatologique, Adam eschatologique, 'être spirituel donnant la vie' (1 Cor 15, 45), Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, entré pour nous dans le Saint des Saints célestes. Du Christ ressuscité, on peut dire que c'est un homme 'sans père ni mère, sans généalogie', car sa résurrection a été un nouvel engendrement de sa nature humaine, dans lequel ne sont intervenus ni père humain, ni mère humaine et qui fait de lui un premier-né sans génération (He 1, 6) »⁷³⁶. Après la résurrection, comme Congar l'a déjà soutenu dans les analyses précédentes, l'Esprit rétablit le Christ dans sa condition première de gloire. Il est revêtu de puissance et de plusieurs prérogatives telles que les décrit Congar. Il quitte la forma servi pour revêtir la forma Dei. Dans sa 'forma Dei', il continue à poser des actes qui concourent toujours au salut des hommes.

Toutes les prérogatives que Congar lui attribue (Adam eschatologique, Grand Prêtre, Melchisédech etc.) trouvent dans la 'forma Dei' leur sens et leur accomplissement. Son rôle ne s'achève donc pas avec la venue de l'Esprit-Saint, bien au contraire c'est avec la synergie des deux que tout continue comme c'était avant pendant la 'forma servi'. Seulement dans la première 'forma', c'est l'Esprit qui agissait sur Jésus pour qu'il soit engendré en sa qualité de Fils, et dans la seconde, c'est le Christ glorifié qui envoie l'Esprit-Saint.

⁷³⁵ *Pneu. Dog.*, p. 503.

⁷³⁶ *Pneu. Dog.*, p. 504.

Il est intéressant de faire remarquer que Congar se réfère à la théologie johannique pour démontrer cette réciprocité d'action de l'un vers l'autre (Jn 1, 29-34 ; Ap 5, 6 et 9 ; Ap 1,3 ; Ap 4, 8-6, 17 ; Jn 4, 10 ; 7, 37-39 ; 14, 16s ; 26s etc.). Il se développe donc un rapport, un lien intime entre l'Esprit et le Christ (le Verbe). Tout cela amène Congar à dire qu'un peu plus que dans l'Ancien Testament où la parole (dabar) est mise souvent en lien avec l'Esprit (ruah), « dans le N.T., la Parole de Dieu (Christ) est le glaive de l'Esprit (Ep 6, 17 ; He 4, 12). L'Esprit est actif dans la parole (1 Th 1,5 ; 4,8 ; 1 Pie 1, 12) et il est donné à la foi : cf. Ga 3, 25 (...). Actif dans cette foi elle-même, l'Esprit fait confesser Jésus comme Seigneur (1 Cor 12, 3 ; 2 Cor 3, 14-18). Ce lien de l'Esprit avec la foi en la parole se retrouve dans le lien entre l'Esprit et le baptême »⁷³⁷. Nous assistons là à une série de relations entre la Parole (Christ), la foi, l'Esprit et le baptême qui en fait révèlent le lien intime et indéfectible qui existe entre eux, surtout entre le Christ et l'Esprit.

On voit bien que l'action de l'un implique nécessairement l'autre. Tel est le cas du baptême : l'Esprit n'est pas considéré par le Nouveau Testament comme étant sa cause instrumentale. C'est donc au nom de la foi en Jésus-Christ que le baptême est donné et pourtant c'est dans ce même baptême que l'Esprit est aussi reçu. Dans le baptême, ressort le lien indéfectible des deux et la continuité de la mission du Christ par l'Esprit.

A ce niveau des choses, on ne peut s'empêcher de poser la question de savoir, si avant l'incarnation, donc au niveau des processions éternelles, on ne pouvait pas donner au Christ ce statut de 'Fils de Dieu' ?

En effet, dans le prologue de St Jn, il est bien dit qu'au commencement était la Parole (le Verbe), elle était auprès de Dieu et qu'elle était Dieu (cf. Jn 1, 1-4). Le rapport entre Dieu et son Verbe, à ce niveau ontologique, ne peut être conçu en terme du Père et du Fils. Congar, lui, place son propos non pas à ce niveau-là de l'ontologie, mais à celui de l'économie, quand le Verbe vient en notre monde, revêtu de notre chair, il se situe devant Dieu comme Homme mais dans une position de Fils grâce à l'action accomplie en Lui par le Saint-Esprit. Il est engendré par l'Esprit à sa qualité de Christ, de fils de Dieu-Messie, mais en la condition de Serviteur (*forma servi*) et après il le fait entrer dans la gloire (*forma Dei*).

Le propos de Congar est donc à situer dans le strict cadre de l'économie, de ce que le Christ est et a fait pour nous. L'accent est mis sur ce que la même théologie johannique désigne sous la figure de l'Agneau : il s'agit du Jésus obéissant et souffrant jusqu'à la mort

⁷³⁷ *Pneu .Dog.*, p. 505.

d'où surviendront la résurrection et la glorification. Cette figure prend ses origines non pas lors de l'incarnation, mais à partir du baptême. C'est là qu'il est désigné Agneau après que l'Esprit soit descendu sur lui.

Comment traduire alors de manière plus explicite ce lien ou ce rapport entre l'Esprit et le Christ ? Ou encore, en quoi et comment l'Esprit-Saint est-il dit 'Esprit du Fils' ? Toujours à partir de l'économie, Congar va circonscrire le lien entre les deux en cinq points dont nous reprenons les titres comme lui-même les a formulés.

b. Esprit Saint, Esprit du Fils implique réciprocité, synergie d'action.

- Avant toute chose, il importe de rappeler que « l'œuvre de Dieu s'opère par deux missions, celle du Verbe-Fils et celle du Souffle-Esprit, par lesquelles ce qui 'procède' de la 'monarchie' du Père sort en quelque sorte hors de Dieu ... Chacune de ces missions a une forme extérieure ou sensible et une forme spirituelle intérieure. »⁷³⁸ Pour le Fils, sa forme extérieure est celle de l'incarnation par union hypostatique, tandis que pour l'Esprit, il est représenté symboliquement sous forme de la colombe, langues de feu etc. C'est donc un point de départ très important que de considérer d'emblée les deux missions comme étant les formes par lesquelles Dieu se révèle au monde. Si on pousse plus loin la réflexion, on voit ici le souci d'exprimer que les deux missions s'équivalent et il n'y a pas à privilégier l'une au détriment de l'autre. Les deux missions expriment d'emblée la réciprocité d'action et la relativité des deux.

- Deux missions, deux envoyés, mais pour une même œuvre. Pour Congar, on trouve dans les textes du Nouveau Testament, des affirmations de mêmes actes attribués soit à Jésus, soit à l'Esprit (Lc 21, 12-15 // Mt 10, 18-20 ; Mc 13, 10-12 ; Ga 3, 27 // 1 Cor 12,13 ; Rm 8,9 // Rm 8,10

Rm 8, 1 // Rm 8,9 ; Ga 2, 17 // 1 Cor 6,11 etc. Dans l'Evangile de Jean, ce qui est dit du Paraclet, l'est aussi du Christ. Jn 14, 16 // 3, 16 ; Jn 14, 26 // Jn 3, 22 ; 13, 33 ; Jn 14,17 // Jn 1,11; 5,33 ; Jn 14,17 // 14, 19; 16,16 ; Jn 14, 26// Jn 7, 14; 8,20 etc. En parlant de l'Esprit, Jésus en parle comme d'un autre Paraclet, c'est-à-dire que l'Esprit sera comme son propre retour et sa présence. Tandis que chez Paul, les affirmations vont un peu plus loin quand il affirme que le 'Seigneur est l'Esprit' (2 Cor 3, 17). Il n'y a pas de confusion possible entre les deux chez Paul même s'il y a absence de spéculation sur la Tri-unité de Dieu. Paul parle

distinctement de ce que les Personnes font en nous et pour nous dans l'économie. « A ce plan existentiel, le Seigneur agit par mode d'Esprit, car il est 'Esprit qui donne la vie' (1 Cor 15, 45) et l'action de l'Esprit est celle du Seigneur, qu'on ne reconnaît et confesse d'ailleurs telle que par l'Esprit (1 Cor 12, 3). Le Seigneur et l'Esprit agissent dans la même sphère et font la même chose. Le Seigneur agit comme Esprit et l'Esprit fait l'œuvre du Seigneur »⁷³⁹. La position de Congar est très claire sur le rapprochement des deux du point de vue des actes qu'ils accomplissent. Soit ils accomplissent les mêmes actes ou alors ils se complètent. Le témoignage scripturaire nous fait voir cette complicité, collaboration, réciprocité, relativité sans toutefois qu'il y ait confusion. Il faut y voir aussi la réponse quant à la question relative au fondement des ministères d'une part, et celui des autres charismes d'autre part dans l'Eglise. De deux proviennent indistinctement les ministères comme les autres charismes. Ils sont leur source.

- L'Esprit fait l'œuvre du Christ/ Fils. Le Fils a été envoyé pour faire des hommes des fils adoptifs de Dieu le Père. La mission de l'Esprit consiste aussi à faire des fils adoptifs à l'image du Fils. Il fait d'eux, les membres de son Corps (1 Cor 12,13 ; Ep 4, 4). Il fait part aux fils de ce qu'il prend au Fils. C'est là où Congar souligne de nouveau que « Toute l'économie de grâce est christique. Il n'y a pas l'âge du Paraclet qui succéderait à celui de Jésus-Christ,... »⁷⁴⁰. La mission de l'Esprit est toute liée à celle du Fils. Il la continue et la conduit à son achèvement tout en travaillant en collaboration avec le même Fils établi sous la Forma Dei agissant comme Esprit comme nous venons le dire au point précédent.

- Chacune des Personnes divines envoyées par le Père apporte dans une action commune, sa marque hypostatique ou personnelle. « Le Verbe est la forme, l'Esprit est le Souffle (...). En Ga 4, 4-6, le Fils est envoyé dans le monde pour accomplir la rédemption, une œuvre objective, de valeur universelle accomplie une fois pour toutes. L'Esprit, lui, est envoyé 'dans les cœurs', dans l'intime des personnes. Il intériorise et personnalise le trésor de grâce acquis par le Christ. Il est communication, communion »⁷⁴¹. Il y a ici une affirmation des actions accomplies par les deux Personnes ensemble dans lesquelles chacune apporte la spécificité liée à son hypostase. Cela nous fait voir en fait en quoi consiste la différence dans l'action de l'une et de l'autre. Pour la même finalité, et dans une action commune, chacune opère conformément à sa réalité en laissant les marques propres à son hypostase. C'est donc

⁷³⁸ *Pneu. Dog.*, p. 506.

⁷³⁹ *Pneu. Dog.*, p. 508.

⁷⁴⁰ *Pneu. Dog.*, p. 508.

⁷⁴¹ *Pneu. Dog.*, p. 509.

pour la réalisation de la même rédemption de l'humanité que les deux sont envoyées. Le Christ la fait pour tous les hommes sous la forme objective et de façon radicale (une fois pour toutes), tandis que l'Esprit l'accomplit dans les individus de façon personnelle, intime et continue. Le 'une fois pour toutes' nous renvoie à l'œuvre historique de Jésus culminant à la mort et à la résurrection. Cette réalité n'est plus réitérable, tandis que les vertus issues de là continuent. Et ce que l'Esprit intériorise en l'homme n'est rien d'autre que le don, les vertus obtenues par l'action accomplie par le Christ. Il les finalise conformément au plan de Dieu.

L'Esprit, le même qui a parlé par les prophètes, et que Jésus a promis afin de conduire à la vérité tout entière, ne fait pas que réaliser des prédictions, mais il conduit à un don progressif de l'intelligence vivante du mystère du Christ dans l'histoire du monde. Il faut concevoir les vertus du Christ actualisées par l'Esprit dans une perspective dynamique. Il ne s'agit pas d'une simple répétition du même, mais d'une actualisation vivante, donc inventive. On peut alors comprendre cette affirmation de Congar : « l'Esprit est le Souffle qui pousse en avant l'Evangile dans la nouveauté de l'histoire (...). Les Actes le montrent comme essentiellement prophétique et missionnaire »⁷⁴². C'est vraiment 'l'Inconnu au-delà du Verbe', comme l'affirmait H.U. von Balthasar⁷⁴³.

- L'Esprit fait l'œuvre du Christ mais il n'est pas pur 'vicaire' du Christ pour le temps de son absence corporelle. Ce dernier thème est à comprendre comme le résumé de tous les quatre qui précèdent. En même temps qu'il corrige une façon de traiter l'Esprit-Saint comme 'vicaire du Christ' qui daterait déjà de l'antiquité et qui prendra de l'ampleur surtout au XVI^e siècle, mais aussi repris par lui-même⁷⁴⁴, Congar nous invite à reconsidérer l'œuvre de l'Esprit à partir des charismes qui font partie intégrante de l'Eglise à côté de l'institution hiérarchique.

On veillera alors à ne pas opposer l'Esprit au Christ, ou à ne pas faire de l'Esprit une œuvre autonome et indépendante de celle du Christ. Les deux s'impliquent de telle sorte que « La sainteté et la puissance sanctifiante du Christ doivent être vues dans le cadre d'une christologie pneumatologique, et la grâce créée en dépendance de la grâce incréée, le Saint-Esprit »⁷⁴⁵. Ce qui signifie que cette puissance sanctifiante du Christ s'accomplit toujours avec le concours de l'Esprit-Saint. On ne peut donc pas en parler de manière équilibrée sans

⁷⁴² *Pneu. Dog.*, p. 509.

⁷⁴³ Congar a déjà parlé de cette façon de voir l'Esprit par Balthasar dans nos analyses précédentes.

⁷⁴⁴ Les témoignages les plus éloignés de cette vision des choses datent de TERTULLIEN, *Adv. Valentinianos*, 16 ; *De praescr.* 13 et 28. Pour Congar cf. l'article *Le Saint Esprit et le Collège apostolique réalisateurs de l'*

⁷⁴⁵ *Pneu. Dog.*, p. 510.

faire impliquer le rôle qui revient à l'Esprit. Là, l'Esprit intervient non comme un simple vicaire de telle sorte qu'on verrait son rôle subordonné à celui du Christ, mais il agit en tant qu'il est investi lui aussi d'une puissance coopérante à celle du Christ.

Tout ce que le Christ réalise en notre monde, étant de l'ordre de la grâce créée, est dépendant de l'Esprit-Saint car c'est bien lui qui conduit le tout à son achèvement. L'Esprit-Saint ne peut donc pas être mis sur le même pied que ce qui est institué ou réalisé par le Christ dans le monde. Il apparaît clairement que Congar revoit la vision du titre de l'article *Le Saint-Esprit et le Collège apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*. Il n'y aura donc pas d'Esprit-Saint sans le Christ et de Christ sans Esprit-Saint. Car encore une fois, insiste Congar « Christologie et pneumatologie sont la santé l'une de l'autre »⁷⁴⁶.

Cette santé renvoie à l'équilibre d'une pensée doctrinale qui inclue dans ses présupposés et réflexions les éléments provenant de la christologie comme de la pneumatologie dans un rapport de complémentarité, de relativité et de coopération. Il ne sera donc pas question de privilégier l'une au détriment de l'autre ou encore moins de procéder à l'exclusion de l'une par rapport à l'autre. Les deux s'impliquent et s'interpellent continuellement.

2. L'Esprit consomme la rédemption.

La raison de la communication de Dieu est le salut des hommes. C'est donc dans le cadre de la sotériologie (du problème de salut) qu'il faut aussi chercher à éclairer ce qu'est le Saint-Esprit et partant le rapport entre Lui et le Christ.

Puisque le bénéficiaire de ce projet de Dieu c'est l'homme, Congar part d'une considération anthropologique et affirme : « Dans sa condition présente, l'homme vit collectivement une histoire animée par un constant effort pour gagner l'intégrité et la réconciliation : l'intégrité, c'est-à-dire la victoire de la vie sur la maladie et la mort, de la connaissance sur l'ignorance, etc. La réconciliation, c'est-à-dire la paix, la communication et la communion. Et par ces deux grands biens, la libération de ce qui opprime et diminue. Cela au plan terrestre ou temporel, mais aussi dans l'ordre moral où liberté signifie pureté et intériorité »⁷⁴⁷. Faisant un lien entre cette visée anthropologique et le plan de Dieu, Congar

⁷⁴⁶ *Pneu. Dog.*, p. 510.

⁷⁴⁷ *Pneu. Dog.*, p. 511. Cette considération est comme une conclusion qu'il tire eu égard aux diverses prises de position philosophiques (des penseurs croyants comme Pascal, Blondel, Malebranche en face des non-croyants comme Nietzsche, Freud etc.) au sujet de la fragilité de l'homme et de ses aspirations existentielles.

affirme que : « La rédemption, le ‘salut’ répondent à ce désir profond de libération, intégrité, communion, et d’être assumé dans l’ordre de la vie de Dieu, dans sa famille et la jouissance de ses biens, par une sorte d’héritage »⁷⁴⁸. Comme on le voit, le désir de l’homme et le projet de Dieu ne s’opposent pas. Bien au contraire, c’est en Dieu même que l’homme est appelé à trouver le vrai sens de tout ce à quoi il aspire. Ainsi, le salut quel qu’il soit, sous n’importe quel aspect qu’on le prenne (libération, intégrité, communion, vie au-delà de la mort, vie jusque dans l’ordre de Dieu), doit comporter la réussite des espérances des hommes.

Ce salut-là, dira Congar, « Jésus-Christ nous l’a acquis, et il l’a acquis une fois pour toutes, pour tous les temps et tous les hommes. Mais l’Esprit en consomme la réalisation »⁷⁴⁹. Les actes posés par Jésus (concourant au salut temporel ou éternel), à un moment donné de l’histoire, et dans un coin de l’univers, avaient valeur définitive et universelle. Ils ne sont plus sujets de réitération, mais les vertus, le sens et la grâce dont ils étaient porteurs, sont actualisés à travers les temps par la puissance de l’Esprit-Saint de façon universelle⁷⁵⁰.

L’Esprit remet toujours à jour ce propos de salut et le conduit à son accomplissement en faveur de tous les hommes. Il est vrai, on ne pourra l’oublier, que l’Esprit agit par l’Eglise, qui est l’institution de grâce du salut et par ses moyens de grâce, ses médiations. Mais au-delà de cette institution, l’Esprit agit là où cette institution n’a pas d’impact au moins visiblement. On ne rendra donc pas prisonnière de l’Eglise (fût-elle institution de grâce) l’œuvre de l’Esprit.

Plus haut, Congar nous a parlé de la dépendance de la grâce créée par rapport à la grâce incréée qui est l’Esprit⁷⁵¹. Ce dernier, pour réaliser sa mission passe par où il veut et comme il le veut, même par les structures non institutionnellement connues comme appartenant à l’Eglise. Le champ d’action de l’Esprit dépasse celui de l’Eglise institutionnelle. Il est à situer au niveau universel impliquant tout ce qui constitue l’univers. Mais considérant le but du salut, il est clair qu’il nous a été acquis par le Christ parce qu’il consiste à obtenir pour tous les hommes la qualité de fils de Dieu, faire de tous, les héritiers des biens du Fils. Cependant, l’Esprit le réalise aussi. Congar appuie son argumentaire en se basant sur les textes de Rm 8, 14-17 ; Ga 4, 6 ; 1 P 4, 13-14. I.

Pour Congar, « C’est l’Esprit qui achève notre rédemption en nous assimilant au Fils de Dieu, jusqu’à la résurrection, la rédemption de nos corps, jusqu’à notre pleine assimilation

⁷⁴⁸ *Pneu Dog.*, p. 511-512.

⁷⁴⁹ *Pneu Dog.*, p. 512.

⁷⁵⁰ Cf. le point 4 du précédent sous-chapitre.

à l'Adam eschatologique, Jésus en sa condition corporelle spiritualisée (1 Cor 15, 45) »⁷⁵². L'Esprit est au centre de l'accomplissement de l'Eglise en ce qu'elle est (une, sainte, catholique et apostolique) et dans ce qu'elle réalise (rémission des péchés, baptême, préparation à la vie éternelle etc.). Tout cela, c'est pour nous conduire à ressembler au Christ glorieux conformément au projet de Dieu : 'Nous lui serons semblables' (1 Jn 3, 2). « Conjointement avec le Verbe-Fils, qui nous a acquis l'héritage, le Souffle saint est le principe souverain de l'avenir absolu de l'homme et de la création avec laquelle l'homme est lié. »⁷⁵³ Les témoignages scripturaires, de l'Ancien Testament au Nouveau Testament, nous fournissent plusieurs cas où l'Esprit est porté à garantir la réalisation des choses promises pour l'avenir (Jr 31, 31 s. ; Ez 36, 25s. ; Is 32, 15 ; 44,3 ; Rm 5, 5 ; 15,13 ; Lc 1,35 ;etc.) Essentiellement, toute l'économie du salut s'articule sur le modèle de la promesse, dont l'accomplissement est toujours situé devant soi : temporellement ou dans l'éternité où se situe le point ultime, à savoir le Règne de Dieu. L'Esprit-Saint est cette puissance d'exécution et de réalisation de tout cela même, initié ou acquis par le Christ, qui est appelé à se réaliser dans l'avenir. Etant le don eschatologique, il mène tout, avec dynamisme vers leur accomplissement dernier⁷⁵⁴.

A travers cette façon de circonscrire le rôle de l'Esprit, Congar voudrait donner à l'Esprit la place qui lui convient aux côtés du Christ. Il fait voir que réellement il n'est pas le 'simple vicaire' mais qu'au contraire, il a un rôle très déterminant, qu'il accomplit dans l'économie du salut en union et à la suite du Christ. Ce qui justifie l'option de la prise en compte de la christologie pneumatologique qui donne accès à un équilibre dans la réflexion théologique.

⁷⁵¹ Cf. *Pneu. Dog.*, p.510.

⁷⁵² *Pneu. Dog.*, p.512.

⁷⁵³ *Pneu. Dog.*, p. 513. Congar s'inspire de plusieurs autres théologiens pour cette position, entre autres H. THIELICKE, *Der Evangelische Glaube-Grundzüge der Dogmatik*, III. *Theologie des Geistes*, Tübingen, 1978 ; J. MOLTSMANN, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Paris, 1980.

⁷⁵⁴ Congar se réfère à certains Pères dont les idées donnent du poids à cette considération de l'Esprit réalisant la perfection et l'avenir. S. Irénée, *Adv. Haer.* V, 9, 1 ; S. Grégoire de Naziance ; S. Grégoire de Nyce. Etc. Cf. *Pneu Dog.*, p. 514.

C. Synthèse.

1. La Personnification de l'Esprit-Saint.

Cet article de Congar nous conduit à une prise en compte de ce qui fait la spécificité de la personne du Saint-Esprit en face du Christ. En effet, comme le soutenait G. Philips : « nous l'avons déjà dit, la théologie du Saint-Esprit en est pour ainsi dire encore à ses débuts, et il est temps d'y mettre la main »⁷⁵⁵. Ce constat l'amènera, comme nous l'avons déjà dit plus haut, à pointer du doigt l'erreur de conception du Saint Esprit dans certains esprits à partir de l'idée qu'on se fait de la grâce. Cette dernière n'est pas une substance qui nous lie à Dieu, fait-il remarquer, c'est l'être même du Saint-Esprit qui nous rend capables de Dieu. Il y a donc nécessité de parvenir à une bonne appréhension de la personnalité du Saint-Esprit à partir de ses actions.

La démarche entreprise par Congar nous conduit justement à cette appréhension de la personnalité du Saint Esprit. Congar insiste sur la différence à établir entre le Christ et l'Esprit. Cette différence se fait remarquer dans les œuvres qu'ils accomplissent. Bien que l'Esprit continue et réalise l'œuvre du Christ, il lui est différent et peut aussi réaliser du neuf dans son action selon le temps et les époques. Son action n'est donc pas une répétition, c'est toujours quelque chose de neuf dans la manière de comprendre et d'appliquer l'enseignement du Christ selon le temps.

Congar reconnaît sans équivoque la nouveauté que peut réaliser l'Esprit par rapport aux œuvres du Christ et surtout la singularité de son action à la suite du Christ. Ceci explique l'importance que Congar donne au fait d'apporter une lumière dans la compréhension du terme Esprit du Christ. Ce terme se prête effectivement à plusieurs interprétations, même à une interprétation subordinatianiste.

G. Haya Prats, parlant de la pneumatologie lucanienne écrivait : « L'Esprit de Jésus serait donc l'Esprit Saint, aussi bien objectivement que dans la pensée de l'auteur : cependant, dans cette expression, le Christ est encore le dernier sujet d'attribution reconnu d'une façon explicite. La distinction entre 'Esprit de Jésus' et 'Esprit Saint' se bornerait donc à ceci : dans la première expression la pensée remarque encore d'une manière explicite la présence agissante de Jésus, dans la seconde elle la suppose implicitement sans la souligner. »⁷⁵⁶.

⁷⁵⁵ PHILIPS G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, op.cit. p. 276.

⁷⁵⁶ HAYA PRATS G., *L'Esprit, force de l'Eglise. Op. Cit.*, p. 50.

L'auteur précise que Luc a préféré le terme Esprit Saint à Esprit de Jésus et que cela « peut représenter un chaînon important du processus de personnification dans la conception de l'Esprit »⁷⁵⁷.

Tout en utilisant le terme Esprit du Christ, Congar, donnant toutes les précisions sur l'œuvre de l'Esprit, veut justement arriver à asseoir cette personnification de l'Esprit. Pour lui, Esprit du Christ est plus à voir désormais dans le sens de l'unité des deux missions (celle du Christ et celle de l'Esprit) et aussi dans la complémentarité et réciprocité d'action, du lien intime et indéfectible entre les deux et non dans le sens où l'Esprit serait 'le simple vicaire' du Christ.

2. Une systématisation de la christologie pneumatologique.

Il faut remarquer que cet article de Congar prend son fondement dans son grand ouvrage sur le Saint-Esprit : *Je crois en l'Esprit-Saint*. Dans cette grande oeuvre, Congar a parlé de la nécessité d'une christologie pneumatologique qui se fonde sur la prise en compte du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint. Comme nous l'avons fait remarquer dans la synthèse de l'analyse de cet ouvrage, il ne nous donnait jusque-là que des grandes lignes de son entreprise théologique sans en faire une systématisation comme telle. Ici, bien que de manière condensée, il répond à notre préoccupation et nous donne la manière qui circonscrit cette réflexion théologique.

Le grand principe déjà énoncé et sur lequel il revient plus de deux fois ici à savoir « pneumatologie et christologie sont principe de santé l'une pour l'autre »⁷⁵⁸, est la clef de lecture de toute sa pensée. Ainsi, tel qu'intitulé, *Pneumatologie dogmatique*, cet article donne l'impression de ne traiter essentiellement que de l'Esprit. Et pourtant, la réflexion de Congar s'élabore en impliquant toujours déjà l'Esprit dans un rapport avec le Christ. C'est ainsi que d'une façon claire, il aboutit à établir le lien qui existe entre les deux Personnes de la Trinité et lesquelles fondent la christologie pneumatologique.

L'Esprit se tient en face du Christ comme un vis-à-vis ayant sa mission propre à l'intérieur d'une même œuvre à accomplir par les deux. Il se différencie du Christ par sa marque hypostatique dont il imprègne ses actions, laquelle n'est pas celle du Christ. Ainsi Congar dit de lui qu'il conduit à son accomplissement l'œuvre du Christ : 'il consomme la rédemption' et son œuvre se fait même en dehors de l'institution de grâce comprise comme

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p.50.

⁷⁵⁸ *Pneu Dog*, p. 50.

sacrement du salut qu'est l'Eglise. Par cette affirmation, Congar place l'action de l'Esprit au niveau universel et la montre présente (comme l'a voulu le Christ) dans le monde.

Alors comment comprendre cette remarque de J. Moltmann adressée à Congar, que nous citons : « Dans le grand ouvrage d'Yves Congar consacré à l'Esprit-Saint, la présentation de l'Esprit créateur et de l'Esprit de recreation de toutes choses est presque totalement absente. Il semblerait que l'Esprit de Dieu soit seulement l'Esprit de l'Eglise et de la foi. Cela restreindrait la communion de l'Esprit Saint et aurait pour conséquence que, dans son expérience de l'Esprit, l'Eglise deviendrait incapable de communiquer avec le monde »⁷⁵⁹. Nous reviendrons sur cette remarque de Moltmann formulée à l'endroit de Congar dans la critique générale. Cependant, il nous semble utile qu'à ce niveau où Congar parle de 'l'Esprit qui consomme la rédemption', on fasse ressortir de sa pensée l'aspect de l'Esprit qui œuvre pour la recreation.

La rédemption suppose la recapitulation de tout l'univers, partant de toute la création. Et même déjà avant la publication de l'œuvre sur l'Esprit-Saint, Congar reconnaissait à l'Esprit un rôle en dehors de l'Eglise et même dans l'ordre cosmique⁷⁶⁰. Cette vision des choses n'est pas absente dans *Je crois en l'Esprit-Saint* dont l'application et le prolongement sont rendus dans cet article. C'est ce qui explique aussi la prise en compte de la vision anthropologique en quête du salut que le Christ par l'Esprit Saint vient combler et parfaire. La présence de l'Esprit dans la pensée de Congar, exprimée dans *Je crois en l'Esprit-Saint* comme dans cet article, n'est pas limitée à l'Eglise.

La préoccupation anthropologique est aussi présente dans la publication suivante, relative à la christologie pneumatologique, *Esprit de l'homme Esprit de Dieu*⁷⁶¹.

⁷⁵⁹ MOLTSMANN J., *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale. (Cogitatio fidei 212)* tr. De l'allemand par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1999, p. 26. (1ère éd. Allemande de 1991).

⁷⁶⁰ Cf. notre synthèse de l'ouvrage *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*. Supra p. 166.

⁷⁶¹ Avant de publier cet ouvrage, Congar a publié d'autres ouvrages dont le contenu ne nous donne pas grand-chose par rapport à notre préoccupation. Nous allons, ici, les présenter de façon succincte. *Droit ancien et structures ecclésiales*, London, Variorum Reprints, 1982. Ce livre étudie certains articles déjà publiés par Congar et d'autres qui sont nouveaux dans le domaine du droit canonique. Il analyse leur portée et implication dans l'Eglise du point de vue historique comme actuel. Dans une telle entreprise, la problématique qui est la nôtre ne trouve évidemment pas de place. *Diversités et communion* (Coll. *Cogitatio fidei*, 112), Paris, Cerf, 1982. Ce livre s'inscrit dans la ligne d'un des points qui caractérisent essentiellement les recherches théologiques de notre auteur Congar. Il s'agit de l'œcuménisme. Il est le dernier état de la vision congarienne de l'unité chrétienne. Il s'articule autour des conditions qui peuvent permettre une communion entre les diverses communautés chrétiennes, car là est actuellement le vrai problème de l'œcuménisme. Ainsi, dans une démarche allant de l'histoire jusqu'à nos jours, Congar présente des réflexions, des pistes qui ont envisagé cette possibilité de communion sauvegardant la diversité. Encore une fois, dans la ligne de la problématique qui est la nôtre, nous n'y trouvons pas grand-chose. *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Etudes de théologie historique* (Coll. *Cogitatio fidei*, 119), Paris, Cerf, 1983. Cet ouvrage est consacré à Luther : son projet de réformer l'Eglise, sa

Section 2. Esprit de l'homme, Esprit de Dieu⁷⁶²

Après avoir écrit son grand traité sur l'Esprit-Saint, Congar sent encore le besoin de revenir sur ce thème combien important pour notre monde d'aujourd'hui. Ce texte a valeur de vulgarisation du grand volume que nous avons déjà analysé. Comme le dit si bien l'éditeur : « Des amis ont réclamé un texte plus bref, plus accessible, qui reste cependant substantiel »⁷⁶³. Nous pouvons donc comprendre qu'il reprend dans les grandes lignes les thèses déjà soutenues dans *Je crois en l'Esprit Saint*. Voilà pourquoi, nous essayerons ici de présenter ce qui nous semble un peu nouveau par rapport à ce qui a été dit concernant l'Esprit-Saint, ou le lien entre l'Esprit-Saint et le Christ.

Le livre est composé de quatre petits points que nous appelons chapitres. Le premier est intitulé *Le fait « Saint-Esprit » dans l'histoire et aujourd'hui*. Le second : *Difficultés. Objections critiques*. Le troisième : *L'Esprit est source de vie dans nos personnes et dans l'Eglise* et enfin *Théologie de la troisième personne*. Nous allons dans le cadre de notre analyse, nous intéresser au 2ème et 3ème chapitres, laissant ainsi les deux autres. Nous estimons que dans le premier et le quatrième, Congar revient totalement sur ce qui est déjà dans les analyses que nous avons données sur *Je crois en l'Esprit Saint*. Nous donnerons comme titre à cette analyse : Le Saint Esprit lié au Verbe, est à l'oeuvre dans le monde.

A. Le Saint-Esprit, lié au Verbe, est à l'oeuvre dans le monde.

Congar aborde la problématique de la présence du Saint-Esprit dans le monde dans un contexte de polémique. Il se réfère au siècle des Lumières où on a assisté à une remise en cause du rôle et de l'identité même de l'Esprit-Saint. Pour 'l'Aufklärung', il est mieux de parler de l'esprit de l'homme dont on expérimente les faits et non pas de celui-là (Esprit de

théologie eucharistique, sa christologie ainsi que l'angoisse qui avait caractérisé et orienté son œuvre théologique. En rapport avec notre objet, il est néanmoins intéressant de remarquer que la christologie de Luther exposée par Congar ne fait aucune mention de la place de l'Esprit Saint. Cela est peut-être dû au fait que, comme l'affirme Congar : « en matière de Trinité, Luther a multiplié les professions de foi classiques, souvent par simple reproduction des symboles traditionnels à peine glosés. Il n'a pas spéculé sur la Trinité ». Le manque de spéculation sur la Trinité peut faire comprendre le manque d'intérêt à penser le rapport entre le Christ et l'Esprit qui fait en fait la théologie trinitaire. On pourrait déjà dire que sur ce point, Luther n'a pas apporté grand chose à Congar.

⁷⁶² CONGAR Y., *esprit de l'homme, Esprit de Dieu* (Coll. *Foi Vivante*, 206), Paris, Cerf, 1983. Désormais cité 'ehED'.

⁷⁶³ Cf. *esprit de l'homme, Esprit de Dieu* : présentation du livre sur la dernière page de la couverture du livre au verso.

Dieu) qui est indémontrable, transcendant. Les Lumières et d'autres personnes à leur suite vont formuler cinq chefs d'accusation contre l'ouverture à la foi en l'Esprit-Saint et chaque fois Congar réfutera ces thèses.

1. L'œuvre du Christ accomplie par l'Esprit Saint ne s'oppose pas aux réalités du monde.

Premièrement, ils constatent que « les chrétiens affirment une nouveauté de vie »⁷⁶⁴, grâce à la résurrection du Christ et à la venue du Saint-Esprit. Et pourtant, en réalité, selon eux, rien n'a changé dans le monde. On assiste à des guerres, aux conflits même entre chrétiens, aux catastrophes naturelles, etc. Congar répond, « l'Esprit est déjà actif, mais n'a pas encore pris une possession souveraine de nous »⁷⁶⁵.

Congar voudrait donc dire qu'il y a une lecture que les Lumières font qui n'est pas conforme à celle relative à l'économie du salut. L'action de l'Esprit n'est pas à concevoir comme un bouleversement immédiat et total de l'ordre des choses. Elle s'inscrit dans un processus, dans une lutte, ou encore un combat où quelquefois le mal prend le dessus. Ce n'est pas pour autant qu'il ne soit pas présent. Nous sommes en présence d'une dialectique du 'déjà là' et du 'pas encore là'. Dans cette vie-ci, nous ne voyons que les arrhes (2 Cor 1,22 ; 5,5 ; Rm 6, 5s). Aussi, il ne faut donc pas seulement voir le mal, il faut aussi s'ouvrir aux œuvres de cet Esprit qui sont bel et bien présentes dans le monde, par lesquelles il se manifeste.

Deuxièmement, pour les opposants, l'ouverture à l'Esprit favorise l'irrationnel. « On craint dans un certain engouement pour l'Esprit, celui par exemple qui se manifeste dans le Renouveau charismatique, une invasion de l'irrationnel »⁷⁶⁶. Pour Congar, l'Esprit n'est pas en contradiction avec l'esprit de l'homme ou le rationnel. L'Esprit est toujours à penser dans sa relation avec le Verbe. Que devons-nous comprendre par là ? S'agit-il du Verbe avant ou après l'Incarnation ?

Très assurément Congar fait allusion au Verbe incarné en la personne de Jésus-Christ, car l'Esprit est le Don par excellence du temps messianique, nous dit-il. A voir l'œuvre du Christ dans le monde, on ne peut vraiment pas conclure à quelque chose d'irrationnel et de non sensé. Or, l'Esprit vient pour continuer cette même œuvre, comment alors peut-il favoriser l'irrationnel ? L'œuvre du Christ relève l'homme à son niveau le plus haut

⁷⁶⁴ 'ehED', p. 13.

⁷⁶⁵ 'ehED', p. 15.

d'humanisme. Et c'est vers là aussi que l'Esprit en habitant l'homme voudrait le conduire. Il veut réaliser en lui ce que le Christ avait commencé. Congar combat : « un spiritualisme qui se ferait un programme d'un irrationnel de soustraction et de mépris du rationnel, mais pour un spiritualisme qui dépasse le rationnel, car il y a une profondeur et des ouvertures auxquelles la raison toute seule, n'atteint pas »⁷⁶⁷. Il ne faut donc pas croire que le tout du monde doit être expliqué par la raison philosophique. Il n'y a pas une rationalité dans le monde, il y a des rationalités. Il faut savoir situer chaque chose dans son contexte d'intelligibilité.

Troisièmement, l'ouverture à l'Esprit entraîne une mésestime du corps. Il est vrai qu'une certaine déviation de la spiritualité peut conduire à une dépréciation du corps, du plaisir et de la sexualité. Pour Congar, cela n'est qu'une déformation. Dans la théologie biblique, le corps est différent de la chair. Quand St Paul parle des pouvoirs de la chair, c'est dans le cadre de ce qui est égoïste, comme on dit les désirs bas du corps. Tout compte fait, « il est impossible d'avoir une vie sérieuse si l'on cède à son corps, à tout ce à quoi il porte. Il est le lieu de passage du meilleur et du moins bon »⁷⁶⁸. L'Esprit ne pousse pas à dépréciation du corps, mais aide l'homme à ne pas se laisser assujettir par les désirs de la chair. Il intériorise en lui la vie du Christ qui est aussi une vie dans l'Esprit.

Quatrièmement, c'est faire une projection de notre désir et de nos puissances que s'ouvrir à l'Esprit-Saint. Ceci signifie qu'il y a une considération psychologique des manifestations de l'Esprit prises comme simple projection des désirs de l'homme ou un dédoublement et pure création de ce dernier. Objectant à ce reproche, Congar pense en effet : « sauf le miraculeux absolu, l'action de Dieu tout entier passe par nos ressources mentales, psychologiques et corporelles... Dieu est et agit au-dedans : il reste transcendant en cette immanence même... Que le Saint-Esprit, si c'est lui, coïncide avec notre désir, il n'y a là rien d'étonnant pour une anthropologie non matérialiste. Encore moins pour une pensée biblique consciente du fait que l'homme est à l'image de Dieu. L'homme est, comme l'Esprit, ouvert à toute vérité exprimable »⁷⁶⁹. Il n'y a donc rien de plus normal que l'Esprit-Saint, habitant dans le cœur des hommes puisse exprimer ses oeuvres à travers ces mêmes hommes, leur parole, leur pensée. Ce qu'il faut, c'est opérer un discernement sur la base d'une procédure biblique,

⁷⁶⁶ 'ehED', p. 15.

⁷⁶⁷ 'ehED', p. 17.

⁷⁶⁸ 'ehED', p. 18.

⁷⁶⁹ 'ehED', p. 20-21.

d'une vie chrétienne axée sur la charité, de l'édification de la foi dans ce qu'on dit et dans ce qu'on fait.

Enfin, en cinquième position, les Lumières considèrent le fait Esprit-Saint comme faisant tout simplement partie de l'histoire du monde qu'on ne peut associer à celle de Dieu. Dans cette perspective, l'histoire de la religion chrétienne est considérée comme un fait purement humain inscrit dans la sphère de l'histoire ordinaire du monde qu'on a voulu rattacher au transcendant, à l'indémontrable. Dans ce sens, pour eux, l'Esprit est partout et le dynamisme qu'on rencontre dans la nature, dans le monde et dans l'homme n'est qu'un fait à attribuer au devenir historique.

Déjà, pense Congar, Hegel a voulu répondre à cette façon de voir les choses. Il a essayé de concilier la Religion chrétienne et la philosophie. Il aboutit à la théologie de l'histoire dans laquelle on pense que l'histoire du monde n'est qu'histoire de Dieu. Depuis, on a hérité de lui et de Joachim de Flore (qui a historicisé l'eschatologie) cette conception de l'histoire dans la théologie (Rahner, Varillon, H. Küng, Mühlen).

En effet, Rahner a été amené à parler de Dieu qui devient sujet de l'histoire en Jésus-Christ. Ainsi, il aboutira à la conclusion que la Trinité économique est la Trinité immanente, et réciproquement. Dans *Je crois en l'Esprit Saint*, t.3. Congar a réfuté cette affirmation de Rahner, ne la trouvant pas évidente. Il y a bien une distance qu'on doit observer, arguant par là qu'on ne pouvait pas conclure à la réciprocité de la Trinité immanente par rapport à la Trinité économique.

S'il est vrai que c'est à travers l'économie que Dieu se révèle à nous et dévoile qu'en Lui, il y a trois Personnes, ce qui implique que la Trinité économique est la Trinité immanente (l'économie nous révèle ce qui est effectivement en Dieu⁷⁷⁰), on ne peut pas pour autant en conclure que cette révélation achève l'être de Dieu de telle sorte que ce qui est donné par l'économie jusque-là nous dit tout de la vie intradivine de Dieu dont nous n'avons pas la pleine connaissance. Pour Congar, « la Trinité économique révèle la Trinité immanente. Mais la révèle-t-elle toute ? Il existe tout de même une limite à cela : l'Incarnation a ses conditions propres, relevant de sa nature d'œuvre créée. Si l'on en transposait toutes les données dans l'éternité du logos, il faudrait dire que le Fils procède « a Patre Spirituque »...De plus, si la

⁷⁷⁰ Rahner lui-même l'a bien dit en écrivant : « S'il est vrai que c'est par une démarche tout à fait gracieuse que Dieu se donne à l'homme d'une façon trinitaire, cette triple façon contingente de se donner suppose un fondement existant de toute éternité au sein même de la Trinité ; autrement dit, la possibilité d'un tel don vient de la « structure » même de Dieu » *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, in *Mysterium Salutis*. T. VI, Paris, 1971, p. 81 (l'original allemand est de 1967.)

forma servi appartient à ce qu'est Dieu, la forma Dei lui appartient aussi ! Or elle nous échappe ici-bas dans une indicible mesure. Le monde infini, divin, dont sont réalisées les perfections que nous affirmons, nous échappe ! Cela doit nous rendre discrets quand nous disons : < et réciproquement > »⁷⁷¹.

L'opposition de Congar porte sur le terme 'réciproquement'. Il ne refuse donc pas de voir dans l'œuvre de Jésus et de celle de l'Esprit-Saint, une révélation effective du mystère de Dieu. Les deux missions nous conduisent à la connaissance de ce mystère dont l'accomplissement (comme le dit souvent Congar à la suite de St Paul) sera total en Dieu lui-même quand il sera tout en tous. En attendant, nous dit-il, il faut admettre que : « comme la Sagesse et le Verbe, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre partout (Sg 1,7 ; 12,1 ; Gn 2,7 ; 6, 3 ; Jb 27, 3 ; Ez 37, 1-4 ; Qo 12, 7 ; Ps 104, 28-30 ; Jn 31, 14-15 ; Jdt 16, 14..) ... Evidemment, nous étendons cette action de l'Esprit aux œuvres de l'homme—découverte de la vérité, droit, poésie et culture... et éventuellement aux religions (sauf ce qui s'y trouve d'erreurs, d'idolâtrie, de syncrétisme). Mais nous n'avons aucune peine, c'est même pour nous une nécessité à reconnaître que le Saint-Esprit est actif, non seulement dans la prière des fidèles de ces religions, mais dans le message, soit-il mêlé et ambigu, des initiateurs ou animateurs de ces religions »⁷⁷². Nous voyons ici Congar établir un rapport dans la façon d'être présent au monde entre l'Esprit et le Verbe.

Si l'œuvre de la Sagesse dans l'Ancien Testament est presque assimilées et comparées à celle du Verbe dans le Nouveau Testament, il faut reconnaître que dans le même Nouveau Testament, comme nous venons de le dire précédemment, le Verbe agit de façon incarnée dans un corps qui est celui de Jésus. Sa présence et son action sont sensibles. Tandis que la présence de l'Esprit est d'un autre ordre. Il agit au niveau des œuvres de l'esprit de l'homme parce qu'il est lui-même spirituel. Du point de vue de leur finalité, les œuvres du Verbe et celles de l'Esprit tendent toutes au même but. Ce qui traduit la complémentarité des deux. L'Esprit-Saint n'est donc pas une illusion, mais une réalité mystique qui est là dans le monde et en l'homme. Il marque d'une façon ou d'une autre l'histoire de l'homme et du monde. Il transcende même cette histoire et assure sa présence où il veut et comme il veut. On comprend alors sa présence dans toutes les activités de l'homme et dans les différentes religions. Une perspective qui nous ouvrirait au dialogue inter-religieux. Congar va spécifier la manière dont l'Esprit habite l'histoire de l'homme, celle de l'Eglise et du monde.

⁷⁷¹ CONGAR Y., *JCES*, p. 557.

⁷⁷² 'ehED', p. 32-33.

2. L'Esprit du Christ est agissant dans l'homme, dans l'Eglise et dans le Monde.

Congar part d'un constat anthropologique caractérisant l'homme d'aujourd'hui : plus que jamais, l'homme d'aujourd'hui a besoin et soif de l'Esprit parce qu'il y a en lui une certaine quête de son identité marquée d'angoisse. Pour Congar, « la thèse fondamentale demeure pourtant vraie : l'être chrétien, dont le Saint-Esprit est en nous le principe, réalise de façon radicale notre quête d'être pleinement homme. L'homme d'aujourd'hui éprouve le besoin, tout à la fois d'avoir un dedans, un sanctuaire personnel, et une communion avec d'autres hommes... Or le secret d'une relation vraie avec les autres consiste à savoir vraiment qu'ils sont aussi des sujets, des personnes, des centres de sentiments et des projets »⁷⁷³. Le Saint-Esprit ouvre donc l'homme à ce qui est transcendant, à l'Absolu et aux autres hommes. C'est toute la dimension du Principe de communication et de communion dont est l'Esprit Saint, qui est ici pris en compte. Pour ce faire, l'Esprit-Saint habite l'homme.

Ainsi, nous référant à la note 24, p.39, qui évoque le passage de Jn 14, 16 et 23, nous nous rendons bien compte que Congar met en lien le Christ et l'Esprit dans cette façon d'habiter l'homme et l'histoire. Le « pour qu'il soit avec vous à jamais » du verset 16 joint au « nous ferons demeure chez lui » du verset 24, traduisent cette réalité du don de la présence de l'Etre Transcendant et Trine dans l'homme et particulièrement de l'Esprit-Saint et du Christ. Il est dit don de la présence parce qu'on ne peut le découvrir que si on l'accueille, car il y en a qui vivent selon le rythme du train train de la vie (comme le dit Congar) ne le perçoivent pas. Voilà pourquoi la prière occupe une dimension essentielle dans ce rapport au Transcendant.

L'homme ne réalise pas seulement dans son existence la relation exclusive horizontale de je-tu c'est-à-dire avec les autres hommes. Il peut le faire aussi de manière verticale avec le Transcendant. Il a besoin de l'appui, d'une aide. Cette relation verticale s'actualise dans la prière. Elle est alors le lieu où la question philosophique trouve cette solution que le surnaturel est une réponse à un appel de la nature. Cette affirmation de Congar : « la dimension profonde de notre être s'actualise dans la prière, cet admirable geste qui est propre à l'homme et le qualifie dans son humanité »⁷⁷⁴ trouve alors son plein sens. Il ne faut pas en douter. La prière n'est pas spécifiquement chrétienne. Dans toutes les religions du monde, il y a ce moment capital où le croyant réserve son contact avec le Transcendant, s'unit à lui et

⁷⁷³ 'ehED', p. 38.

⁷⁷⁴ 'ehED', p. 40.

fonde le sens de sa vie en Lui. Pour l'homme chrétien « l'Esprit assure la pleine qualité chrétienne de notre prière »⁷⁷⁵. L'action de l'Esprit inspirant la vraie prière s'inscrit dans la ligne de ce qu'il a fait sur Jésus lui-même. Congar nous renvoie au texte de Lc 10, 21. De la même façon, il suscite en nous la prière.

Evidemment, nous sommes ici dans le rapport entre l'Esprit et les trois sortes de Corps du Christ déjà abordées dans les études précédentes. Dans la prière qu'il suscite en nous, il nous fait reconnaître Jésus comme Seigneur (1 Cor 12, 3), aussi il nous fait entrer dans la vérité mystique de l'être de la Trinité où Dieu est Père (Abba), le Christ est le Fils (Prêtre et médiateur) et l'Esprit lui-même qui fait de nous le temple de ce culte spirituel. Il y a donc besoin d'une intériorité pour l'homme afin d'arriver à entrer dans cette réalité spirituelle. C'est l'Esprit qui fait surgir le cri vers le Père et vers le Fils, car ce cri sort du cœur où il est formé et où on peut rencontrer celui qui le suscite.

Qui dit intériorité, dit liberté. En effet, Congar établit le lien entre ces deux termes du point de vue scripturaire. « Jésus et St Paul lient ces réalités (Mt 17, 25 ; Jn 8, 36 ; 2 Cor 3, 17. 43) »⁷⁷⁶. Plus encore, dépassant St Paul qui affirmait que l'Esprit rendait libre par rapport à la Loi judaïque, les Pères et certains auteurs contemporains (S. Lyonnet ; H. Schlier)⁷⁷⁷ ajoutent que ce n'est pas seulement de la Loi judaïque qu'il rend libre, mais de toute loi en tant qu'obligation contraignante du dehors. Loin d'amener au libertinage, bien au contraire il ouvre au mouvement de libre Esprit. Car l'affranchissement est à situer non pas au niveau du contenu de la Loi qui est le bien, mais plutôt de la contrainte des obligations. Parce que par la grâce et l'amour, l'Esprit intériorise la loi de sorte qu'elle puisse sortir de nous-mêmes et devenir notre propre engagement ou notre propre décision. 'J'agis librement en ce moment : c'est moi qui me mets en mouvement, m'oriente et prends position'. Pour Congar, « cette condition du chrétien est soumise à la situation du « déjà » et « pas encore » »⁷⁷⁸. Ceci signifie que sa vie est située dans le cadre du combat, de la lutte qu'il faut toujours mener entre l'Esprit qui est en lui et les tendances de la chair dont parle St Paul.

Tant qu'on vivra sur cette terre, avant l'accomplissement définitif du Règne de Dieu, la vie spirituelle de l'homme sera marquée par cette polarité. On ne peut donc pas la relativiser à cause du manque de perfection dans le chef de ceux qui la vivent ou qui s'en réclament. Toutefois, ils sont appelés à vivre dans l'Esprit, la loi de l'amour vis-à-vis du

⁷⁷⁵ 'ehED', p. 41.

⁷⁷⁶ 'ehED', p. 43.

⁷⁷⁷ Cf. S. LYONNET et I. de la POTTERIE, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965.

⁷⁷⁸ 'ehED', p.44.

prochain dans une dimension immédiate et personnelle, mais aussi à tenir compte que ce dernier est « l'homme/femme dont la vie est conditionnée par son insertion sociale, en tant qu'il fait partie d'un groupe, éventuellement de toute une société. L'aimer, accomplir à son égard ce que demande la Loi pourra consister, alors, dans une action au plan de structures, des conditions sociales de l'existence (...). La libération fait partie de l'évangélisation »⁷⁷⁹. Qu'en est-il alors de cette libération ?

Congar affirme ce qui suit : « Par d'autres aspects encore la liberté qu'apporte l'Esprit dépasse le pur spirituel privé de la vie intérieure personnelle »⁷⁸⁰. La libération n'est donc pas purement et simplement spirituelle ou à placer seulement dans le chef de l'intériorité de l'homme, mais elle est aussi à réaliser dans son corps, dans le monde dans lequel il vit. Toute la création aspire à la glorification, à vivre la Révélation du Fils de Dieu, comme le dit St Paul.

Dans le monde, on est confronté aux forces, aux puissances que le Fils de Dieu doit vaincre, lesquelles forces désorientent la visée première de Dieu sur la création alors que ce dernier voudrait bien achever son œuvre. C'est ce qui justifie le nombre des martyres que l'Eglise ne cesse d'enregistrer mais devant lesquels les chrétiens martyrisés gardent leur liberté. Ces forces qui sont aussi bien personnelles que collectives, présentes et agissantes dans les grands courants de l'histoire et du monde (Exaltation de l'autonomie de l'homme, la puissance politique (ou cléricale), les idoles de la chair, l'argent, la suréminence raciale, tout par la Science et la technique, le sexe, les fausses mystiques) entraînent les hommes à se chercher eux-mêmes en se détournant de Dieu. « Elles tendent à donner un but et un sens aux choses et à la vie des hommes dans les seules limites des éléments du monde présent »⁷⁸¹. En face de cette situation, l'Esprit suscite quelque chose de neuf en vue d'une restauration du monde et de l'Eglise conformément à la mission inaugurée par le Verbe incarné. Lui qui doit vaincre les puissances de ce monde réalise cette mission dans notre histoire par l'action du Saint-Esprit. Comment cela s'opère-t-il ?

Notre auteur affirme qu'« on ne peut exclure de la liberté qu'apporte l'Esprit certains au moins des mouvements de protestation contre la domination excessive, même éventuellement dans l'Eglise, des formes fixées et qui se veulent normatives, car elles peuvent être abusives et faire obstacle à ce que demande l'avancée de l'Evangile »⁷⁸². Ceci signifie

⁷⁷⁹ 'ehED', p. 44-45.

⁷⁸⁰ 'ehED', p. 46.

⁷⁸¹ 'ehED', p. 51.

⁷⁸² 'ehED', p. 52.

que dans certains mouvements de revendication, certaines manifestations, on peut voir aussi la présence de l'Esprit. On ne veut pas entendre par là qu'on cautionne toutes les revendications. Cependant, dans la mesure où l'Esprit actualise sa liberté en donnant ses dons à qui il veut, personnellement ou individuellement, l'Eglise ne doit pas oublier qu'elle a des limites, qu'elle est aussi sujette aux pesanteurs, aux positionnements de certaines personnes. L'Eglise est appelée à se remettre en question et à accueillir des changements qui lui sont proposés, mais aussi à soutenir ce qui est suscité pour la restauration du monde. C'est ici qu'il faut encore une fois faire intervenir le discernement.

On doit garder en esprit que tout ce qui est suscité par l'Esprit-Saint vise toujours l'unité et va dans le sens de la mission évangélique du Christ. On ne peut donc pas avoir peur des revendications. Cette liberté de l'Esprit peut susciter, également dans d'autres communautés que l'Eglise Catholique, des choses bonnes pour la restauration du monde ou des Eglises. C'est encore ici le lieu de rendre effectives les visées du concile Vatican II sur l'œcuménisme. L'assurance de cette œuvre de l'Esprit repose sur le fait que l'Esprit est lié au Verbe et il est principe de communion et d'unité.

En effet toute revendication qui ne contredit pas l'Evangile de Jésus-Christ, et qui n'est pas anarchique entre dans le plan de Dieu et contribue à la restauration du monde. De là, l'œuvre de l'Esprit s'accomplit en parfait lien avec celle du Christ. C'est toujours pour la même finalité que les deux oeuvrent. Toutes les communautés confessant le mystère du Christ bénéficient de cette présence du Christ et peuvent être la porte d'entrée d'un possible rénovation du monde et des Eglises par l'œuvre de l'Esprit.

Congar soutient que : « L'Esprit n'est le monopole, ni de la hiérarchie, ni de quelques non-conformistes. Il donne ses <charismes> à tous les membres vivants du Corps mystique du Christ »⁷⁸³. Le charisme n'est pas à concevoir au sens de ce qui est spectaculaire ou hiérarchisé dogmatiquement. C'est tout talent, tout don qui concourt au propos de grâce de Dieu. Dans ce sens, le mariage, la charité, les services rendus à l'Eglise, l'engagement pour la paix, la justice, l'unité... sont des charismes. L'Esprit ne cesse de susciter partout dans le monde les resurgissements d'Evangile. Il le fait à travers les hommes. D'où le caractère passager, de précarité, fragmentaire que cela peut prendre. Mais ce n'en reste pas moins des œuvres de l'Esprit qui font concourir la diversité vers l'unité, vers la communion. L'Eglise ne peut pas prétendre se désolidariser d'une action à caractère social, visant le bien-être, la

⁷⁸³ 'ehED', p. 58

justice ou encore l'égalité entre les hommes, du fait de son aspect fragmentaire, précaire ou passager⁷⁸⁴. « Cette vision doit être étendue à l'Eglise universelle »⁷⁸⁵.

On ne peut pas penser Dieu sans un peuple, sans Eglise, comme on ne peut pas penser cette Eglise avec ses multitudes de dons, de coresponsabilités, d'échanges et de communion sans voir ce Dieu qui en son Esprit-Saint communique ces dons et est présent dans toutes les réalités de la vie de l'homme. Enfin, on ne peut penser l'Esprit-Saint sans penser Jésus-Christ car « Un recentrement vertical sur l'action du Christ glorieux et du Saint-Esprit a permis un décentrement horizontal sur l'ensemble du corps »⁷⁸⁶. C'est donc un cercle herméneutique.

B. Synthèse.

Comme nous l'avons signalé tout au début de cette étude, ce petit livre a valeur de vulgarisation des trois tomes sur l'Esprit-Saint écrits par Congar. La première question qui vient à l'esprit est celle de savoir s'il nous a apporté quelque chose de neuf par rapport aux acquis de *Je crois à l'Esprit-Saint* et de *la Pneumatologie dogmatique* ? Evidemment, vu son caractère, on ne pouvait pas s'attendre à avoir du neuf par rapport à notre préoccupation. Congar y parle effectivement de l'Esprit-Saint, mais l'approche de la problématique est différente de celle de *Je crois en l'Esprit-Saint* surtout dans les deux points que nous avons retenus pour notre étude. Elle s'articule autour d'une sorte d'antinomie entre les données de la foi (l'Esprit-Saint) et le refus de notre société à l'accueillir. Ainsi, il aborde la réalité Saint-Esprit en le situant aux différents aspects ou dimensions qui caractérisent la vie de l'homme : anthropologique, philosophique et social. C'est donc une application concrète de la réflexion théologique développée dans *Je crois en l'Esprit-Saint* et déjà amorcée dans *Pneumatologie dogmatique*.

On retiendra que cette étude se réalise sur un arrière-fond qui est cimenté par le lien entre Jésus-Christ et l'Esprit-Saint. Congar se réfère à Jésus, le Verbe, pour pouvoir asseoir ses affirmations sur la présence de l'Esprit-Saint ainsi que la validité de ses œuvres dans le monde et en l'homme. Comme le Verbe, l'Esprit habite dans l'histoire et dans l'homme. Il est le principe de communication qui ouvre l'homme à la Transcendance, à l'Absolu et aux

⁷⁸⁴ Dans ce contexte, quoi que Congar n'en parle pas, nous nous posons effectivement la question de l'engagement politique de l'Eglise. L'Eglise est-elle appelée à s'y investir effectivement ou non ? Si oui, comment ?

⁷⁸⁵ *ehED*, p. 60.

⁷⁸⁶ *ehED*, p. 59.

autres. Principe de liberté qui aide l'homme à s'affranchir de toute loi de façon à devenir soi-même l'instance de la décision à prendre sans aucune contrainte. De la sorte, il peut s'engager dans un combat entre le bien et le mal.

On voit à travers cette lecture, la vie même du Christ qui se pose comme modèle de celle de tout homme habité par le même Esprit-Saint. Cet Esprit suscite des actions individuelles mais aussi sociales qui peuvent concourir à travers les manifestations et les revendications à la transformation du monde. L'Eglise est donc appelée à les accueillir et à partir d'elles à se remettre aussi en question. Il ne s'agit pas nécessairement et uniquement de ce qui surgit de l'intérieur de l'Eglise catholique, mais aussi de ce qui peut provenir d'autres communautés chrétiennes. Pour Congar, l'Eglise catholique n'a pas l'exclusivité de l'Esprit-Saint. C'est donc la dimension œcuménique qui est mise en exergue et l'Eglise est appelée à la considérer pour la transformation du monde sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Nous y lisons déjà une ouverture quant à l'engagement politique sur lequel nous orienterons notre attention en tant que perspective de recherche dans l'avenir.

Section 3. LA Parole et le Souffle⁷⁸⁷.

Cet ouvrage est essentiellement christo-pneumatologique. En analysant l'article de Congar sur La pneumatologie dogmatique, nous avons relevé le fait que nous nous trouvons en présence d'un début de systématisation de la christologie pneumatologique souhaitée et annoncée depuis longtemps par lui. Ici, il poursuit le même travail de systématisation et d'élaboration de sa pensée en ce domaine. Nous aurons affaire à certaines reprises ou redites, mais nous nous intéressons plus à l'aboutissement de son entreprise théologique.

Cette étude, nous la mènerons en référence avec l'article de Congar : *Le troisième article du Symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Eglise*⁷⁸⁸. Dans cet article,

⁷⁸⁷ CONGAR Y., *La Parole et le souffle* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, t 20), Paris, Desclée, 1984 désormais cité LPS.

⁷⁸⁸ CONGAR Y., *Le troisième article du Symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Eglise* in J. DORE (éd) *Dieu, Eglise, Société. UER de théologie et des sciences religieuses de Paris*, Paris, le Centurion, 1985, pp. 287-303. Remarquons aussi qu'à la même époque et vers la fin de sa vie, plusieurs ouvrages seront publiés : *Essais œcuméniques. Les hommes, le mouvement, les problèmes*, Paris, le Centurion, 1984; *Entretiens d'automne*, présenté par Bernard LAURET, Paris, Cerf, 1987 ; *Eglises et papauté. Regards historiques*, (Coll. *Cogitatio fidei*, 184), Paris, Cerf, 1994. On n'oubliera pas *Journal d'un théologien 1946-1956*, édité et présenté par E. FOUILLOUX, Paris, Cerf, 2000. Ces livres, du point de vue de leur contenu, ne nous apportent pas grand-chose par rapport à la problématique qui est la nôtre. Cependant, dans notre critique générale, nous ferons

écrit presque au même moment que l'ouvrage que nous étudions, Congar continue sa systématisation de la christologie pneumatologique, cette fois centrée sur la personne du Saint-Esprit mais toujours déjà présenté en relation avec le Père et le Fils dans leur action dont la pertinence est déjà exprimée dans le symbole de foi de Nicée et confirmée au concile de Constantinople en 381. Ainsi, la problématique allant dans le même sens, nous n'allons pas faire une étude particulière de l'article, mais nous allons l'incorporer dans celle de l'ouvrage en le citant là où il est nécessaire de corroborer les vues.

Pour ce qui est de l'ouvrage, Congar fonde la nécessité d'un discours théologique malgré son caractère imparfait. Ce discours théologique dit Dieu à travers le discours analogique sans toutefois cerner tout ce qu'il est dans son essence et pourtant il dit quelque chose de vrai le concernant. Ainsi on peut comprendre les différentes approches et tendances théologiques sans pour autant les absolutiser. Grâce à l'Oecuménisme et à l'histoire, Congar est arrivé à connaître d'autres constructions théologiques qui ont aussi « leurs raisons et leur vérité »⁷⁸⁹. Ces constructions lui donnent la possibilité de concevoir de façon plus adéquate et équilibrée sa pensée théologique, et surtout pour ce qui est du rapport entre le Christ et l'Esprit-Saint. La réflexion qui suit est donc tributaire de ces différentes influences reçues de partout.

L'ouvrage comprend 8 chapitres. Nous le présenterons en 3 chapitres. Le premier intitulé *L'action jointe du Christ et de l'Esprit Saint dans l'œuvre de Dieu*, présentera la pensée contenue dans les trois premiers chapitres ; le second, intitulé : *Il n'y a pas d'autonomie dans l'œuvre de l'Esprit-Saint*, regroupera le quatrième et le cinquième chapitres et enfin le dernier, *Apport de la christologie pneumatologique dans la tradition christologique*, reprendra les trois derniers chapitres du livre.

A. L'action jointe du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'œuvre de Dieu (Père).

1. Le Souffle et la Parole agissent conjointement dans la révélation de Dieu.

A partir d'une analyse anthropo-sociale, Congar relève l'importance de la parole pour l'homme et le fait qu'elle établit la communication entre les hommes et différencie l'homme

allusion à l'un ou l'autre en vue de fonder certaines hypothèses relatives aux conclusions que nous allons tirer de notre étude sur la pensée de Congar.

⁷⁸⁹ LPS, p. 22.

de l'animal. A la lumière de cette compréhension purement humaine, il en arrive à celle de la Parole de Dieu. Ainsi, s'agissant de la Parole de Dieu, Congar affirme que « La Bible nous dévoile un Dessein de Dieu à notre égard, qui a son terme dans une communication de Sa vie par l'envoi de sa Parole en notre chair et de son Esprit. »⁷⁹⁰ En Dieu, il y a donc la parole. Et c'est parce qu'il y a la parole qu'à l'homme créé à son image a été donnée aussi la parole.

Pour Dieu, à la différence de l'homme, la parole est performative car par elle, il fait venir à l'être tout ce qui existe. Pour lui donc, dire et agir vont ensemble : ce qu'il dit vient à l'existence, alors que tel n'est pas le cas pour l'homme. L'histoire du salut (surtout dans l'Ancien Testament) nous révèle un Dieu qui s'exprime en une Parole et une Image. Aussi le discours sur la Sagesse dans l'Ancien Testament repris par le Nouveau Testament (S.Paul, Hb) et appliqué à Jésus, va dans le sens thématique de tout ce qui a trait à la Parole et à l'Image. Ainsi se comprend en définitive la désignation de cette Parole en terme de Logos (le Logos) par l'Apôtre Jean (Jn 1,1-2).

Et comme l'atteste Jean, ce Logos était près de Dieu. Pour Congar, il faut l'entendre dans ce sens-ci : « La Parole est auprès de Dieu, non comme un ami est auprès d'un ami, une personne auprès d'une personne, mais comme notre pensée est présente à notre esprit. Elle en est l'expression et l'image. Nous nous disons à nous mêmes. Et le Verbe est en même temps vers le Père puisque, l'exprimant, il lui renvoie son image. C'est ainsi qu'existe en Dieu une Parole qui est également son Image, sa Sagesse absolue »⁷⁹¹.

Comme il fut déjà confirmé plus haut, par la parole on s'exprime en dehors de soi. Il en est ainsi du côté de Dieu : c'est par cette Parole, Sagesse et Image que Dieu s'est exprimé dans le monde et aussi a fait venir à l'existence le même monde et en plus entretient un lien avec lui, c'est-à-dire se fait connaître et se rend visible. C'est ce qui se fait avec Jésus-Christ, affirme Congar.

Jésus est donc l'Image et la Parole par laquelle Dieu s'est exprimé au monde de façon libre. Par lui, il a créé et encore par lui, il entreprend le chemin de rédemption, lequel passe par la croix et la mort comme porteuses de vie. Et c'est cela la Sagesse de Dieu qui se manifeste dans l'histoire. Ce que nous trouvons significatif ici et qui mérite d'être relevé, c'est l'objectif poursuivi par Dieu dans cette initiative. Congar l'exprime en ces termes « La parole de Dieu, d'après la Bible, n'est pas un principe explicatif de la rationalité du monde ; elle suit une décision volontaire personnelle de Dieu, elle fait connaître et réalise un dessein

⁷⁹⁰ LPS, p. 26.

de Dieu touchant l'homme »⁷⁹². L'efficacité de cette parole s'inscrit dans la ligne même du projet de Dieu. Ainsi depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament, elle se veut une parole qui sauve, qui est droite, agissante, parole de réconciliation, de grâce, de vie (etc.), toujours située dans la ligne de la réalisation du dessein de Dieu.

Il s'avère que fondamentalement, cette Parole est Jésus-Christ car c'est lui le contenu de la Sagesse de l'Ancien Testament., de l'Evangile du Nouveau Testament et même de la parole apostolique. « L'Evangile est absolument pur : il a la vérité, la sainteté et la puissance du Christ lui-même. Il est toujours acte de Dieu. La parole est la forme dans laquelle il est proposé »⁷⁹³. Cette parole n'est pas à concevoir seulement au niveau de l'être ontologique de Dieu, mais aussi en ce Jésus historique, l'homme de Galilée. En lui, c'est la Parole de Dieu qui est venue en chair inaugurée le temps de la nouvelle création et l'ère eschatologique. Pour le reconnaître comme tel, il faut une démarche de foi (1 P 1, 22-25, 1 Jn 3, 9 etc.). « La parole est donc efficace dans et par la foi qui la reçoit. »⁷⁹⁴

Or l'homme de lui-même est incapable de croire si cela ne lui est pas donné du même Dieu.⁷⁹⁵ D'où la nécessité de l'Esprit-Saint en lui afin de parvenir à la foi. De ce fait, on ne peut séparer l'Esprit de la Parole quand on parle de ce dessein de Dieu qui est exprimé au monde à travers la Parole, la Sagesse et l'Image.

Effectivement, Congar va démontrer en parcourant toutes les Ecritures cette conjonction entre l'Esprit et la Parole. Du livre de la Genèse (Gn 1,2 sv) jusqu'à l'Apocalypse (1, 12 ; 22,17), passant par les prophètes (2 S 7 ; Is 59, 21 ; Ez 2, 1-2 ; Nb 23, 2 ; Joël 3,1), les livres sapientiaux (Ps 33, 6 ; Sg 1, 6-7 ; 7, 22-8,1) , les Evangiles synoptiques et surtout johannique (Mt 3, 16,17 ; Mc 1, 10-11 ; Lc 3,22 ; Mc 13, 9-11 ; Lc 12, 11-12 ; Mt 12, 31-32 ; Jn3,34 ; 4, 10. 24 ; 6, 63 ; 14, 26 ; 16, 13-15 ; 16, 8), les écrits pauliniens (2 Cor 3, 6 ; 1 Cor 2, 4-5 ; Rm 15, 18-19 ; Ga 3, 2, 5, 14 ; Ep 1, 13), pétriniens (1 P 1,12) et les Actes des apôtres qui essentiellement en sont le modèle (1,8 ; 2,4 ; 4,8 ; 4, 31 ;5,32 ; 6,10 ; 10, 44s ; 13, 9 ; 19,

⁷⁹¹ LPS, P. 27.

⁷⁹² LPS, p. 28.

⁷⁹³ LPS, p. 29.

⁷⁹⁴ LPS, p. 31.

⁷⁹⁵ Congar se réfère ici à St Thomas et montre que c'est bien l'Esprit en tant que Paraclet qui nous enseigne tout (Cf. Jn 14, 16), et qui nous rend capables de la doctrine du Christ. Cf. *Super Evang. Ioannis*, C. XVI, lect. 6 ; ed R. CAT N° 1958; Il s'appuie aussi sur Karl Barth, cf. *Dogmatique*, I er Vol. *La doctrine de la P.D. Prolégomènes à la Dogmatique*. T. 1 § 12, Genève, 1953, p. 140. Dans la même ligne d'idée, il revalorise l'expression chère à St Augustin provenant du néoplatonisme : le maître intérieur. Pour Augustin en effet, ce maître intérieur est bien le vrai enseignant dans le cœur de l'homme qui écoute les prédications des ministres sacrés. Et même dans les analyses précédentes, nous avons présenté l'Esprit comme étant le principe de l'unité et de la foi (cf. *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*)

6), ce lien est toujours présent. Cependant, il faut relever que ce lien prend son fondement en Dieu lui-même entendu comme Père.

Dans l'article, *Le troisième article du symbole*, Congar relève aussi que « l'Esprit est qualifié par deux termes et un énoncé qui se réfèrent aussi à l'économie, c'est-à-dire à l'autocommunication de Dieu aux hommes 'propter nos homines et propter nostram salutem' »⁷⁹⁶. C'est donc de Dieu, de sa bouche, de son être que sortent la Parole (Sagesse, Image) et l'Esprit. Si bien que « Dans la réflexion poursuivie aux approches de l'ère chrétienne dans le judaïsme alexandrin, la Sagesse apparaît si apparentée à l'Esprit (cf. Sg 1, 6-7 et 7, 22-8, 1) que plusieurs auteurs anciens ont identifié les deux, tandis que d'autres semblent identifier l'Esprit et le Fils de Dieu, le Pneuma et le Logos. Ainsi, la Sagesse est aussi bien Fils-Verbe ou Esprit. Elle est proche de Dieu, elle est l'action de Dieu dans le monde et dans les hommes »⁷⁹⁷. On voit bien que c'est au niveau des actions qu'ils accomplissent qu'on arrive à attribuer à l'un comme à l'autre les mêmes actions (ce que Congar avait déjà présenté dans *Je crois en l'Esprit-Saint*).

Cependant le rôle de chacun se spécifie plus on avance dans le temps et selon les auteurs sacrés. Chacun des auteurs a sa sensibilité et apporte quelque chose de plus, qui caractérise et détermine ce lien entre la Parole (Sagesse, Image) qui a pris chair en Jésus-Christ et a habité notre monde (cf. St.Jean), et l'Esprit. Les différentes citations bibliques reprises plus haut nous donnent justement la vision des choses selon les tendances des auteurs sacrés. Ce que nous en tirons comme enseignement est que les deux opèrent conjointement l'œuvre de Dieu. Ici, il faut insister sur l'adverbe conjointement. Il implique l'intervention de deux au même titre. « Du reste, dans l'économie, le Fils-Jésus Christ et l'Esprit sont inséparables. Ce sont les deux moyens et manières par lesquels s'opèrent l'autorévélation et l'autocommunication de Dieu »⁷⁹⁸. Congar s'engagera alors à déterminer les lieux où les deux Personnes opèrent conjointement leurs actions.

2. La Parole et le Souffle opèrent conjointement dans l'homme et dans l'Eglise.

Dans l'ouvrage précédent, Congar avait déjà parlé de l'action conjointe du Christ et de l'Esprit dans l'homme comme dans l'Eglise. Il y revient encore ici. Notre effort consistera à essayer d'y dégager ce qu'il apporte de neuf par rapport à ce qu'il a dit avant. Trois lieux sont

⁷⁹⁶ CONGAR Y., *Le troisième article du symbole*. Op.cit. p. 290.

⁷⁹⁷ LPS, p. 37.

⁷⁹⁸ CONGAR Y., *Le troisième article du symbole*. pp. 290-291.

essentiellement déterminés par Congar : il y a d'abord l'homme, ensuite l'Eglise et enfin les sacrements et la liturgie.

a. La Parole et le Souffle agissent dans l'homme :

L'homme, se situe en position de destinataire de la Parole de Dieu et du bénéficiaire du projet du salut. S'il y a parole de la part de Dieu, c'est pour qu'elle soit accueillie, écoutée, entendue et mise en pratique en vue du salut. Pour l'accueillir, l'homme doit être dans les dispositions voulues grâce au don de Dieu. « C'est un fait attesté depuis les débuts (cf. Lydie : Ac 16, 14) et jusqu'à notre époque : Dieu ouvre le cœur pour rendre attentif et accueillant à la parole. »⁷⁹⁹ C'est donc Dieu lui-même par son don qui dispose le cœur de l'homme à accueillir sa parole. Ce don, c'est l'Esprit-Saint. En accueillant la parole, l'homme ne fait pas qu'écouter, mais il l'intériorise, la médite, la comprend et s'engage à la vivre ou à vivre d'elle. C'est donc tout un travail qui s'opère en lui et qui détermine son être, sa conscience de l'intérieur. De la sorte s'établit un accord entre ce qui vient du dehors (parole entendue ou lue) et disposition intérieure⁸⁰⁰.

De la même façon, l'Esprit oeuvre aussi dans le prédicateur afin que la parole qui est dite, dise quelque chose à l'auditeur. La tradition, à travers plusieurs auteurs en témoigne⁸⁰¹. En fait, Congar fait voir le lien qui existe entre la Parole (le Christ) et l'Esprit Saint à l'oeuvre dans l'homme. On en a un témoignage dans l'Ecriture même comme dans certaines pratiques liturgiques (l'exemple de l'ordination des Evêques avec le texte de l'Evangile posé sur la tête de l'ordonné). Analysant la position de Paul sur ce point, Congar tire une conclusion que nous trouvons valable aussi pour les autres auteurs sacrés : « On ne saurait identifier davantage le sens de l'Ecriture, le Christ et l'Esprit. Paul ne confond pas ces deux derniers : il parle de 'l'Esprit du Seigneur' ; mais il les voit dans la même sphère d'existence et de fonction ou d'action. Le Seigneur glorifié et l'Esprit font la même oeuvre. L'unité du Christ glorifié et de l'Esprit est fonctionnelle, c'est-à-dire d'opération. L'oeuvre à faire dans les fidèles leur est commune : les deux 'mains' qui procèdent du Père accomplissent conjointement ce que le Père, qui est Amour, veut faire. Quand les chrétiens en parlent, ils le font tantôt en termes de Parole, Verbe intérieur, Sagesse, tantôt en termes de Saint-Esprit. »⁸⁰²

⁷⁹⁹ LPS, p. 45.

⁸⁰⁰ Cf. LPS, p. 47-48).

⁸⁰¹ Congar parlera de St Chrysostome, de St Grégoire et même de Calvin allant dans ce sens cf. LPS, pp 49-50.

⁸⁰² LPS, p. 53. Cette expression de deux mains est de St Irénée et nous la retrouvons dans l'art. *Le troisième article du symbole*, p. 291.

En fait, ce lien consiste dans le fait que l'Esprit conduit à la connaissance du mystère du Christ, car c'est bien cela qui est révélé dans la parole. Il éveille l'intelligence de l'homme à pénétrer la vérité révélée à travers l'histoire de Jésus-Christ. De la sorte on saisit le sens même de ce qui est exprimé à travers les écrits, lequel sens dépasse la matérialité desdits écrits. Il faut souligner que du côté du prédicateur ou de l'auditeur, l'Esprit intervient comme il veut et opère selon son gré (cf. le cas de Balaam fils de Béhor). Ce qui importe c'est le résultat dans la manière de dire ou d'accueillir cette parole qui bouleverse le cœur. A ce sujet, eu égard à l'attitude de Marie dans Lc 2, 19 et 2, 51, dira Congar : « il s'agit d'autre chose que d'un simple fait de mémoire : il s'agit d'une fidélité vivante, non pas même seulement d'un esprit qui réfléchit sur ce qu'il a vu et entendu, mais d'une conscience qui en tire et honore les conséquences, et finalement d'un 'cœur' qui en médite et en pénètre la profondeur. On nourrit sa vie de la vérité reçue et gardée et, du même mouvement, on nourrit la vérité perçue de sa vie »⁸⁰³. L'œuvre de l'Esprit est donc déterminante et conduit à la connaissance des mystères du Christ contenus dans la Parole et qui est La Parole même. L'Esprit conduit au Christ et le Christ donne l'Esprit à cet effet. C'est ainsi qu'il le promet aux disciples (Jn 14, 16). Les deux sont agissants dans l'homme qui accueille, écoute, médite et vit de la parole.

b. La Parole et le Souffle sont présents dans l'Eglise.

En effet, les Deux sont aussi présents et agissants dans l'Eglise entendue comme communauté ou assemblée des fidèles. Se référant aux épîtres de St Paul (Rm 10, 8b-15 ; 1 Cor 12, 28 ; Ep 4, 11-12), Congar confirme que la foi vient de ce qu'on écoute et sa croissance en dépend. Ceci ne signifie pas pour autant que cette parole agirait uniquement d'elle-même, comme le faisait passer Luther⁸⁰⁴. La croissance suppose une dynamique qui ne se limite pas à l'étape initiale d'écoute, mais qui s'inscrit dans le temps où on doit toujours dire oui à la foi, oui à la Parole. Et c'est là où intervient l'Esprit. Même si de par sa nature, l'Eglise entretient deux types de relation avec le Christ (et la Parole) : d'une part, la relation d'identité où elle est comprise comme Corps du Christ, et où la parole est constitutive, et d'autre part la relation de vis-à-vis en tant qu'épouse du Christ. En vertu de la première relation, si l'Eglise peut se dire la dépositaire de la Tradition sacrée, interprète et gardienne

⁸⁰³ LPS, p. 55.

⁸⁰⁴ Congar évoque Luther qui, à la suite de St Paul, pense aussi que l'Eglise naît de la Parole. Il privilégie tellement la Parole qu'il en reste là et l'absolutise. Ce qui finira par ne pas donner une place évidente à l'Esprit-Saint. Cf. LPS, p. 57-58.

des Ecritures⁸⁰⁵, l'Esprit reste cependant le principe transcendant de la Tradition. Notre analyse de l'ouvrage de Congar sur *La Tradition et les traditions*, t. 2, nous donne tous les éléments qu'apporte l'Esprit dans ce rôle.

Cet Esprit, comme l'écrit Congar, « a été promis aux Apôtres, mais *eis ton aiôna*, pour toujours (Jn 14, 16), ce qu'il est permis de relier à l'affirmation de Mt 28, 20 : 'je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du siècle, (...).' Il ne s'agit donc pas de la personne individuelle des Apôtres, mais de la durée historique de l'Eglise issue du Christ et de l'Esprit par leur ministère. Les activités attribuées au Paraclet sont d'une étonnante plénitude : il *enseignera tout et fera souvenir* de tout ce que le Christ a dit (Jn 14, 26). Il ne s'agit pas de la simple mémoire matérielle ; le Paraclet, l'Esprit Saint enseigne en faisant souvenir ; il fait pénétrer en profondeur ce dont on se souvient. »⁸⁰⁶ L'Eglise est une œuvre de deux : du Christ et de l'Esprit.

« Certes, le Christ a posé les fondements de l'Eglise, non seulement au sens mystique et actuel (1 Cor 3, 10), mais au sens historique de 'fondateur'(...). Mais c'est l'Esprit qui a donné l'animation, le souffle, et qui actualise sans cesse l'œuvre du Christ. »⁸⁰⁷ Ainsi Congar réaffirme que l'Esprit est Co-Instituant de l'Eglise⁸⁰⁸. Si la parole est constitutive de l'Eglise en tant que Corps du Christ, l'Esprit y œuvre pour actualiser cette parole à travers l'histoire, la rendre toujours intelligible dans la mémoire de la communauté qui l'accueille à travers les époques. L'Esprit rappelle, mais aussi actualise l'événement fondateur qui concerne le Christ, ses actes et paroles, et ce qu'ils signifient pour nous. Ainsi, la mémoire n'est pas que souvenir, mais aussi vie. Elle implique un engagement dans l'actualité marquée par le heurt des idées, l'entremêlement des événements, des nouveautés et d'erreurs.

En plus de la promesse de Jn 14, 16, il y en a une autre dans Jn 16, 12-15. Celle-ci dépasse la seule dimension de rappeler, elle consiste à communiquer même des choses à venir, que l'Esprit prendra de Dieu (Père), mais aussi du Christ, celui-ci étant dans le Père et le Père étant en lui. Ce qui signifie que ces choses-là doivent concerner toujours le Christ. Ainsi Congar affirmera-t-il : « Ce sera du Christ glorifié, mais c'est le même que celui qui parle en la chair. 'Ce qui doit arriver' est le futur du Christ, ce qui doit être du Christ dans le temps de l'histoire. C'est pourquoi sa communication constitue une glorification du Christ,

⁸⁰⁵ On n'oubliera pas que cette conception a eu à son compte des interprétations faussées qui ont presque identifié l'Eglise à la Parole et fait de l'Eglise (le Magistère) la seule porte du salut. Cf. Pape Pie XII, allocution *Animus noster* pour le centenaire de la Grégorienne, 17 oct. 1953 : AAS 45 (1953) 685.

⁸⁰⁶ LPS., p. 60.

⁸⁰⁷ CONGAR, *Le troisième art. du Sym.* P. 292. Une position déjà relevée dans sa *Pneumatologie Dogmatique*.

qui, lui-même, glorifie le Père. La référence de l'Esprit au Verbe est totale, mais non moins totale est l'affirmation de la monarchie du Père »⁸⁰⁹. L'action de l'Eglise à travers l'histoire est à inscrire dans cette logique là de célébrer le souvenir et de dire au monde sous la mouvance de l'Esprit-Saint les choses qui viennent du Christ. Ainsi, elle et l'Esprit ensemble rendent témoignage à Jésus (Jn 15, 26-27). C'est cela même qui est attesté dans le livre des Actes quand les Apôtres débarrassés de leur peur enseignaient au nom de Jésus le crucifié en concluant : « Nous et l'Esprit-Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent, nous en sommes témoins » (Ac 5, 32), et de nombreuses interventions de l'Esprit Saint pendant leur prédication prouvent son rôle de témoignage (Ac 2, 32-33 ; 4, 8 ; 4,31).

Le rôle de l'Esprit consiste à éclairer la parole reçue dans la communauté afin qu'elle concerne le Christ à témoigner conjointement avec les prédicateurs afin de leur donner force et de les maintenir dans la fidélité du message sur le Christ, et enfin à entraîner l'Eglise dans son ensemble en tant que communauté de ceux qui obéissent au Christ vers son accomplissement. La dimension communautaire n'exclut pas les manifestations des charismes individuels ou la promotion des Eglises particulières. C'est justement à travers ces dimensions que se remarque encore davantage l'œuvre de l'Esprit-Saint⁸¹⁰. Voilà pourquoi, pour la vie de l'Eglise et pour des raisons d'oecuménisme, Congar pense que « En vérité, il faut conjuguer les trois réalités : les documents normatifs, le sens de foi du Peuple de Dieu, le charisme des ministres ordonnés. Ces trois choses se complètent et en un sens, se conditionnent mutuellement. Elles doivent fonctionner ensemble. Chacune, prise seule et séparée des autres, n'est plus ce que Dieu l'a destinée à être »⁸¹¹. On comprendra que bien des fois les différentes communautés chrétiennes (catholique, orthodoxe et protestante) insistent souvent sur l'une au détriment de l'autre, alors que le travail de l'Esprit s'exprime à travers les trois.

En entrant dans l'ecclésiologie par la porte du lien toujours présent entre le Christ (Parole) et l'Esprit Saint, on se rend bien compte que chaque communauté a quelque chose à recevoir de l'autre et à améliorer. La pneumatologie fonde de façon saine des pratiques ecclésiales et les thèses théologiques qui leur correspondent⁸¹². Par pneumatologie, il faut déjà y entendre le rapport entre le Christ et l'Esprit.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 292.

⁸⁰⁹ *LPS*, p. 62.

⁸¹⁰ Cf. *Le troisième article du symbole*, pp. 295-297.

⁸¹¹ *LPS*, p. 69.

⁸¹² *Le troisième article du symbole*, p 297.

c. La Parole et le Souffle confectionnent les Sacrements.

Enfin, en troisième position, ce lien de deux (Christ et Esprit) se manifeste aussi dans les sacrements et la liturgie. Le sacrement est constitué de deux éléments essentiels : d'une part la parole qui accomplit ce qu'il signifie et de l'autre la matière par laquelle le sacrement est réalisé, et qui s'inscrit « dans la suite de ce qu'a été celui de l'humanité de Jésus »⁸¹³. On dira donc comme le veut la doctrine classique, à travers la matière et la parole, le sacrement est une suite de l'incarnation du Christ. Les deux éléments doivent être maintenus ensemble afin de donner cette signification. Cependant, ce n'est pas tout.

Du point de vue de son intentionnalité, qui vise un effet spirituel pour celui qui le reçoit, le sacrement incorpore de ce fait à la communauté et au Christ lui-même qui en est l'auteur. Pour ce faire, l'action du Saint-Esprit est nécessaire et supposée car c'est « l'œuvre du Saint-Esprit qui, unique et le même, est en Jésus et en ses membres principe de vie sainte. L'Esprit, qui fait entendre dans les mots la Parole de Dieu, fait communier à la Pâque du Christ dans les signes qui la figurent »⁸¹⁴. On voit bien que le sens comme tel du sacrement, ce qu'il signifie et ce qu'il apporte dans l'homme comme don spirituel, est rendu possible par l'action du Saint-Esprit. Nous pouvons dire en interprétant Congar que l'aspect dynamique du sacrement qui se lit dans l'actualisation du don spirituel qu'il confère chaque fois qu'il est célébré, dépend du Saint-Esprit. Ainsi, par l'Esprit, le lien est toujours établi entre d'une part l'événement pascal du Christ où tous les sacrements prennent leur sens et leur source et d'autre part la célébration à travers le temps de l'histoire où la vertu (ou la grâce conférée par le sacrement) issue du mystère pascal est transmise et actualisée. De la sorte, grâce à l'Esprit-Saint, le sacrement devient aussi le lieu où retentit à travers les mots qu'on entend la Parole même de Dieu, car c'est lui qui ouvre à l'intelligence et à la compréhension des mystères du Christ révélés par cette Parole.

La présence de l'Esprit est agissante dans toutes les célébrations liturgiques, en dehors même du strict contexte des sacrements. Dans toute la liturgie, l'Esprit joue ce même rôle d'actualisation des mystères du Christ et de rendre intelligible l'œuvre du Christ. Congar fera remarquer dans cette optique que la définition de la liturgie donnée par le Concile Vatican II au N° 7 S.C. n'explicite pas ce rôle de l'Esprit-Saint, elle est d'un caractère très christologique. Ce qui est évidemment une limite.

⁸¹³ LPS, p. 70.

⁸¹⁴ LPS, p. 70.

C'est l'Esprit-Saint « qui actualise l'œuvre du Christ dans le temps de l'Eglise et sa doxologie. Il concélébre avec nous pour réaliser aujourd'hui l'œuvre du Christ. C'est lui qui donne au temps, qu'il pénètre et domine, cette qualité propre qui en fait un temps sacramentale, ou le mémorial du passé le rend présent et actif, avec une efficacité en vue de l'avenir absolu. De sorte qu'on doit compléter une vision christologique de la liturgie par une vision pneumatologique »⁸¹⁵. Le Christ a institué les sacrements du reste dans l'Esprit-Saint, et leur actualisation et évolution dans l'histoire de l'Eglise se fait toujours avec le même Esprit-Saint. On ne peut donc pas parler des sacrements et de la liturgie sans faire mention de l'Esprit. Ce dernier, comme le pense encore Congar, est « (...) le sujet intégral des actions liturgiques, même de la célébration de l'Eucharistie et de la pénitence »⁸¹⁶. Encore une fois, c'est une œuvre à deux de manière indissociable et indéniable.

A travers l'homme et l'Eglise où la parole est révélée et célébrée dans la liturgie et les sacrements, l'action du Christ et celle de l'Esprit s'accomplissent de façon jointe afin de réaliser le dessein de Dieu (Père). Ceci nous révèle que l'action de l'Esprit-Saint se réalise dans un rapport de « non-autonomie » par rapport à celle du Christ et inversement. Voilà ce qui nous permettra de voir comment il n'y a pas « d'autonomie » dans l'œuvre de l'Esprit-Saint.

B. Pas d' « autonomie » d'action de l'Esprit-Saint.

Avant d'aborder le problème de la non-autonomie d'action du Saint-Esprit, il sera souhaitable de voir celui relatif à son identité comme étant la Vérité. Nous estimons que cette problématique est intimement liée à celle de la non-autonomie.

1. Le Christ et l'Esprit constituent et révèlent tous deux la Vérité de Dieu.

Dans Jn 16, 13 Jésus promet le Paraclet aux disciples. Celui-ci devra les conduire à la « vérité tout entière ». Or, bien avant cela, Jésus lui-même se déclare être le Chemin, la Vérité et la Vie (Jn 14, 6). Vers quelle vérité l'Esprit-Saint doit-il donc conduire les disciples ? Si l'on admet que l'œuvre de l'Esprit n'est pas qu'une répétition de ce qu'a fait Jésus mais aussi une possibilité de réaliser du neuf dans l'histoire, cette vérité vers laquelle il conduit et qui

⁸¹⁵ LPS, pp 71-72.

⁸¹⁶ *Le troisième article du symb.* p. 298.

implique l'inédit, est-elle pour autant une autre que celle qu'est le Christ ? Peut-on l'appeler aussi la Vérité comme le Christ ? Et qu'est-ce que la Vérité ? Voilà une série des questions auxquelles Congar a essayé de répondre. Sans trop nous étendre sur cette problématique, nous essayerons à notre tour de tirer l'essentiel de ce que Congar voudrait nous dire.

La notion de la vérité dépend du contexte dans lequel on parle. Ainsi par exemple, la vérité dans la philosophie grecque ancienne, dont les répercussions sont présentes dans la philosophie moderne et contemporaine⁸¹⁷, n'est pas la même que celle du cadre biblique. Dans la Bible, la notion de vérité est liée à l'idée de la solidité et se réfère directement ou indirectement à Dieu et à ses attributs. C'est donc un critère déterminant. Ainsi, « D'une part, Dieu est le premier Vrai parce que le premier Solide, Ferme, Fidèle et Fiable (Dt 7, 9 ; Ap 19,12)... Ainsi la fidélité de Dieu, sa 'vérité', sa solidité, demeure fondée dans ce qu'il est, elle est identique à son être, mais son être est celui du 'Dieu vivant', qui forme librement un Dessein d'autocommunication et de salut. C'est celui que l'Apocalypse appelle 'il est-il était-il vient' (1,4 et 8 ; 4,8 ; comp. 11, 17 ; 16,5). D'autre part, et en cohérence avec cela, la vérité fondée en Dieu, celle qu'il communique à sa Parole comme qualité, et dans l'autorévélation de sa Parole comme son contenu, est la vérité et la fidélité de son Dessein de grâce »⁸¹⁸.

La vérité dans le langage biblique se dit donc à partir de l'identité de Dieu et de son projet de salut. Puisqu'il est par essence celui qui se donne et se communique, de ce fait, il fait venir à l'existence. La vérité se dit par rapport au comment et aux conditions de possibilités de réalisation de ce projet. Ainsi on parle de la fidélité car ce qu'il projette se réalise effectivement et cela avec force. Cet accomplissement n'est pas éphémère, mais c'est pour l'éternité. Il perdure alors dans le temps et l'espace. Comment alors réalise-t-il cela ? C'est par sa Parole créatrice, révélée et transmise.

Cette Parole se veut une autorévélation parce qu'elle est performative, elle s'identifie à Dieu lui-même du fait que ce qui est dit est d'office réalisé avec ou sans médiation. Sa finalité consiste à créer et à révéler le Dessein de grâce de Dieu pour l'humanité et le monde. Loin d'être une question sur le comment sommes-nous venus à l'existence, elle répond au pourquoi Dieu (pas n'importe qui ou n'importe quoi, mais Dieu) nous a fait venir à l'existence. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les Ecritures. La réponse à cette question s'inscrit dans

⁸¹⁷ On pourra se référer à HEIDEGGER M. avec la vérité conçue comme voilement/dévoilement de l'Etre cf. *L'Etre et le Temps* bien commenté par Frédéric de Towarnicki cf. *Martin Heidegger. Entretiens avec Frédéric de Towarnicki* dans *Philosophie contemporaine, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Arendt* (Coll. *Philosophies*) sous la dir. de Françoise Kinot, vol. XI, Paris, éd. France Loisirs, 2002, pp. 257-404 ; MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

tout un processus où la vérité pleine se situe à la fin. Elle est donc eschatologique⁸¹⁹. Cela étant, nous allons revenir à la question que nous nous sommes posé plus haut : comment Dieu réalise-t-il la Vérité ?

Evidemment nous avons déjà répondu que c'est par la Parole. Mais cette Parole, c'est la même Parole qui a pris chair et qui a habité en notre monde en la Personne de Jésus-Christ. Jésus est ainsi la Vérité du Dessein de Dieu et donc la Vérité des Ecritures (Jn 14, 6). C'est là une vérité connue dans toute la tradition chrétienne. La mission du Christ consiste à dévoiler le Dessein de Dieu et à le réaliser. La tradition catholique le sait aussi. Cependant, comme c'est le cas avec le Concile Vatican II dans sa constitution *Dei Verbum*, dira Congar, « un trait notable de la constitution est sa concentration christologique »⁸²⁰. Il est vrai que le Christ est la plénitude de la Parole de Dieu comme on l'a déjà reconnu plus haut, mais on ne mettra pas de côté le fait que Jésus comme révélateur du Dessein de Dieu a été envoyé avec le Saint-Esprit. C'est avec les deux, ensemble qu'on entre désormais d'une façon plus décidée dans la vérité et la solidité de Dieu, Père.

Tout ce que Jésus a lui vient du Père, dit-il. Il fait la volonté du Père, il dit les paroles du Père mais c'est dans l'Esprit-Saint qu'il le dit et le fait. L'homme y adhère aussi par l'Esprit-Saint. « L'Esprit est tout relatif à Jésus. Sa venue est liée avec le départ et une certaine absence de Jésus, au point qu'il est bon que Jésus s'en aille (Jn 16, 7). Et alors son action est toute relative à la vérité qui a été et demeure Jésus. (...). L'Esprit est ainsi lui aussi, la vérité. Certes, c'est dans son rapport au Verbe incarné, mais c'est aussi parce que lui aussi vient du Père et que Jésus l'envoie depuis le Père, d'auprès du Père (15,26). »⁸²¹

L'Esprit-Saint est aussi la Vérité. La Vérité qui conduit et aide à connaître la Vérité qu'est Jésus. Les deux en fait oeuvrent pour révéler la Vérité du Dessein du Père qui donne sens à notre vie. L'Esprit comme le Christ ont reçu mission d'auprès du Père pour œuvrer à la révélation de son Dessein de grâce. La solidité, la fidélité et l'assurance de cette Vérité s'accomplissent aussi bien par le Christ que par l'Esprit-Saint. La première partie de cette étude a consisté entre autres à nous le démontrer. Le Christ le désigne comme Esprit de vérité qui conduira à la Vérité tout entière qu'est le Christ lui-même et le Dessein de grâce de Dieu le Père. Ils sont donc tous La Vérité.

⁸¹⁸ LPS, p. 76.

⁸¹⁹ Congar relève les avancées introduites par le concile Vatican II en cette conception (cf. *Dei Verbum* N 8 § 2), dépassant ainsi le concile Vatican I. La vérité en effet, n'est pas donnée une fois pour toutes, de façon pleine à l'Eglise dépositaire des Ecritures saintes. Ici-bas, l'Eglise tend constamment vers la plénitude de la vérité.

⁸²⁰ LPS, p. 78.

Ainsi, nous pouvons dire à la suite de Congar : « Dieu le Père est vrai, authentique, solide, de par son être même. Sa parole éternelle est vraie parce qu'elle est Sa Parole. Elle s'est faite chair en Jésus-Christ et s'est communiquée aux hommes par lui et par l'Esprit. En accueillant et gardant la Parole et l'Esprit, nous pouvons marcher (2 Jn 4 ; 3 Jn 3 et 4), avoir grâce et paix (2 Jn 1-3), aimer (1 Jn 3, 18), être consacrés (Jn 17, 17 et 19), adorer (4, 23), être libres (8, 31) en vérité ou dans la vérité, c'est-à-dire, au total, exister vraiment »⁸²².

Il s'établit clairement que l'Esprit est vérité en rapport avec le Christ qui est et demeure aussi vérité, et il l'est encore en rapport avec sa collaboration à la vérité du Dessein du Père dont la plénitude se situe dans l'eschatologie. La vérité de Dieu dans l'Eglise et dans le monde se réalise sous la mouvance de l'Esprit-Saint de manière progressive allant vers son accomplissement. Cette action de l'Esprit ne consiste pas à réaliser tout simplement les prédictions données d'avance par le Christ mais aussi de faire de l'inédit. On ne peut donc pas penser que l'Eglise, parce que fondée par le Christ, détient en elle une fois pour toutes tous les moyens nécessaires à sa mission de salut.⁸²³ Il y a toujours, dit Congar, des médiations mais aussi des immédiatetés telles que l'histoire du christianisme en témoigne depuis les Actes des Apôtres jusqu'à nos jours. Il en donnera des exemples et finira par conclure : « Les faits dont nous avons évoqué des exemples invitent à reconnaître, dans l'œuvre de Dieu, deux lignes d'action qu'on peut appeler de médiation et d'immédiateté. C'est toujours Dieu qui fait son oeuvre et construit ou vivifie son Eglise, mais il ne le fait pas seulement par les moyens institués dans la suite de l'œuvre du Verbe incarné. Il intervient aussi immédiatement dans des vies. »⁸²⁴ Ceci nous introduit à la question relative à la liberté de l'Esprit Saint.

2 .La liberté de l'Esprit Saint fait une avec celle du Christ. Les deux réalisent leurs oeuvres conjointement et dans la réciprocité.

Les médiations sont des structures instituées par le Christ tels le ministère apostolique, les sacrements etc. Les immédiatetés sont des faits qui révèlent l'intervention de l'Esprit de Dieu pour réaliser quelque chose en dehors des structures instituées déjà existantes. Tout ceci se vit à travers toute l'histoire du christianisme depuis les Actes des Apôtres jusqu'à nos

⁸²¹ LPS, p. 79-80.

⁸²² LPS, p. 82.

⁸²³ Congar récuse cette conception qui est présentée dans la tradition catholique depuis le concile de Trente et renforcée par l'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943. Elle a pour effet négatif de faire prévaloir la hiérarchie de l'Eglise et voir en elle la seule instance qui a reçu les moyens de grâce dont vit l'Eglise.

⁸²⁴ LPS, p. 91.

jours. Ceci a pour conséquence de revisiter certaines positions de l'Eglise relatives à l'initiative personnelle, à la Révélation, au rapport entre institution et charisme et enfin au prophétisme. Le principe de base qui caractérise cette vision des choses est la prise en compte de l'action de l'Esprit-Saint à travers l'histoire en plus et au-delà de ce qui a été institué par le Christ. Ce qui reviendrait à comprendre qu'il n'y a rien qui est figé d'avance et fixé une fois pour toutes. Il faut s'ouvrir à l'accueil des œuvres de l'Esprit qui conduisent à l'intelligence toujours actuelle de l'action du Christ. Car en elles, la médiation et l'immédiateté ne peuvent pas s'opposer mais se complètent et s'imbriquent l'une dans l'autre.

D'où la prise en compte des initiatives personnelles contribue au renouveau de l'Eglise et à l'adhésion sans rigidité aux règles et structures déjà existantes. Ceci favorise une dimension de l'Eglise-communion où tous et non pas seulement une catégorie ont un rôle à jouer. Congar dira alors : « L'Eglise est autre chose aussi qu'un conservatoire des formes du passé. Elle est Tradition, mais la vraie Tradition est critique et créativité autant que transmission de l'identique et conservation. Un certain catholicisme a manqué d'exprimer la dimension d'espérance. Nous disons bien 'exprimer', car il avait cette dimension mais elle n'était pas thématifiée comme dimension de l'histoire. Elle était réservée aux 'Fins dernières' ou à la vie spirituelle individuelle. On manquait de sens de l'histoire. On paraissait tourné vers le passé, un passé qui avait fixé un ordre à tenir toujours. L'avenir est incertain ; les initiatives qui vont vers lui, ou du moins le prétendent, ont trop souvent suscité de la méfiance. »⁸²⁵

Quant à la Révélation, il a été dit qu'elle est close avec la mort du dernier Apôtre. Se référant aux classiques de la théologie contemporaine entre autres De Lubac, K. Rahner et Schillebeeckx, Congar en arrive à proposer une conception dynamique. Celle-ci admet la clôture de la Révélation sous son aspect public (faut-il encore en préciser le sens)⁸²⁶ et s'ouvre à sa continuité sous l'angle privé; c'est-à-dire vue dans le sens de la vie historique de l'Eglise où les actes posés sont issus des charismes, du prophétisme et des structures institutionnelles révélant les choses de Dieu. Ceci nous permet alors de parler à la suite de Congar du rapport entre l'institution et le charisme dans un premier temps et ensuite du prophétisme.

a. Les charismes, dons émanant de l'Esprit et du Verbe.

L'enjeu de ce rapport réside dans la place qu'occupe le charisme en face de ce qui est institué (ministère). Peut-on concevoir une sorte de liberté dans l'exercice des charismes alors

⁸²⁵ LPS, pp. 95-96.

que tout semble être régulé par les ministères? On sait que les charismes proviennent du Saint-Esprit et que les ministères ont été institués par le Verbe incarné. En conséquence, peut-on sur base de ce qui vient d'être dit affirmer une liberté du Saint-Esprit par rapport au Verbe qui s'actualiserait à travers la liberté des charismes par rapport au ministère ?

Congar note : « Dieu construit l'Eglise par des services, des opérations et des dons divers : il y en a une multiplicité, une variété, mais, venant de Dieu, du Seigneur, de l'Esprit, ils visent à construire un même organisme, le Corps du Christ. Comme ils sont fait 'selon la grâce', *charis*, Rm 12, 6, Paul appelle ces dons 'charismes'. »⁸²⁷ Les charismes ne sont donc pas l'apanage du Saint-Esprit seul. Ils proviennent différemment des Trois Personnes divines. Et ce qui est considéré comme faisant partie des ministères institués par le Christ à l'instar des Apôtres, Paul le reprend aussi parmi les charismes (1 Cor 12-14 ; Rm 12, 1-11). Ce qui importe chez Paul, c'est que tous ces charismes puissent concourir à la construction ou à l'édification de la communauté qui est le Corps du Christ. De la sorte, tous les fidèles deviennent membres de ce Corps ayant chacun un rôle à jouer. Le principe unificateur demeure le Saint-Esprit.

Par les charismes institués par le Christ et d'autres suscités par l'Esprit-Saint, le même Esprit œuvre à constituer le Corps du Christ. Telle est donc la finalité des charismes. Il faut aussi souligner que dans ces communautés, Paul réservait une grande importance à la prédication kérygmatisque pour susciter la foi en Jésus. La Parole était aussi au centre de la vie communautaire et dont la fidélité à la norme apostolique était garantie par l'Esprit-Saint. On voit clairement que l'œuvre de l'Esprit est donc relative au Corps du Christ, et aussi relative à la Parole qui est le Christ.

Il faut en conclure qu'« il n'y a pas d'autonomie du pneumatique à l'égard de la Parole, donc du Christ. La confession de 'Jésus est Seigneur' est un critère que l'Esprit est à l'œuvre : 1 Cor 12, 3 »⁸²⁸.

On peut encore aller plus loin en affirmant que compte tenu du fait qu'ils opèrent ensemble, il n'y a pas à faire des différences entre charismes du point de vue de leur origine car on peut tous les attribuer à l'un comme à l'autre. Eph 4, 10-11 attribue les charismes au Christ et 1 Cor 12 attribue les mêmes charismes à l'Esprit-Saint. Tout est donc œuvre du Seigneur Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint. Ainsi à la question que nous nous sommes posé tout

⁸²⁶ Cf. *LPS*, pp 104-106.

⁸²⁷ *LPS*, p. 103.

⁸²⁸ *LPS*, p. 104.

au début si on pouvait concevoir une liberté d'action de l'Esprit indépendamment du Christ, Congar nous aide à répondre : « Il n'y a donc pas à imaginer, comme nous l'avons 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. Ce sont les deux mains de Dieu: telle est la très belle image proposée par S. Irénée »⁸²⁹. L'œuvre de l'Esprit ne peut que renvoyer à celle du Christ. Les charismes qui prennent leur origine en lui, sont toujours déjà pour la construction du Corps du Christ et ne peuvent s'opposer entre eux. Etant de l'Esprit, ils sont aussi du Christ car les deux opèrent ensemble.

Fort de ce constat, Congar établit un rapport de coopération et de relativité entre les deux Personnes, exprimé par ces termes qui traduisent bien la réciprocité parfaite : « L'Esprit est du Verbe : Esprit du Seigneur, du Fils, du Christ (...) Mais Jésus-Christ est de l'Esprit, non seulement quant à sa conception, mais dans son activité messianique, et dans son élévation à la qualité de 'Seigneur'. C'est d'abord dans le Christ que les deux mains du Père, le Verbe et le Souffle, sont unies. »⁸³⁰

En effet, nous sommes habitués à parler de l'Esprit du Christ ou Esprit du Fils. Ici, Congar nous introduit dans un concept tout à fait nouveau qui marque et explicite davantage la réciprocité des actions : « L'Esprit est du Christ, Jésus-Christ est de l'Esprit ». Nous y voyons un souci d'exprimer la collaboration vraie, réciproque et réelle, exempte de toute insinuation d'un figurant en face d'un vrai acteur comme cela semble se glisser dans l'interprétation de l'image du 'Christ tête' et de 'l'Esprit cœur' de l'Eglise faite par S. Thomas⁸³¹. Les deux travaillent, collaborent, coopèrent pour une même œuvre.

Le rôle que l'Esprit a joué en la personne du Verbe, il le fait aussi pleinement dans l'Eglise qui est son Corps mystique. La liberté d'action de l'Esprit ne signifie pas indépendance, ni autonomie, et n'implique pas la possibilité d'actes qui s'accompliraient sans que le Christ soit engagé ou concerné. L'action de l'Esprit-Saint renvoie nécessairement au Christ et celle du Christ qui continue par l'institution est mue par l'Esprit-Saint. Ainsi les ministères dits charismatiques et ceux dits institutionnels se rejoignent et se complètent et même proviennent tous de l'un comme de l'autre. A travers eux, se véhicule l'événement

⁸²⁹ LPS, p. 105. Congar fait allusion à sa conversion épistémologique, que nous avons déjà signalée lors de l'étude de son livre *Je crois en l'Esprit-Saint*.

⁸³⁰ LPS, p. 108.

⁸³¹ Cf. LPS, pp. 106-108.

fondateur posé une fois pour toutes par le Christ, mais qui doit être actualisé dans le temps de l'histoire par l'Esprit-Saint jusqu'à l'eschatologie où le Christ reviendra dans la gloire de Dieu le Père. Ceci nous permet de parler du prophétisme qui de manière excellente fait cette jonction entre le fondement et le pas-encore-là.

b. Le prophétisme comme lieu de jonction et d'accomplissement entre le fondement (le Christ) et l'actualisation ou l'inédit (l'Esprit Saint).

Congar parle du prophétisme dans le Nouveau Testament et partant dans l'Eglise mettant ainsi de côté celui de l'Ancien Testament. Ce sont les lettres de S. Paul qui nous donnent les plus amples informations sur ce qu'il en est. Nous n'allons pas entrer dans les détails de cette description valable pour une théologie des ministères. Nous retenons par ailleurs que de la théologie paulinienne reprise par Congar, il en ressort que les prophètes ont pour mission d'édifier, exhorter, encourager les autres et exceptionnellement annoncer l'avenir. Ils assurent une sorte de ministère de fidélité vivante au témoignage et au kérygme originels. Ils font le pont entre la fondation ou mieux le dépôt fondateur, le 'déjà dit' qui se véhicule à travers l'histoire et la vie même de la communauté ouverte à accueillir le 'pas encore dit'.

On se situe là au-delà des simples hommes qui remplissent cette tâche. C'est le Christ et l'Esprit-Saint eux-mêmes qui sont impliqués en eux. Car la fidélité dont il est question, c'est par rapport au fondement qui est le Christ. Ainsi, à juste titre Congar affirme-t-il que « C'est le fondement unique, le Christ et son Evangile, qui est l'assurance et le critère de la continuité. Si celle-ci est conduite par le Saint-Esprit, c'est en référence au Christ : (cf. Ep 2, 21 et 22), de 'dans le Christ' et 'par l'Esprit'. Dans ces conditions, nous retrouverions une coopération du Saint-Esprit avec le Christ, pour la même œuvre d'édification de l'Eglise de Dieu »⁸³². Cette vision rejoint le sens même de la promesse faite par Jésus sur le Paraclet dans Jn 16, 12-13.

L'Esprit, sans abroger ce que le Christ avait dit, conduira non seulement à la vérité tout entière de ce qui était dit mais aussi dira ce qui doit venir. Cela s'accomplit à travers le prophétisme qui était présent dans l'Eglise naissante et qui continue encore aujourd'hui et même en dehors de ses limites visibles. Les lettres pauliniennes et les écrits des Pères témoignent de l'existence de ce charisme parmi les Apôtres, les Evêques et les fidèles. Dans

⁸³² LPS, p. 113 ; cf. aussi *Le troisième article du symb.*, p. 291.

la suite de l'histoire de l'Eglise, selon les périodes et les situations, les temps de crise sociale ou d'immobilisme, à l'extérieur ou à l'intérieur de l'Eglise, des hommes et des femmes marqués par la grâce de Dieu prendront position pour dire et faire des choses qui apporteront des changements sociaux, spirituels ou autres ; qui répondront aux aspirations des gens exploités et dominés, travailleront à la restructuration de l'Eglise. A travers tout cela, dans un souci de fidélité au message évangélique, ils ouvrent les voies vers l'avenir. Ainsi ne pouvons-nous ne pas voir là à la suite de Congar que « dans la ligne du sens que nous avons donné aux 'prophètes', Ep 2, 20 et 3,5, une pénétration profonde des saintes Ecritures et des mystères divins peut être considéré comme une suite du prophétisme primitif »⁸³³. De ce fait, ces hommes et femmes ne peuvent-ils pas être aussi des prophètes à la suite de tous les autres que connaît l'Eglise ?

Devant les réalités du monde, les bouleversements et les révolutions, les mutations culturelles, l'Eglise a le devoir de donner une parole qui soit adaptée à ces réalités et qui n'est pas nécessairement sur des choses dites d'avance mais qu'il faut réinterpréter et réinventer selon les questions de l'époque. Dans ce sens, l'Eglise a besoin des prophètes dans la fidélité du message évangélique. Ils peuvent bien être des pasteurs (Pape, Evêque, prêtres) ou des fidèles. Ces hommes-là, comme l'écrit encore Congar, « ont perçu quelque chose, se sont laissés posséder par leur vision, ont éventuellement rencontré l'opposition des forces d'inertie, mais ont ouvert la voie à quelque chose qui aspirait à être. Leur rôle dans l'Eglise et dans le monde est d'ouvrir vers le terme du plan de Dieu qu'on appellera le Royaume : à quoi répond la notion biblique de vérité dont nous avons parlé.

L'Esprit est l'Esprit de vérité. Il est aussi depuis les origines, confessé comme celui qui a parlé par les prophètes. C'est lui qui éveille en eux des 'twice born', des hommes qui ont connu une nouvelle naissance et se sont engagés en conséquence »⁸³⁴. Très clairement, Congar leur reconnaît cette qualité des prophètes à la suite de beaucoup d'autres théologiens et même des instances hiérarchiques de l'Eglise. En eux, on reconnaît le Souffle du Saint-Esprit et leur acte est posé dans une fidélité à Jésus, soit à sa suite en tant qu'il est ce révolutionnaire de la société juive de son époque (dans sa dimension de la praxis), soit en conformité avec le message évangélique.

L'exercice du prophétisme est donc le lieu où le Christ et l'Esprit se joignent vraiment pour réaliser leur mission. Or cette mission n'aura sa plénitude qu'à la fin des temps. A

⁸³³ LPS, p. 117.

⁸³⁴ LPS, pp. 121-122.

travers les prophètes, c'est le 'déjà dit' qui continue à se faire et à s'actualiser, mais aussi c'est le dévoilement petit à petit du 'pas encore dit' qui se révèle à nous. C'est donc le Souffle de l'Esprit qui est en eux, qui les conduit vers cette révélation progressive de la plénitude du mystère du Christ. Ainsi, Congar peut affirmer que « Paul (1 Cor 12, 3) et Jean (1 Jn 4, 2) font, du témoignage donné au Seigneur Jésus, le critère de l'action de l'Esprit. Si celui-ci apporte de l'inédit dans l'advenir de l'histoire, ce n'est pas un inédit flottant et indécis (...) Si le Verbe est pénétré d'Esprit, l'Esprit est pénétré de Verbe. Les deux sont inséparables, procédant tous deux du Père. Il n'existe qu'une Eglise de Dieu, à la fois de l'acquis et du futur, mais il la construit avec ses deux mains ! Elles sont précisément ce par quoi <Dieu> s'unit les hommes »⁸³⁵.

C. Apport de la christologie pneumatologique dans la tradition christologique.

1. La christologie pneumatologique dépasse et complète la christologie du logos.

Toujours dans son effort d'élaboration de la christologie pneumatologique, Congar relève ce qui fait la spécificité de cette option par rapport à la christologie classique. Plus d'une fois, dans les écrits précédents, il a essayé de la définir. Il revient là dessus en la situant de manière plus explicite en face de la christologie classique. Le point de départ sera la christologie de S. Thomas dont Congar lui-même est tributaire.

Congar trouve que cette christologie de S. Thomas, malgré l'estime qu'il lui porte pour certaines choses, est insatisfaisante et dépassée⁸³⁶. Congar pense que « Thomas ne s'est pas contenté de préciser le statut ontologique du Christ. Il l'a vu dans sa finalité de rédempteur et médiateur de salut béatifiant. Il a introduit, dans sa théologie une considération détaillée et très attentive des aspects, moments et principaux actes de l'histoire du Christ (...) mais il a étudié ces actes, aspects et moments, en mêlant les ressources de l'intelligence symbolique et celles de la philosophie, voire de la physique aristotéliciennes »⁸³⁷. S'inscrivant en faux contre cette orientation, Congar optera plutôt pour une lecture purement biblique et vraiment historique.

⁸³⁵ LPS, pp. 123-124.

⁸³⁶ Cf. S. THOMAS, *Somme théologique*, IIIa Pars q. 1 à 60, cité par Congar LPS., p. 139.

⁸³⁷ LPS, p. 139.

Il constate que, pour Thomas comme pour tant des Pères, « le Christ a la plénitude de la grâce, l'usage de son libre arbitre, une science infuse et la vision de Dieu, la gloire de son âme dès sa conception »⁸³⁸, et par conséquent, le rôle du Saint-Esprit dans ce qu'est le Christ est méconnu. Tout ce que le Christ est, c'est en vertu d'une grâce créée liée à sa propre personne. Bien que Thomas suive la présence du Saint-Esprit en certains actes du Christ, il le suppose et parle explicitement de la grâce créée qui s'unit à la grâce d'union ou d'autres charismes du Christ avec lesquels il opère saintement.

Congar verra dans cette pensée christologique thomasienne que l'ontologie du Verbe incarné et sotériologie ne font qu'un. C'est ce qui poussera Thomas à introduire dans la sotériologie « l'étude des actes et moments de la vie du Christ. En cela, Thomas a plus considéré le moment de descente, l'Incarnation du Verbe, que le moment de remontée, qui engage l'action du Saint-Esprit »⁸³⁹. Du premier aspect, celui de l'Incarnation du Verbe, Chalcédoine a tout dit. Mais « on risquait ainsi de perdre de vue l'œuvre messianique et salutaire selon les étapes de l'histoire du salut »⁸⁴⁰. C'est ce qui a engendré la crise du monothélisme et que les différents conciles (Latran 649, Constantinople 680-681) ont cherché à solutionner. Pour ces conciles, c'est dans la vérité de sa nature humaine que le Christ avait été appelé à se réaliser et à réaliser sa mission de Messie-Sauveur, et cela par un agir libre et conscient.

Pour Congar, c'est justement là que se situerait la motion sur lui de l'Esprit-Saint. Quant Thomas pense que le Christ possédait tout au moment de l'incarnation (Annonciation), et que le reste à travers sa vie n'est que manifestation de ces dons reçus, « il nous paraît que manque là une pleine reconnaissance du caractère historique de l'Economie. Celle-ci se réalise par une suite d'événements situés dans le temps et qui, arrivés une fois, apportent du nouveau. Il existe des *Kairoi*, des temps aptes à cela et fixés pour cela, pour qu'arrive un tel événement : (Cf. Mc 1, 15, Gn 4, 4 ; Ep 1, 10) »⁸⁴¹. Nous avons déjà rencontré cette thèse de Congar qui détermine la christologie pneumatologique.

On doit donc retenir que les étapes historiques de la vie de Jésus sont des moments qualitatifs où se réalise l'autocommunication de Dieu en Jésus-Christ, et même en un sens à Jésus-Christ. Les Ecritures nous révèlent qu'il y a eu des venues successives de l'Esprit sur

⁸³⁸ LPS, p. 140.

⁸³⁹ LPS, p. 141. On n'oubliera pas la position de Thomas sur les motifs de l'Incarnation du Verbe. C'est justement là où en les unissant qu'il situe ces motifs dans le but de sauver l'homme.

⁸⁴⁰ LPS, p. 141.

⁸⁴¹ LPS, p. 142.

Jésus du point de vue de sa qualité de Christ Sauveur à partir de l'annonciation ou conception virginale jusqu'à la fin de sa vie en passant par le baptême qui est le premier événement décisif rapporté par les synoptiques où Dieu témoigne que celui-ci est son Fils bien aimé, rappelant ainsi la consécration de David dans la prophétie de Nathan (Ps 2, 7). Par l'Esprit qui est descendu sur lui, Jésus a été consacré, investi [Voir le discours de S. Pierre qui en décortique le sens (Ac 10, 37-38)].

Pour Thomas et d'autres Pères, Jésus a été investi ou a reçu à l'incarnation l'onction attribuée au Verbe. C'est l'union hypostatique qui serait la consécration. Et pourtant dans le baptême, nous sommes en présence d'une consécration de Jésus. « C'est cela l'onction qui fait Jésus 'Christ', c'est-à-dire Messie. (...) il y a une actualisation nouvelle de sa filiation divine, celle qui, précisément, le fait et le déclare 'Christ'. »⁸⁴² C'est alors que lui-même vivra de façon progressive et nouvelle dans le cadre de sa mission, la prise de conscience de la qualité d'être Fils de Dieu dans la condition de serviteur. Au niveau de sa conscience humaine, Jésus entre progressivement dans l'intelligence de son identité de Fils de Dieu et aussi de la spécificité de sa mission. Le récit de la tentation rapporté par Luc illustre bien ce cheminement (Lc 4,1-13). Elle intervient justement après le baptême et son objet tourne autour de son identité de Fils et de Serviteur. Il résiste parce qu'il en prend conscience d'une manière différente de celle que le tentateur lui propose. C'est alors qu'il va commencer son ministère public et annoncer l'avènement du royaume de Dieu.

Chez les synoptiques, fait remarquer Congar, Jésus parle peu de l'Esprit-Saint, tandis que chez Jean, on montre ce lien de Jésus à l'Esprit. Non seulement qu'il a l'Esprit, mais il l'envoie, le donne. Si de son vivant il le promet, il ne le communique effectivement qu'après sa glorification (Rm 1, 2-4). Le passage de Jn 20, 22-23 ne peut pas être considéré comme étant une communication effective de l'Esprit-Saint aux Apôtres.⁸⁴³ La Pentecôte qui intervient après la glorification reste le moment privilégié de la descente effective de l'Esprit sur les Apôtres. C'est aussi comme Fils de Dieu qu'il envoie l'Esprit. Dans la condition humaine comme après la glorification, Jésus est Fils de Dieu mais il le vit différemment.

En effet, dans la chair, en tant que descendant de David, il est déjà fils de Dieu et lors du baptême, Dieu lui dit Tu es mon Fils. Il l'est dans la faiblesse, en la condition d'humilité, de serviteur (Ph 2, 6ss). Tandis que par la résurrection-glorification, il est établi auprès du Père comme Fils dans la condition de puissance d'où il peut envoyer l'Esprit-Saint. Car son

⁸⁴² LPS, p. 143.

⁸⁴³ Cette thèse a été déjà explicitée par Congar. Cf. notre analyse de *Pentecôte Chartres 1956*.

corps est spiritualisé, glorieux et capable de donner la vie (1 Cor 15, 42-45 ; Ac 2, 32-35 ; 13, 32-33). Le statut de Fils ne provient pas nécessairement de l'incarnation. C'est une qualité issue de la glorification. De la sorte, précise Congar, « une considération de la pure structure ontologique du Verbe incarné ne peut donner toute leur valeur aux textes que nous avons lus »⁸⁴⁴. Une christologie qui se limiterait au seul aspect ontologique, qui réfléchirait seulement à partir de l'être de Jésus tel que réalisé à travers l'Incarnation, laisserait de côté l'aspect dynamique qui se révèle à travers l'économie.

L'être de Jésus se comprend mieux à travers un processus de devenir qui prend en compte aussi bien le moment de l'Incarnation que les autres moments où il se découvre lui-même par rapport à sa mission et par rapport au fait d'assumer son humanité. On est là en présence de la christologie historique comme Congar le préconise. Cette christologie saisit Jésus comme Fils de Dieu mais « il l'a été 'in forma servi', en la chair, a reçu l'Esprit et a agi par lui. Il a été constitué selon l'Esprit-Saint Fils de Dieu avec puissance après la résurrection, assis à la droite de Dieu. (...) L'humanité de Jésus, unie depuis le début à la personne du Verbe, a été portée à la condition d'une humanité de Fils de Dieu »⁸⁴⁵.

Pour Congar, en effet, « Ce sont des moments où Jésus est devenu – il n'a pas été seulement déclaré 'Fils de Dieu' d'une manière nouvelle. Non au point de vue de sa qualité hypostatique, de son ontologie de Verbe incarné, mais du point de vue du propos de grâce de Dieu et des moments successifs de l'histoire du salut »⁸⁴⁶. L'accent est mis ici sur ce fait qu'il l'est devenu pour nous : ce qu'il accomplit en notre faveur et aussi ce qu'il est destiné à être pour nous. C'est donc une détermination qui prend tout son sens à partir de la mission qu'il aura à accomplir. Il ne l'est pas pour lui-même, mais en fonction de nous pour qui il est envoyé.

On voit se profiler dans cette identité la finalité même de la tâche que le Christ vient remplir dans le monde. Ainsi, à chaque moment clé de sa vie, il devait entrer un peu plus dans ce mystère d'être Fils de Dieu, en prendre conscience et s'engager à remplir sa mission. De la sorte, toute sa vie est marquée par cette mission ou cette fonction. Même après sa mort et sa résurrection, il est assis à la droite du Père en qualité de Messie-Sauveur mais toujours comme Serviteur et Seigneur à la fois. De ce fait, puisque c'est pour nous que cet acte est accompli, il est devenu le Premier-né à la vie divine et glorieuse. Si lui est premier, c'est pour qu'après lui

⁸⁴⁴ LPS, p.149.

⁸⁴⁵ LPS, p. 149.

⁸⁴⁶ LPS, p. 150.

il y en ait d'autres qui reçoivent cette même vie divine. Et c'est pour ceux-là qu'il est devenu Fils de Dieu. Nous sommes donc en présence de deux engendrement de Jésus comme Fils de Dieu : l'un nous vise, c'est-à-dire qu'il est fait pour nous sauver (en devenant serviteur), et l'autre nous inclut dans la filiation divine (en sa qualité de Seigneur Premier-né) que nous avons déjà commencée dans cette vie-ci, mais qui ne sera pleine que dans la transfiguration glorieuse après notre propre mort à l'exemple du Christ lui-même.

Pour Jésus comme pour nous, relève Congar, ce devenir Fils est l'œuvre du Saint-Esprit. Il est le principe ou l'agent propre de la filiation comme effet de la grâce et réalité de vie sainte du point de vue de l'économie (Rm 8, 14-17 ; Ga 4, 6). Cette vision ne diminue en rien la qualité de Jésus Fils de Dieu ontologiquement de par l'union hypostatique. Seulement perçue sous l'angle de l'économie, on veut mettre en exergue ces interventions de l'Esprit Saint comme moments d'actualisation nouvelle du rôle du Saint-Esprit en Jésus, en tant qu'il est constitué par Dieu Messie-Sauveur puis Seigneur.

Par union hypostatique, Jésus est réellement ontologiquement Fils de Dieu. A travers l'économie, il y a des venues successives en lui de l'Esprit-Saint pour 'le faire Fils de Dieu' : une sorte de prise de conscience progressive de ce qu'il est et aussi moment de recevoir la grâce nécessaire pour accomplir sa mission et à assumer son humanité. Jésus est ontologiquement Fils de Dieu, il l'est devenu économiquement. Visiblement une question sur le rapport à établir entre les deux filiations se pose ici d'autant plus que l'une n'exclut pas l'autre. Comment conjuguer les deux ? Nous nous sommes déjà posé cette question dans notre analyse de l'article *Pneumatologie dogmatique*⁸⁴⁷. Voici ce qu'en pense Congar lui-même.

2. Jésus-Christ homme-Dieu depuis l'éternité.

Quels rapports établir entre les filiations économiques et la filiation éternelle ? Economiquement, les filiations sont au pluriel, tout simplement parce qu'elles nous renvoient à tous ces moments qualitatifs où l'Esprit intervient dans la vie de Jésus pour faire de lui le Fils de Dieu comme nous l'avons expliqué plus haut. Cela étant, revenons au problème du rapport à établir entre ces filiations. Cette question voudrait en fait établir si oui ou non l'homme-Dieu (Jésus-Christ) a préexisté avant son incarnation et de quelle façon car certains passages bibliques y font écho (1 Tm 3, 16 ; 1 P 1, 19-20 ; Ph 2,5 ; Jn 3, 13 ; 6, 62 ; 8, 38 ; 17, 24 ; Mt 26, 64 ; 1 Co 8, 6).

⁸⁴⁷ *Supra* pp.306-312.

Il faut relever le fait que le problème n'est pas nouveau et que plusieurs auteurs ont tenté d'y donner une réponse. Ainsi, Congar lui-même mettra sur scène cinq théologiens dont il va confronter les points de vue, du reste divergents. Il évoquera K. Barth ; S.Thomas ; O. Culmann ; P. Benoît et enfin L. Bouyer dont il épousera l'opinion⁸⁴⁸.

Retenons que de par les avis divergents, le problème est complexe et le débat est loin d'être terminé. Nous ne nous engagerons pas dans ce débat. Nous en donnons quand même les grandes lignes pour chaque auteur tel que Congar en parle.

Pour K. Barth, le Verbe est Jésus-Christ, autrement dit Jésus-Christ est Fils de Dieu et le Fils de Dieu est Jésus-Christ, ce qui implique une identité entre les deux ; avant l'incarnation, il était déjà Homme-Dieu. Ainsi il est sujet et objet de l'élection du Père en qui s'identifient l'élection d'Israël et celle de l'Eglise. Nous pouvons dire que pour lui les filiations éternelle et économique s'équivalent.

S. Thomas exclut toute possibilité de parler de l'Homme-Dieu avant l'incarnation. Car l'humanité n'a été assumée que dans l'histoire et le Verbe-Fils assumant l'humanité est à considérer comme terme de l'éternelle génération du Verbe-Fils. Si on peut dire que cet homme Jésus est Dieu, c'est par attribution hypostatique au nom du principe de la communication des idiomes. Il faut faire la part des choses entre le mystère nécessaire de la Tri-unité de Dieu et le mystère libre de son élection de grâce (économie). Les affirmations sur le Verbe n'impliquent pas nécessairement le Verbe Incarné.

O. Cullmann, un peu comme Barth admet la préexistence de l'homme-Dieu qu'il déduit des figures bibliques telle celle de fils de l'homme du Prophète Daniel. Jésus qui aurait existé sous forme de cet homme céleste, a pris l'humanité pécheresse pour la sauver. Après sa mission il est retourné auprès du Père. Ici, la filiation économique n'est qu'une suite de la filiation éternelle.

P. Benoît, quant à lui, s'oriente aussi dans la perspective d'octroyer une préexistence créée au Christ à partir des idées juives et des figures bibliques allant dans ce sens. Son souci est de faire voir que Jésus existait déjà, homme et Dieu avant d'assumer l'humanité.

Face à toutes ces positions, Congar se rallie à Louis Bouyer qu'il cite : « C'est dans le temps que Dieu s'est fait homme, c'est-à-dire que notre humanité est assumée à un moment défini du temps. Mais de sa part à lui, c'est éternellement que le Père engendre son Fils, non

⁸⁴⁸ Cf. *LPS*, pp. 151-158.

seulement devant s'incarner, mais comme Verbe fait chair »⁸⁴⁹. Et lui-même d'ajouter « L'éternité est actualité ». Cette position qui n'a pas la prétention de mettre fin au débat, semble donner une vision assez conciliante entre toutes. Elle récupère une partie de la vision de S.Thomas en reconnaissant la réalité historique dans laquelle le Verbe s'est incarnée. Dépassant S.Thomas, elle reconnaît l'engendrement éternel du Fils non comme ayant pour terme le Verbe-Fils assumant l'humanité (ce qui signifie que cette réalité était pro-jetée en Dieu comme devant se réaliser), mais effectivement engendré depuis l'éternité comme Verbe fait chair. En ceci il rejoint Barth.

Ce problème fait rebondir celui relatif au motif de l'Incarnation déjà évoqué dans notre analyse de son livre *Jésus Christ notre Médiateur et notre Seigneur*⁸⁵⁰. Ce n'est donc pas à cause du péché que le Verbe s'est incarné, mais « c'est bien comme incarné que le Fils est le Premier-né de toute la création. Et, réciproquement, la création tout entière est suspendue à l'incarnation qui doit s'y accomplir »⁸⁵¹. C'est de toute éternité que le Fils devait récapituler la création. Les deux visions se réconfortent. La question que cette position adoptée par Congar fait surgir en nous est celle de savoir comment alors concevoir le Verbe fait chair engendré de toute éternité si l'on sait que les positions de Cullmann et P. Benoît tentant une explication dans ce sens ne sont pas retenues ? Quel est alors le rôle de l'Esprit dans la filiation éternelle ? Faut-il nécessairement penser le rapport du Verbe à Dieu dans la Tri-unité en termes de filiation ? Ces questions demeurent et pour le moment n'ont pas de réponse.

3. La christologie pneumatologie libère du christomonisme.

La christologie pneumatologie dépasse le christomonisme et donne une autre perspective de compréhension au *Filioque*. On sait, et cela a été souligné dans les analyses précédentes que la théologie catholique a été accusée de christomonisme⁸⁵² et selon le *Filioque* réduisait l'Esprit-Saint à une fonction d'un simple lien entre le Fils et le Père⁸⁵³. En effet, sur base des textes néotestamentaires, Congar fait voir que les affirmations claires font

⁸⁴⁹ BOUYER L. *Le fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris, 1974, p. 486.

⁸⁵⁰ Et même Bouyer L dans son livre *Op. Cit.* pp. 497-499, sur base de sa position postulant l'existence humaine éternelle en Dieu, revient sur ce motif de l'incarnation en donnant tour à tour raison aux Scotistes comme aux thomistes. Congar, lui, est scotiste en cette matière.

⁸⁵¹ BOUYER L., *Le Fils éternel*, p. 498.

⁸⁵² Cf. CONGAR Y., *Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine (Op.Cit)*

⁸⁵³ Dans *Je crois en Esprit-Saint*, Congar fait un grand aperçu historique sur cette problématique et nous avons estimé ne pas devoir nous y engager car la matière était plus trinitaire que christologique. Cf. pp. 539-791.

apparaître que l'Esprit est Esprit de Dieu par lequel il (Dieu) a oint Jésus en faisant de lui le Seigneur, c'est-à-dire capable de donner l'Esprit. C'est cet Esprit qui aussi rend les hommes capables de filiation divine à l'exemple de Jésus. C'est lui qui habite en nous et nous rend capables d'appeler Dieu, Père. Par lui, le Christ est devenu le premier engendré pour une multitude des frères (Ga 4, 6-7 ; 2 Cor 4,4 ; Col 3, 26 ; 5,5 ; Rm 8, 15-17 ; Rm 8, 11 ; Ac 16, 7 ; 1 Pi 1, 11). Ceci a pour conséquence que « serait-ce en usant de termes différents, il existe une cohérence profonde entre les textes du Nouveau Testament. Selon S. Paul, le Fils envoyé par Dieu nous a acquis la qualité de fils adoptifs (Ga 4, 5 ; Rm 8, 3). S. Jean exprime cela en termes de vie éternelle : (3, 14s). La fin répondra à ce principe : ce sera la participation à l'héritage du Père : Ga 4, 7 ; Rm 8,17 et 21. Cette qualité et cette vie de fils est rendue effective et active en nous par l'Esprit : c'est lui qui donne la vie en Jésus-Christ, qui nous assimile à lui et nous fait suivre la voie du Christ, de la crucifixion de la chair à la gloire. Parce qu'il est l'Esprit du Christ dans la même ligne que de Dieu »⁸⁵⁴. On notera bien que ce qui nous est rapporté sur l'Esprit ou sur le Christ relève de l'économie. Aussi, notre doctrine trinitaire repose sur les énoncés néotestamentaires relevant de la même économie. Toutes les traditions chrétiennes partent de là. Cependant la construction pour parler du rapport entre les Trois personnes n'est pas la même.

Chez les latins nous dit Congar, cela est exprimé par les « missions divines ». C'est-à-dire que « le Verbe-Fils est envoyé dans le monde par le Père ; le Souffle-Esprit est envoyé par le Père et par le Christ-Fils »⁸⁵⁵. Pour ce qui est du Fils, « l'émission éternelle du Verbe par le Père tend librement à se terminer dans la nature créée que le Verbe assume. La Parole éternelle du Père 'Aujourd'hui, je t'ai engendré' (Ps 2,7) prend un nouveau sens quand la génération du Fils se termine efficacement en un effet créé, l'incarnation dans le sein de la Vierge, puis actualisée et manifestée nouvellement, comme nous l'avons vu, dans le baptême et dans la Résurrection-glorification de Jésus. Dans cette grandiose et très profonde théologie, la mission de l'Esprit par le Père et par le Fils a son origine dans le mystère éternel de la 'procession' de l'Esprit du Père conjointement avec le Fils »⁸⁵⁶. L'accent est mis sur l'origine qui est le Père, d'où les deux, Fils et Esprit, procèdent, tel que l'économie nous le révèle. On est donc dans la ligne de la thèse qui soutient que la trinité économique est la trinité immanente. Seulement le « réciproquement » ajouté par Rahner⁸⁵⁷ n'est pas pris en compte,

⁸⁵⁴ LPS, pp 163-164.

⁸⁵⁵ LPS, p. 165.

⁸⁵⁶ LPS, p. 166.

⁸⁵⁷ Cf. notre analyse de l'ouvrage *Je crois en l'Esprit Saint*.

car ce qui est révélé à travers l'économie n'achève pas la profondeur du mystère éternel, quoique nous ne puissions connaître ce mystère que par l'économie qui est essentiellement un propos de grâce et d'autocommunication de Dieu.

Seulement, cette thèse n'est pas acceptée par les Grecs qui pensent que l'Esprit ne peut procéder que de la seule nature qui leur est commune, donc du Père et non pas du Fils, ni de son hypostase. L'Esprit est dans le Verbe-Fils, il l'accompagne. Entre les deux il y a un rapport de communication plutôt que des relation, surtout pas linéaire.

On voit bien que ces deux positions sont opposées et plusieurs tentatives de réconciliation ont été menées sans succès. Congar s'en remet à la prise de position de Jean Paul II qui se réfère au concile œcuménique de 381 comme étant la valeur normative en la matière auquel tous devons-nous soumettre. Cela étant, il pense aussi qu'il y a lieu de prendre en considération les remarques formulées par les Grecs aux Latins. Pour lui, il y a effectivement des fondements à la critique faite. C'est pourquoi, après avoir démontré comment la conception d'un seul Corps une seule Tête a orienté l'organisation latine, il écrira « le mouvement des idées qui a préparé Vatican II, puis le concile lui-même, enfin ce qui s'est développé depuis et ce qui continue à s'établir, tout nous apporte une correction des unilatéralismes passés, s'il en était, et nous ouvre l'accès à une vraie pneumatologie »⁸⁵⁸.

Or qui dit pneumatologie, suppose de ce fait christologie, car jamais l'une ne va sans l'autre. Une vision du rapport entre le Christ et l'Esprit à partir de la christologie pneumatologique apporterait aussi une vision équilibrée du rapport entre l'Esprit et le Verbe dans la Tri-Unité. C'est ainsi qu'il affirmera à la conclusion de son article : « La différence de vision et de pratique ecclésiales entre l'Orient et l'Occident relève d'un grand nombre de facteurs historiques, culturels, théologiques. (...) Mais les choses ont leur cohérence et nous admettons que, dans cette cohérence, le Filioque ait une part. Cependant, c'est plutôt le christomonisme que le Filioque qu'il faudrait mettre en cause. (...) nous tenons à souligner, avec ou sans Filioque et mieux avec que sans, que la christologie assure sa santé à la pneumatologie. Une pneumatologie sans christologie active serait une aventure dont les avatars du joachimisme et l'histoire de certaines sectes (...) nous donnent une idée. (...) Le Verbe sans le Souffle produirait un légalisme ; le Souffle sans le Verbe donnerait quoi ? (...) La vérité est dans l'articulation des deux. Car, sans Souffle, le Verbe ne sort pas de la gorge, l'Evangile ne remplit pas l'histoire jusqu'à l'eschatologie »⁸⁵⁹ C'est ce que Congar préconise

⁸⁵⁸ LPS, p. 183.

⁸⁵⁹ *Le troisième article du symbole.* p. 301.

et dont les efforts ont été déjà amorcés dans *Je crois en l'Esprit-Saint*. Il penche plus du côté des orthodoxes, révisant la vision catholique du *Filioque*.

4. De la christologie pneumatologique surgit une nouvelle vision de l'homme et du monde.

De la christologie pneumatologique se dégage une vision sur l'anthropologie pneumatologique et le cosmisme pneumatologique. On se rappellera la critique de J. Moltmann adressée à Congar sur l'absence du rôle de l'Esprit en dehors de l'Eglise⁸⁶⁰. Le rôle cosmologique que Paul donne au Christ dans son épître aux Colossiens ne revient pas exclusivement au Christ seul. L'Esprit a aussi une fonction cosmologique.

En effet, pour Congar, du point de vue anthropologique, le but du dessein de Dieu est de faire des fils de Dieu à partir d'hommes charnels que nous sommes, nés du sang et d'un vouloir d'homme (Jn 1, 13). C'est l'Esprit, comme nous l'avons déjà dit, « qui donne la vie et nous fait faire des actes de fils adoptifs de Dieu : Ga 4,6 ; Rm 8, 13-16. Si c'est cela qu'il opère, c'est parce qu'il est Esprit du Fils et celui qui a introduit le Fils en ce monde dans le sein de la Vierge Marie »⁸⁶¹. L'Esprit donc nous fait vivre la vie que Jésus en son humanité terrestre a vécue comme orientée vers la demeure de Dieu.

Déjà ici-bas on est héritier de Dieu. Le rôle qu'il joue dans les cœurs est orienté et relié aux siècles à venir, à l'éternité, c'est-à-dire qu'il implique aussi le lien avec le cosmos. Il y a donc une dimension du devenir de l'humanité, du cosmos qui doit être prise en compte. Cette idée est exprimée dans Rm 8, 19-25. Et pour Congar, dans ce texte, il est question de « la suite et du terme de l'histoire du salut. Cette histoire est inséparablement christologique et pneumatologique. Le Christ la remplit, l'Esprit la remplit. L'Esprit actualise et accomplit, dans l'histoire, la plénitude absolue qui est dans le Christ, parce que d'abord, il a rempli le Christ et trouvé en lui l'ouverture totale au Don de Dieu, à la Promesse faite à nos pères »⁸⁶². Il continue dans les hommes et à travers l'histoire et le cosmos ce qu'il a accompli en Jésus. Il n'y a donc pas une exclusivité du Christ accomplissant la fonction cosmologique, mais les deux la font.

⁸⁶⁰ Nous avons relevé cette critique dans notre analyse de l'article *Pneumatologie dogmatique*..

⁸⁶¹ LPS, p. 192.

⁸⁶² LPS, p. 193-194.

Et Congar de se demander : « Outrepassons-nous le sens du texte en pensant que dans les larmes et la douleur, ce monde et, en lui, les fidèles qui possèdent les prémices de l'Esprit, contribuent à un enfantement ? L'Esprit est au travail avec eux et en eux. Dans les fidèles, c'est clair, mais dans le monde ou dans l'histoire aussi »⁸⁶³. En effet, on peut le dire et il le dit : « L'Esprit, qui est le terme de la communication intradivine à partir de la Monarchie du Père, est aussi, dans le domaine de l'Economie de grâce, le Don eschatologique, la consommation, (...) Tel est son rôle, telle est sa place dans le symbole. Il est le Don suffisant jusqu'à l'eschatologie, pour faire passer ce monde historique et précaire, celui où Jésus 'a souffert sous Ponce Pilate', au Royaume définitif, qui est déjà là et encore à venir, à la vie du siècle à venir et qui, lui aussi, est déjà advenant ici-bas »⁸⁶⁴. Il n'est aucun doute, Congar le dit d'ailleurs, on ne connaît ni les limites, ni les modes d'action de l'Esprit dans le monde. Mais une chose est sûre, ses actions renvoient au Christ : à son enseignement et à ses actions.

Ainsi, comme l'Esprit agit de l'intérieur, il ne peut qu'accomplir ses tâches à travers les hommes et institutions mus par lui. Par eux, il marque le monde et le cosmos de ses empreintes pour les conduire vers leur accomplissement. Son rôle dépasse la seule sphère de l'Eglise. Cependant, comme l'affirme Congar, « si l'Esprit agit au-delà des limites visibles de l'Eglise, celle-ci est pour le monde le sacrement du Christ et du son Esprit. (...) Car l'Esprit est Celui qui, secrètement, recueille et noue tout ce qui, dans le monde, s'essaie à balbutier 'Notre Père' »⁸⁶⁵. La présence de l'Esprit dans les actions et œuvres qui se font dans le monde à travers les hommes quels qu'ils soient ou les institutions, doit se faire remarquer par la finalité des actes posés. Concourent-ils ou non à la gloire du Père, c'est-à-dire à l'avènement du règne de Dieu inauguré par le Christ ? Il n'est donc pas d'abord question d'une appartenance à un groupe d'institution chrétienne, mais d'un discernement à faire à partir des actes qui sont posés car l'œuvre de l'Esprit n'est pas enfermée quelque part.

Lui qui souffle où il veut et quand il veut, il construit aussi le cosmos selon le dessein de Dieu comme il veut et avec qui il veut. Il y a donc possibilité que l'Esprit puisse s'exprimer à travers n'importe quelles autres structures du Monde. Cette position de Congar rejoint ce que Ch. Perrot écrivait : « Si nous croyons vraiment que l'Esprit de Jésus souffle où il veut, nous ne pouvons pas nous contenter de discerner cet Esprit à partir de ce que nous saurions déjà de Jésus grâce aux Ecritures et aux traditions des Eglises. C'est bien plutôt là où souffle l'Esprit qu'il peut y avoir parole prophétique au nom de Jésus. S'il en est bien ainsi,

⁸⁶³ *LPS*, p. 197.

⁸⁶⁴ *Le troisième art. du symb.*, p. 291.

comment la Parole prophétique pourrait-elle simplement provenir du sein de la communauté croyante ? Ne se trouve-t-elle même pas adressée aussi à cette communauté de l'extérieur d'elle-même ? (...) En ce sens-là, l'assemblée des croyants, au nom même de sa foi en un Esprit qui souffle où il veut, devrait reconnaître que la prophétie ne lui appartient pas en propre et que la parole de Jésus lui advient aujourd'hui par des chemins qu'elle ne prépare pas et qu'elle ne peut pas d'avance discerner »⁸⁶⁶. Cette vision des choses nous ouvre de manière incontestable à jeter le pont entre les communautés chrétiennes et les autres religions, entre l'enseignement de l'Eglise et les autres paroles (culturelles, politiques, artistiques et sociales) qui concourent à la construction d'un monde meilleur ; entre l'Eglise et les autres structures du monde qui oeuvrent pour le bien dans le monde.

D. Synthèse

Plus que dans *Pneumatologie dogmatique*, nous pouvons dire que dans *La Parole et le Souffle*, Congar a atteint le sommet de sa réflexion sur la christologie pneumatologie. C'est donc un approfondissement de la systématisation commencée dans l'article précédemment cité. Il récapitule de ce fait tous les thèmes et acquis relatifs à cette pensée christologique déjà soulignés ailleurs.

Il s'avère que la christologie pneumatologie n'est plus un souhait, mais effectivement une démarche théologique construite qui interpelle toute la tradition christologique. Comme déjà souligné plusieurs fois, elle insiste sur le fait du lien inséparable entre l'Esprit-Saint et le Christ dans toute élaboration théologique. L. Bouyer, à qui Congar se réfère pour parler de la pré-existence de l'humanité du Christ en Dieu, écrivait : « ...l'étude du Christ, de ce qu'il a fait pour notre salut, de ce qu'il est en lui-même et qui seul fonde son activité salvatrice, doit être envisagée comme donnant le centre des perspectives de la théologie tout entière. C'est dans cette vue que nous abordons maintenant le problème du Christ, et c'est pourquoi il nous a semblé impossible de l'étudier sans replacer son étude au cœur d'une théologie de la Parole de Dieu »⁸⁶⁷.

⁸⁶⁵ LPS, p.200.

⁸⁶⁶ PERROT CH., *Prophètes et prophétisme dans le N.T.* dans *Lumière et vie* (Nov -déc. 1973) N° 115 cité par Congar LPS., p. 114.

⁸⁶⁷ BOUYER L., *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, Cerf, 1974, p. 7.

Sans chercher à confronter les deux auteurs, nous constatons tout simplement que si la christologie est au centre de la théologie, ce que propose et fera Bouyer est loin de rejoindre les attentes de Congar pour qui effectivement la christologie est au centre de la théologie mais une christologie jointe à la pneumatologie car l'une est la santé de l'autre. C'est pourquoi, la théologie de la Parole de Dieu qui nous est présentée par Congar dans cet ouvrage implique nécessairement le Souffle. Du début à la fin de son livre, partant d'une vision ontologique du monde divin, en passant par la réalisation du dessein de Dieu (dans l'homme, l'Eglise et le monde) dont la finalité s'inscrit dans sa consommation auprès de Dieu même, Congar nous parle de la Parole (Image) qui se personnalise en Jésus Christ, qui est toujours en lien avec le Souffle, l'Esprit-Saint.

Cet ouvrage est donc le traité achevé de la christologie pneumatologique du Père Congar. Il conduit à leur systématisation tous les liens, que nous avons dégagés dans les analyses antérieures, entre le Christ et l'Esprit : la relativité, la coopération, la complémentarité, la réciprocité, la co-responsabilité, la co-institution de l'Eglise, la liberté de l'Esprit, leur rôle cosmique et anthropologique. L'expression de Saint Irenée reprise par Congar : « les deux mains de Dieu » illustre à suffisance cette façon de voir les deux Personnes de la Trinité et détermine le type de rapport qu'il faut désormais établir entre les deux à la suite de Congar.

Il s'avère que toute l'histoire du salut est une histoire de révélation et d'autocommunication de Dieu (Père) à l'humanité à travers le Verbe (Fils) et le Souffle (Esprit-Saint). Cependant, la question que nous nous sommes posée dans l'analyse au sujet de la filiation éternelle demeure. Quel est le rôle de l'Esprit dans la filiation éternelle du Verbe ? Et comment présenter cette humanité pré-existante du Verbe ?

En effet, Congar ne s'est pas préoccupé de définir le lien entre les deux dans la tri-unité divine, sa préoccupation étant centrée sur la dimension de l'économie. Il a fait voir tout simplement que les deux, l'un sous forme de la Parole et l'autre sous forme du Souffle, sont toujours présents en Dieu. Ne serait-il pas hasardeux et 'prétentieux' de chercher à déterminer ce rapport à ce niveau ontologique de la tri-unité divine car il nous échappe complètement. Aussi, dans la même ligne d'idées, postuler une pré-existence de l'humanité du Verbe en tant que tel, ne serait-il pas aussi hasardeux. Les formes présentées dans la Bible, en occurrence le Fils d'homme de Daniel, ou les visiteurs d'Abraham dans le livre de la Genèse nous autorisent-elles à la postuler effectivement ? La position de Saint Thomas en cette matière ne serait-elle pas la mieux indiquée ?

Nous pensons qu'il serait souhaitable de voir les choses sous l'angle thomasien en ne parlant de l'humanité qu'à partir de l'incarnation de Jésus. Il y a bien sûr une distance entre assumer l'humanité de toute éternité et s'incarner de toute éternité.⁸⁶⁸ Par « assumer de toute éternité », nous pouvons y voir ce que Congar dans *Jésus-Christ, notre médiateur* appelait une humanité supérieure⁸⁶⁹. Qu'en Dieu, sans que cela soit mis en comparaison directe avec notre humanité, il y a quelque chose d'humain et qui crée cette condescendance entre lui et l'homme. Nous pencherons plus vers cette façon de voir plutôt que vers celle de Bouyer qu'épouse notre auteur, en parlant d'une incarnation de toute éternité. Cependant, on peut parler de la filiation éternelle à partir du motif de l'incarnation, comme le pense Congar à la suite de Duns Scot. Postuler que depuis l'éternité le Verbe devait s'incarner, c'est penser de ce fait qu'il a toujours été en rapport de Fils avec le Père, auteur du projet. Ce qui se réalise au niveau de l'économie n'est que la manifestation de ce qui est dans la Tri-unité transcendante.

La christologie pneumatologique donne à la théologie une facilité d'ouverture quant à son propre développement, mais aussi l'ouverture à d'autres théologies chrétiennes, à d'autres discours possibles et présents dans le monde (théologie autre que chrétienne, discours social, culturel et politique).

⁸⁶⁸ Nous nous référons à la position de Bouyer sur laquelle s'appuie Congar, cf. *LPS*, p.158.

⁸⁶⁹ Cf. notre analyse de JCMS. La philosophie platonicienne du monde des idées pourrait éventuellement nous aider à expliciter cette façon d'appréhender les choses. C'est donc une recherche à faire dans ce sens-là.

SIGLES ET ABREVIATIONS

-
- *AAS : Acta Apostolica Sedis.*
- *BLE : Bulletin de littérature ecclésiastique*
- *CD : Chrétiens désunis*
- *CME : Le Christ, Marie et l'Eglise*
- *'eh ED' : esprit de l'homme, Esprit de Dieu*
- *EME Esquisses du mystère de l'Eglise*
- *EUS : L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*
- *JC.MS. : Jésus Christ notre médiateur et notre sauveur*
- *JCS : Je crois en l'Esprit Saint*
- *JTL : Jalons pour une théologie du laïc*
- *LPS : La parole et le Souffle*
- *LTT : La Tradition et les traditions*
- *MT : Le Mystère du Temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature*
- *NRTh : Nouvelle revue théologique*
- *PC : Pentecôte et Chartres 1956*
- *PM : Un peuple messianique*
- *Pneu. Dog. : Pneumatologie dogmatique*
- *RHPR : Revue d'histoire et de philosophie religieuse*
- *Rv.sc.ph.th. : Revue des sciences philosophiques et théologiques.*
- *SCROC : Le Saint Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*
- *VFR : Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*

BIBLIOGRAPHIE

1. ECRITS D'YVES CONGAR

Les Ecrits de Congar sont classés selon l'ordre de parution.

1. 1. OUVRAGES.

- *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, (Coll. *Unam Sanctam*, 1), Paris, Cerf, 1937.
- *Le Corps mystique du Christ* (Série : *Etudes religieuses*, 405), Liège, La pensée catholique, 1937.
- *Esquisses du mystère de l'Eglise* (Coll. *Unam Sanctam*, 23), Paris, Cerf, 1941.
- *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Coll. *Unam Sanctam*, 20), Paris, Cerf, 1950.
- *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris, DDB, 1952.
- *L'Eglise catholique devant la question raciale* (Coll. « *La question raciale et la pensée moderne* »), Paris, UNESCO, 1953.
- *Jalons pour une théologie du laïcat* (Coll. *Unam Sanctam*, 23), Paris, Cerf, 1953 ; 2^e éd., 1954 ; 3^e éd. Révisée et augmentée, 1964.
- *Neuf cents ans après. Note sur « Schisme oriental »* (Coll. *Irénikon*), Paris, Ed. de Chevetogne, 1954.
- *La Pentecôte – Chartres 1956*, Paris, Cerf, 1956.
- *Le Mystère du Temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Coll. *Lectio Divina*, 22), Paris, Cerf, 1958.
- *Si vous êtes mes témoins...Trois conférences sur le Laïcat, Eglise et Monde*, Paris, Cerf, 1959.
- *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut* (Coll. *Bibliothèque de l'homme d'action*), s.l., Témoignage chrétien, 1959 ; 4^e éd. revue et augmentée, 1966 (Coll. *Foi Vivante*, 27).
- *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, Fayard, 1960.
- *Aspects de l'œcuménisme* (Coll. *Etudes Religieuses*, 756), Bruxelles, La pensée catholique – Paris, Office général du livre, [1962].
- *La foi et la théologie* (Coll. *Le Mystère chrétien. Théologie dogmatique*, 1), Tournai, Desclée, 1962.
- *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et vie spirituelle* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 3), Paris, Cerf, 1962.
- *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 4), Paris, Cerf, 1962.
- *Vatican II. Le Concile au jour le jour* (Coll. *L'Eglise aux cents visages*, 3), Paris, Cerf, 1963.
- *La Tradition et la vie de l'Eglise* (Coll. *Je sais – je crois*, 3), Paris, Fayard, 1963.
- *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963.
- *Sainte Eglise, Etudes et approches ecclésiologiques* (Coll. *Unam Sanctam*, 41), Paris, Cerf, 1963 ; 2^e éd., 1964.
- *Pour une Eglise servante et pauvre* (Coll. *L'Eglise aux cent visages*, 8), Paris, Cerf, 1963.
- *Le concile au jour le jour. Deuxième session* (Coll. *L'Eglise aux cent visages*, 9), Paris, Cerf, 1964.
- *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme* (Coll. *Unam Sanctam*, 50), Paris, Cerf, 1964.

- *Jésus-Christ notre Médiateur, notre Seigneur* (Coll. *Foi Vivante*, 1), Paris, Cerf, 1965.
- *Le Concile au jour le jour. Troisième session* (Coll. *L'Eglise aux cent visages*, 9), Paris, Cerf, 1965.
- *Le Concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris, Cerf, 1966.
- *Situations et tâches présentes de la théologie* (Coll. *Cogitatio fidei*, 27), Paris, Cerf, 1967.
- *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres* (Coll. *Etudes religieuses*, 777), Bruxelles, La Pensée Catholique, 1967.
- *Cette Eglise que j'aime* (Coll. *Foi Vivante*, 70), Paris, Cerf, 1968.
- *A mes frères*, (Coll. *Foi vivante*, 71), Paris, Cerf, 1968.
- *L'Ecclésiologie du haut moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, (Coll. *Histoire des doctrines ecclésiologiques*), Paris, Cerf, 1968.
- *Au milieu des orages. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969.
- *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne* (Coll. *Histoire des Dogmes*, t.III/3, vol. 20), Paris, Cerf, 1970.
- *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*, dans *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, IV, 15, Paris, Cerf, 1970.
- *Ministères et communion ecclésiale* (Coll. *Théologie sans frontières*, 23), Paris, Cerf, 1971.
- *Une passion : l'unité : réflexions et souvenirs 1929-1973* (Coll. *Foi Vivante*, 156), Paris, Cerf, 1974.
- *Un peuple messianique. L'Eglise sacrement du salut : salut et libération* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 85), Paris, Cerf, 1975.
- *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*, Paris, Cerf, 1976.
- *Eglise catholique et France moderne*, Paris, Hachette, 1978.
- *Je crois en l'Esprit-Saint*, 3 t., Paris, Cerf, (1979-1980). Réédité en un volume, 1995.
- *Diversités et communion : dossier historique et conclusion théologique* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 112), Paris, Cerf, 1982.
- *Droit ancien et structures ecclésiales*, Londres, Variorum Reprints, 1982.
- *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Etudes de théologie historique* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 119), Paris, Cerf, 1983.
- *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1983.
- *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris, Desclée, 1983.
- *La Parole et le souffle* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 20), Paris, Desclée, 1984.
- *Thomas d'Aquin. Sa vision de (la) théologie et de l'Eglise*, Londres, Variorum Reprints, 1984.
- *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Coll. *Théologie historique*, 71), Paris, Cerf, 1984.
- *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris, Centurion, 1984.
- *Appelés à la vie*, Paris, Cerf, 1985.
- *Entretiens d'automne* (Coll. *Théologies*), Paris, Cerf, 1987.
- *Eglise et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, 1994.
- *Le journal du théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par E. FOUILLOUX, Paris, Cerf, 2000.
- *Mon journal du Concile*, présenté et annoté par E. MAHIEU, Paris, Cerf, 2002.

1. 2. **Sélection d'articles et des contributions à des ouvrages collectifs.**

- *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe* dans *Irenikon*, 12 (1935), p. 326-329.
- *Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 27 (1938), p. 205-212.

- *L'Esprit des Pères d'après Möhler dans Supplément à la vie spirituelle*, 55 (1938), p. 1-25.
- *L'hérésie, déchirement de l'unité*, dans *L'Eglise est une. Hommage à Möhler*, Paris, éd. Pierre Chaillot, 1939, p. 255-269.
- *Catholiques et protestants devant l'incarnation du Christ*, dans *Cahiers de Neuilly*, Avril 1951, p.12-40.
- *Le christianisme, doctrine de la liberté*, dans *L'Eglise et la liberté. Semaine des Intellectuels catholiques*, Paris, 1952, p.16-32.
- *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans *Rv.sc.ph.th.36* (1952), p.613-625. 2ème tome dans *Rv.sc.ph.th.37* (1953), p. 24-48.
- *Le Christ, l'Eglise et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*, dans *Istina* 1(1954), p.132-158.
- *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, dans A. GRILLMEIER - H. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t.3: *Chalkedon heute*, Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1954, p.239-268.
- *La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et le monde*, dans *Istina* 6 (1959),p.131-166.
- *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Ecriture*, dans *Istina* 6 (1959), p.279-306.
- « Ariana haeresis » comme désignation du néomanichéisme au XXe S. Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au Moyen-Âge, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 43(1959), p.449-461.
- *Primauté des premiers conciles œcuméniques et Conclusion*, dans *Le Concile et les conciles*, Paris, Cerf-Chevetogne, 1960, p.75-109 et 185-334.
- *Comment l'Eglise Sainte doit se renouveler sans cesse*, dans *Irénikon*,34 (1961), p. 322-345.
- *Le Christ chef invisible de l'Eglise visible*, dans *Problèmes actuels de la christologie. Travaux du symposium de l'Arbresle 1961*. Recueillis et présentés par H.BOUESSE et J.J. LALOUX, Brugges - Paris, 1965, p. 367-395.
- *L'Evangile, source de la Tradition apostolique*, dans *Proche-Orient chrétien*, 1962, p. 305-318.
- *Pour un sens vrai de l'Eglise*, dans *Christus*, 38 (avril 1963), pp. 207-220.
- *Les Paraboles révélatrices du Dieu qui vient*, dans *Parole et Mission* 7^e année, 24 (1964), p.13-38.
- *Les ruptures de l'unité*, dans *Istina*, 1964, pp. 133-178.
- *L'Eglise, peuple de Dieu*, dans *Concilium*, 1 (janv. 1965), pp. 15-32.
- *L'Eglise est sainte*, dans *Angelicum*, XLII, fasc. 3, juillet-sept. 1965, pp. 273-298.
- *L'Eglise, sacrement universel du salut*, dans *Eglise vivante*, 17 (sept.-oct. 1965), pp. 339-355.
- *La mission dans la théologie de l'Eglise : repenser la Mission*, dans *Louvain* (1965), pp. 53-74.
- *L'Eglise, sacrement universel du salut*, dans *Eglise vivante* 17 (1965), p.339-355.
- *L'Eglise, peuple messianique, germe d'unité et d'espérance pour tout le genre humain*, dans *Chicago studies*, 5 (1966), pp. 25-40.
- *Composantes et idées de la succession apostolique*, dans *Oecumenica*, 1966, pp. 61-80.
- *La signification du salut et l'activité missionnaire*, dans *Parole et mission* 36 (Janvier 1967), p.67-83.
- *La pneumatologie dans la théologie catholique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51 (1967), p.250-258.

- *Le moment « économique » et le moment « ontologique » dans la sacra doctrina (révélation, théologie, somme théologique) dans Mélanges offerts à M.D. CHENU*, Paris, 1967, p.135-187.
- *Pneumatologie ou « christomonisme » dans la tradition latine ?*, dans *Ecclesia a Spiritu Sancta edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux, Duculot, 1970, p.41-63.
- *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, dans *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie. Colloque Castelli 1971*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 61-70.
- *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, dans *Lumen Vitae* 27 (1971), p. 543-560.
- *Renouveau dans l'Esprit et l'institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, dans *Recherches d'histoire et philosophie religieuses* 55 (1975), p. 143-156.
- *J'aime l'orthodoxie* dans *Essais œcuméniques. Les hommes, le mouvement, les problèmes*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 71-75.
- *Le ciel, buisson ardent du monde*, dans *La vie spirituelle* 618 (Janv-Fév.1976), p.69-79.
- *Le blasphème contre l'Esprit*, dans *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx*, Paris, 1976, p.17-29.
- *S. Syméon le nouveau théologien. Une expérience de l'Esprit*, dans *Vie Spirituelle* 132 (1978), p.864-879.
- *Pour une christologie pneumatologique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 63 (1979), p.435-442.
- *Le Père, source absolue de la divinité*, dans *Nouvelle revue théologique* 103 (1981), p.3-17.
- *Pour le centenaire du Concile de 381. Diversité dogmatique dans l'unité de foi entre Orient et Occident*, dans *Irénikon* 54 (1981), p.25-35.
- *Sur la maternité de Dieu et la féminité du Saint-Esprit*, dans *Escritos del vedat* 11 (1981), p.115-121.
- *Implications christologiques et pneumatologiques de Vatican II*, dans *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Paris, Beauchesne, 1981.
- *Le monothéisme politique et le Dieu-Trinité*, dans *Nouvelle revue théologique* 103 (1981), p. 3-17.
- *Lutherana. Théologie de l'eucharistie et christologie chez Luther*, dans *Rev.sc.ph.th.* 66 (1982), p.169-197.
- *Pneumatologie dogmatique*, dans *Initiation à la pratique de la théologie,t.1 : Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p.483-516.
- *Actualité de la pneumatologie*, 1982 dans *Histoire bibliographique : congresso teologico internazionale di pneumatologia*, Roma, 22-26 Mazo, 1982.
- *Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre*, dans *Rev.sc.ph.th.* 67 (1983), p.97-116.
- *Christ-Eucharistie-Eglise. Cohérence de leurs représentations. Sa validité et ses limites*, dans R. STAUFFER (éd), dans *Necessariis unitas. Mélanges offerts à J.L. Leuba*, Paris, Cerf, 1984, p.69-80.
- *Le troisième article du symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Eglise*, dans J.DORE (éd.), *Dieu, Eglise, Société*, Paris, 1985, p.287-309.

2. ETUDES SUR YVES CONGAR

Les études sur Congar auxquelles nous faisons allusion ici sont celles qui touchent directement notre sujet, celles qui concernent donc le rapport entre christologie et pneumatologie ou encore qui parlent de sa pneumatologie. Nous en retenons aussi d'autres

qui nous intéressent du point de vue de la méthodologie d'approche de la pensée de Congar ou qui nous aident aussi à comprendre notre problématique en passant par les interprétations ecclésiologiques. Nous y rapportons aussi celles relatives à sa biographie.

- CZYZ, P., *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia nel pensiero di Y. Congar*, Dissertation doctorale, Rome, Université Pontificale Grégorienne, 1986.
- DUNN, J.D.G., *Review of Yves Congar's Book « I Believe in the Holy Spirit »*, 3 vols, dans *SJTh* 38 (1985), 420-424.
- DUPUIS, J., *Review of Yves Congar's Book "The Word and the Spirit"* dans *Greg* 69 (1988), pp. 152-153.
- FAMEREE, J., *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Eglise : analyse et reprise critique*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1992.
- ———, *L'ecclésiologie du Père Yves Congar*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 76 (1992), pp. 377-419.
- ———, *Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: A Sketch*, dans *SVTQ* 39 (1995), 409-416.
- FIERENS, M. de H., *L'Esprit-Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar*, dans *Questions liturgiques* 66 (1985), p.221-227.
- FOUILLOUX E., *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Paris, Cerf, 1999.
- GASPAR, V. *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*. (Coll. *Tési Gregoriana, serie Teologia*, 71), Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- GIANAZZA, P.G., *La teologia dello Spirito in prospettiva ecumenica. Studio comparativo sulla pneumatologia di Paul Evdokimov (ortodosso) e Yves Congar o.p. (cattolico)*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1981.
- ———, *Lo Spirito Santo : Summa pneumatologica di Yves Congar*, Biblioteca di Scienze Religiose, 139, Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 1988.
- ———, *Lo Spirito Santo: Summa pneumatologica di Yves Congar*, Romme, 1998
- GROPE E.T., *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford, University Press, 2004.
- ———, *The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, dans *TS* 62 (2001), pp. 451-478.
- HARNETT, A.M., *The role of the Holy Spirit in Revelation and Transmission. The interpretation of Yves Congar*, Dissertation, Washington, 1989.
- JANUS, K., *Il Cristo e lo Spirito Sancto come principi dell'unità della Chiesa. Studio sull'ecclesiologia di Y.M.J.Congar*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1972.
- JOSSUA, J.P., *Yves Congar: la vie et l'œuvre d'un Théologien*, dans *Cristianesimo nella storia* 17 (1996), p. 1-12.
- ———, *L'œuvre œcuménique du Père Congar* dans *Etudes* (Novembre 1982), p. 543-555.
- KALLARANGATT, J., *The Holy Spirit, bond of communion of the churches. A Comparative study of the Ecclesiology of Yves Congar and Nikos Nissiotis*. Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1989.
- KIZHAKKEPARAMPIL Isaac, *The invocation of the Holy Spirit as constitutive of the sacraments according to cardinal Yves Congar*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1995.
- MACDONALD , *Church and World in the Plan of God. Aspects of history and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar o.p.*, Frankfurt Am Main-Bern, Verlag Peter Lang, 1982.

- MBAK NAWAJ, G., *Le role de l'Esprit Saint dans la mediation salvifique de Jésus Christ. Contribution d'Yves Congar* (Rome 2004).
- MENACHERY T., *Pneumatological Christology in the Writings of Yves M.J. Congar. (Thesis ad Doctorum in theologia partim edita)*, Roma, Pontificia Universitas sanctae crucis, 2006.
- MEINI, M., *Lo Spirito Santo nell'ecclesiologia di Yves Congar*, Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1988.
- MULLINS, P., *The Spirit Speaks to the Churches Continuity and development in Congar's Pneumatology*, dans LS 29(2004), pp. 288-319.
- MEREDITH Richard, *Themes of thomistic Eschatology in the Ecumenical Theology of Yves Congar*, Washington, 1993.
- NAVARATNE, L.M. N., *The relationship between christology and pneumatology in the writings of Yves Congar, Karl Rahner and Jacques Dupuis*. Dissertation, Rome, Université Grégorienne, 1987.
- OSNER, M., *L'action du Saint-Esprit dans la communion ecclésiale. Etude sur l'œuvre d'Yves Congar*. Dissertation, Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1980.
- PUYO, J., *Yves Congar : Une vie pour la vérité*, Paris, Cerf, 1975.
- _____, *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris, Cerf, 1989.
- QUINN, J. P., *Two Hands of the Father: The Role of the Holy spirit along with Christ as the Co-Instituter of the Church in the Writings of Yves Congar*, (Rome 1997).
- SONGI SIAMA, C., *La Parole et le Souffle selon Yves Congar. Condition de santé pour le renouveau charismatique*. Dissertation, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1996.

3. D'AUTRES ECRITS

A. BIBLE

- *La Bible de Jérusalem, La Sainte Bible*, traduit en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, (nouvelle édition), Paris, DDB, 1975.

B. DOCUMENTS DU MAGISTERE

- LEON XIII, *Divinum illud munus* (Encyclique) du 9 mai 1897, dans *lettres apostoliques de S.S. Leon XIII. Encycliques, Brefs, etc.* Texte latin avec la traduction française en regard. T. 5, Paris, Bayard, p. 138-165.
- PIE XI, (Pape) *Quas primas* (Encyclique) du 11 décembre 1925, dans *Acta Ap. Sedis*, 17 (1925), p. 593ss
- PIE XII (Pape), *Animus noster*, (Allocution pour le centenaire de la Grégorienne, 17 octobre 1953), AAS 45 (1953).
- _____, *Summi Pontificatus* (Encyclique), du 20 Oct. 1939 dans *Acta Ap. Sedis*, 47 (1955), p. 675 ss.
- _____, *Mystici corporis* (Encyclique) du 29 juin 1943 (Coll. *Chrétienté nouvelle*, 15), introduite et annotée par Mgr PICARD, Bruxelles, éd. Universitaire, 1944.

C. AUTEURS ANCIENS

- AUGUSTIN (St), *De Trinitate*, t.1, livres I-VII : *Le Mystère/St Augustin*, texte de l'éd. Bénédictine, traduction et notes par M. Mellet e.a., Paris, DDB, 1955.
- _____, *De Trinitate*, t.2, Livres VIII-XV : *Les Images/St Augustin*, trad. par P. Agnesse, notes en collaboration avec J. Moingt, Paris, DBB, 1955.
- BASILE (St), *Traité sur l'Esprit*, (S.C), introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, Paris, Cerf, 1968.
- IRENEE (St), *Adv.Haer.*, éd. Critique par Adelin Rousseau e.a., Paris, Cerf, 1974.
- THOMAS D'Aquin, *Somme théologique*, 4 t., Introduction de NICOLAS M.J., Paris, Cerf, 1984

D. AUTRES AUTEURS

- ADE A., *Pertinence de la figure de l'intellectuel communautaire pour la christologie africaine*, dans *Le Sillon noir. Une expérience africaine d'inculturation*, t. 2, Cotonou, (1991), p. 159-197.
- AUBERT, *La théologie catholique durant la première moitié du XXème siècle* in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER (dir), *Bilan de la théologie du XXème siècle*, T. 1, Tournai, Paris, Casterman, 1970, p.
- BAILLEUX, E., *L'Esprit du Père et du Fils selon St Augustin*, dans *Revue thomiste* (1959), pp. 12-25.
- BENOIT, P., *Corps, Tête et Plérome dans les Epîtres de la captivité*, dans *Rev. Bibl.* 63 (1956), pp. 5-44.
- BESNARD, A.M., *Le mystère du Nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé, Joël 3,5* (Coll. *Lectio divina*, 35), Paris, 1962.
- BOEVE, L., *La conscience critique dans la condition postmoderne : de nouvelles possibilités pour la théologie*, dans *NRT* 122 (2000), p.68-86.
- _____, *Kan traditie veranderen ? Theologie in het postmoderne tijdsgewricht*, dans *Collationes* 26 (1996), pp. 365-385.
- BOLOTOV, V., *Thesen über das filioque*, dans *Istina*, 17 (1972), p.261-289.
- BONNARD, P., *L'Esprit Saint dans l'Eglise selon le Nouveau Testament*, dans *RHPR* 37, 1957.
- BONSIRVEN, J., *Les enseignements de Jésus-Christ*, 8e éd., Paris, 1950.
- BORDONI, M., *Cristologia e pneumatologia : l'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito Santo*, dans *Lateranum* 47 (1981), p. 432-492.
- BORREMANS, J., *L'Esprit Saint dans la catéchèse évangélique de Luc*, dans *Lumen Vitae* 25 (1970), p.103-122.
- BOSC, J., *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957.
- BOULGAKOV, J., *Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946.
- BOUYER, L., *Le fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, Cerf, 1974.
- _____, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970.
- _____, *le Consolateur*, Paris, Cerf, 1980.
- BRAUN, F.M., *In spiritu et veritate*, dans *Rev. Thomiste*, 52 (1952), pp. 245-274.
- BROWN, R.E., *The Gospel according to John*, New York, 1970.
- CAZELLES, H., EVDOKIMOV, P., GREINER, A., *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris, Mame, 1968.
- CERFAUX, L., *Regale Sacerdotium* dans *Rv. Sc. Ph. Th.* 28 (1939), pp.
- _____, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul* (Coll. *Unam Sanctam*, 10), Paris, 1942.
- _____, *Les Saints de Jérusalem*, dans *ETL* 2, 1925, pp. 510-529.

- CHAILLET, P., *La Tradition vivante*, dans *Rv. Sc. Ph. Th.* 27 (1938), pp. 161-183.
- CHARLES, P., *L'Eglise, sacrement du Monde*, Bruges et Paris, 1960.
- CHEVALLIER, M.A., *L'Esprit et le messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958.
- _____, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'Apôtre Paul* (Coll. Bible et théologie), Neuchâtel, 1966.
- _____, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament. Vol. 1 : Ancien Testament, Hellénisme et Judaïsme. La tradition synoptique. L'œuvre de Luc* (Le point théologique 26), Paris, 1978.
- CLEMENT, O., *Quelques remarques d'un Orthodoxe sur la constitution De ecclesia dans Oecumenica*, 1966, p. 97-116.
- CONSEIL OECUMENIQUE des EGLISES, *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue (entre l'Orient et l'Occident) œcuménique*. Document Foi et Constitution N° 103, Paris, Centurion & Taizé, 1980.
- CROSS, R., *The metaphysics of the incarnation : Thomas Aquines to Duns Scotus*, Oxford, University press, 2002.
- CULLMANN, O., *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, Neuchâtel, 1958. 2^e éd. 1968.
- _____, *Dieu et César*, Paris-Neuchatel, 1956.
- _____, *Les sacrements dans l'Evangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris, 1951.
- DE LA POTTERIE, I., *L'onction du Christ* dans *Nouvelle Revue théologique* 80 (1958), p. 225-25
- _____, et LYONNET S., *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Coll. *Unam Sanctam*, 55), Paris, 1965.
- DE LUBAC, *Catholicisme*, (Coll. *Unam Sanctam*, 3), Paris, 1938.
- DE MARGERIE, B., *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Coll. Théologie histoire 31), Paris, 1975, p. 159-172.
- DEL COLLE Ralph, *Christ and the Spirit. Spirit-christology dans Trinitarium perspective*, New-York, Oxford University Press, 1994.
- DENEKEN, M., *Johann Adam Möhler*, (Coll. *Initiations aux théologiens*), Paris, Cerf, 2007.
- DORE, J. et LUNEAU, R., *Chemins de christologie africaine* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 2), Paris, Desclée, 1986.
- DORE, J., *Jésus-Christ dans Dictionnaire de théologie chrétienne. Les grands thèmes de la foi. Etre chrétien aujourd'hui*, Ed. Fr. dir. Par J. Doré, Paris, Desclée, 1979, p. 193-209.
- _____, *Dieu, Eglise, Société. UER de théologie et des sciences religieuses de Paris*, Paris, Centurion, 1985.
- DORSCH, F., *Pneuma und Wort. Johannes Evangelium*, Frankfurt, 1974.
- DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 188), Paris, Cerf, 1995.
- _____, *Jesus-Christ and His Spirit*, dans *Bonolove theological publications in India*, 1977, p. 21-31.
- DUNN, J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit*, London, 1970. 2^e éd. 1977.
- _____, James, *Jesus and the Spirit*, Philadelphie, Westminster, 1975.
- _____, *Baptism in the Holy Spirit*, London, 1970. (4^e éd. 1977).
- _____, *Rediscovering the Spirit*, in *Expository Time* 84 (1972-73), p. 9-12..
- DUQUOC, C., *Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus*, (Coll. *Cogitatio Fidei* 29), Paris, Cerf, 1968.

- _____, *Christologie*, II. *Le Messie*, Paris, 1972.
- _____, *Jésus, homme libre*, Paris, 1973.
- _____, *Libération et salut en Jésus-Christ*, dans *Idéologie de libération et message du salut (Cerdic)*, Strasbourg, 1973.
- DURAND, A., *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1927.
- DURWELL, P.F.X., *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit-Saint* (Coll. *Jésus et Jésus-Christ* 71), Paris, Desclée, 1997.
- _____, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983.
- EMERY, P.Y., *Le Saint-Esprit présence de communion*, Taizé, 1980.
- EVDOKIMOV, P., *Le Saint-Esprit dans la tradition orthodoxe*, (Coll. *Bibliothèque œcuménique* 10), Paris, Cerf, 1969.
- FERET, A.M., *Christologie médiévale de Saint Thomas et christologie concrète et historique pour aujourd'hui*, dans *Mémoire dominicaine*, 1975, p.109-141.
- FEUILLET, A., *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliennes*, Paris, J. Gabalda et Cie éd., 1966.
- FORTE, B., *Jésus de Nazareth : histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, Paris, Cerf, 1984.
- FREDERIC de TOWARNICKI, *Martin Heidegger. Entretiens avec Frédéric de Towarnicki* dans *Philosophie contemporaine, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Arendt*, (Coll. *Philosophies*), sous la dir. De Françoise LOISIRS, 2002.
- FRISQUE, J., *L'ecclésiologie au XXème siècle*, dans R.VANDER GUCHT – H. VORGRIMMER (éd), *Bilan de la théologie du XXème siècle*, t. 2, Paris – Tournai, Casterman, 1970, p. 412-456.
- GANNE, P., *Le pauvre et le Prophète*, dans « *Cultures et foi* », Lyon, 1973, p.28-229.
- GARRIGUES J., *L'Esprit qui dit « Père » et le problème de Filioque*, Paris, Téqui, 1981.
- GASPAR. V. (éd), *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, Rome, 2000. Actes de la sixième semaine des théologiens dogmaticiens, organisée par l'Association italienne théologique, Rome, janvier 1996.
- CAZELLES, H. ; EVDOKIMOV, p. ; GREINER, A., *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris, Mame, 1968.
- GOOSSENS, W., *L'Eglise, Corps du Christ d'après saint Paul*, Paris, 1949.
- GOURGES, M., *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps 110, dans le N.T.* (Coll. *Etudes Bibliques*), Paris, 1978.
- GUILLET, J., *Le Saint Esprit dans la vie du Christ*, dans *Lumen Vitae* 27 (1972), pp. 561-571.
- HABERMAS, J., *Débat sur la justice politique. H & John Rawls*. Trad. Avec le concours de C AUDARD et de l'allemand par RAINER ROCHLITZ, Paris, Cerf, 1997.
- _____, *Discours philosophique de la modernité : douze conférences*. Trad. par C. BOUCHIND'HOMME, Paris, Gallimard, 1988.
- _____, *Théorie de l'agir communicationnel, t.I & II*, Trad. par Jean Marc FERRY, Paris, Fayard, 1987.
- _____, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Colin, 1993.
- HAMER, *L'Eglise est une communion*, (Coll. *Unam Sanctam*, 40), Paris, Cerf, 1962.
- HARLE, P.A., *Le Saint-Esprit et l'Eglise chez St Paul*, dans *Verbum Caro* 74 (1965), p.13-29.
- HAULOTTE, Ed., *L'Esprit de Yahvé dans l'A.T.*, dans *l'homme devant Dieu. Mélanges H.de Lubac*, t.I (Coll. *Théologies*, 56) Paris, Aubier, 1963, p.25-36.

- HAYA PRATS, G., *l'Esprit force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, trad. Romero J.J. et Faes H. (Coll. *Lectio divina*, 81), Paris, Cerf, 1975.
- HERIS, V., *Problème de Christologie, la conscience de Jésus*, dans *Esprit et vie* 81 (1971), p.672-679.
- HERMANN I, *Kyrios und Pneuma. Studia zur christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München, 1961.
- *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la dir. de B. LAURET et de F. REFOULE, t. 2., Paris, Cerf, 1982.
- JOHNSTON, G., *The spirit-Paraclet in the Gospel of John*, Cambridge, 1970.
- JOSSUA J.P., *L'oeuvre oecuménique du Père Congar*, dans *Etudes* (Novembre 1982), pp. 543-555.
- JOURNET, C., *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 1. *Essai de théologie spéculative* ; t. 2, *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris, D.D.B., 1951.
- JOURNET, C., *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 2, Paris, D.D.B., 1951.
- KASPER, W., *Die lehre von der Tradition dans der römischen Schule*, Friburg, 1962
- _____, *Dogme et Evangile* (Christianisme et mouvement), Tournai, Casterman, 1967.
- _____, *Esprit, Christ, Eglise* dans *Expérience de l'Esprit*. Mélanges Schillebeeckx, Paris, 1976, p.47-69.
- _____, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976.
- _____, *Kirche ort des Geistes*, Fribourg, 1976.
- _____, SCHILSON, A., *Théologiens du Christ aujourd'hui*, (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 9), Paris, Desclée, 1978. (Titre original: *Christologie im Präsens*, Fribourg, éd. Herder, 1974.)
- _____, *Le Dieu des chrétiens*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 128), Paris, Cerf, 1985. (Titre Original: *Théologie und Kirche* publié en 1987).
- KITTEL, G., *Esprit*, dans *Dictionnaire biblique*, Vol. VI, Genève, Labor et Fides, 1971.
- KOCKEROLS J., *L'Esprit à la croix. La dernière onction de Jésus*, (Coll. *Donner raison*, 3), Bruxelles, Lessius, 1999.
- KWAKWA N.F., *Christologie africaine. Une lecture critique*, Mémoire de licence, Kinshasa, Faculté de théologie, FCK, 1994.
- LAGRANGE, M.J., *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1904.
- LECUYER, J., *Le sacerdoce royal des chrétiens : selon S. Hilaire de Poitiers*, dans *L'Année théologique* 10 (1949), pp. 302-325.
- _____, *Le sacerdoce dans le mystère du christ*, (Coll. *Lex orandi*, 24), Paris, 1957.
- LEGRAND, H.M., *Inverser Babel, mission de l'Eglise*, dans *Spiritus* 63 (1970), p.323-346.
- *Le Robert illustré d'aujourd'hui en couleur*, (dictionnaire), Paris, France Loisirs, 1997.
- LOCHET, L., *Fils de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1954.
- LONERGAN, B. J. F., *Pour une méthode en théologie*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 93), trad. De l'anglais sous la dir. De ROY L., Paris, Cerf, 1978..
- LYOTARD, J.F., *Le Postmoderne expliquée aux enfants : Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986.
- _____, *Le différent*, Paris, éd. de Minuit, 1983.
- _____, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, 1979

- MALEVEZ, L., *L'Eglise, Corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, dans *Sciences Relig.* (= *Rech. Sc. Rel.*, 32), 1944, pp. 27-94.
- MACHIAVEL, *Le prince*, 1513.
- _____, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1514.
- MANNING (Cardinal), *La mission intérieure du Saint-Esprit*. Trad. MAC CARTY, Paris, Cerf, 1987.
- MARTELET, G., *Le mystère du Corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Eglise*, dans *Verbum Caro* 45 (1958). pp. 585-606.
- _____, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, dans *Nouv. Rev. Théol.* 86 (1964), pp. 449-468.
- _____, *D'une définition de l'Esprit Saint à travers la génération multiforme du Christ*, dans *Lumen Vitae*, 27 (1972), pp. 585-606.
- MAURER, W., *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520-1521*, Göttingen, 1949.
- MICHEL, A., *Le motif de l'incarnation*, Ed. Soc. D'Etudes religieuses, (N° 91- 1923).
- MILBANK J., *Politique (théologie)*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 912-914
- MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MERSCH, E., *La théologie du Corps mystique*, t. 2, Paris, 1946
- MÖHLER J.A., *L'Unité de l'Eglise ou principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, traduit de l'allemand par Dom André de LILIENFELD, Paris, Cerf, 1938.
- _____, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants d'après leurs confessions de foi publiques*, 2 Vol. traduit de l'allemand par F. LACHAT, Besançon, Outhenin-Chalendré, 1836.
- MOLTSMANN, J., *Jésus le messie de Dieu*, (Coll. *Cogitation Fidei*, 171), Paris, Cerf, 1993.
- _____, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 102), Paris, Cerf, 1980.
- _____, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, (Coll. *Cogitatio Fidei* 212), tr. De l'allemand par J. HOFFMANN ? Paris, Cerf, 1999. (1^{ère} éd. allemande de 1991).
- MOUROUX, J., *Le mystère du temps, Approche théologique*, Paris, 1962.
- MOTTU, H., *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel et Paris, 1977.
- MÜHLEN, H., *Dieu révélé dans l'Esprit*, dans *Les quatre fleuves* 9, Paris, Beauchesne, 1979.
- _____, *L'Esprit dans l'Eglise*, (Coll. *Bibliothèque œcuménique* 6) 2 t., trad. de l'allemand par LIEFOOGE A., M M., VIRRION, Paris, Cerf, 1969.
- _____, *L'Esprit est l'être-en-dehors-de soi de Dieu*, dans *Morgen wird Einheit sein*, Paderbon, 1974, p.128
- _____, *L'événement Jésus-Christ. Action de l'Esprit-Saint*, dans *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire*, t.13 : *Le déploiement de l'événement Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1972, pp. 181-277.
- NAUTIN, P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie de symbole*. (Coll. *Unam Sanctam*, 17), Paris, Cerf, 1947.
- PEGUY, Ch., *Un nouveau théologien, Monsieur Laudet*, Paris, Gallimard, 1936.

- PERROT, CH., *Prophètes et prophétisme dans le N.T.*, dans *Lumière et vie* (Nov.-déc. 1973), 115.
- PETERSON, E., *Le livre des Anges*, trad. Fr. Cl. CHAMPOLLION, Paris, 1954. Titre org. *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935.
- PHILIPS, G., *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, pp. 805-830.
- ———, *L'union personnelle avec Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, (Coll. Bibl. Ephem. Théol. Lov XXXVI), Gembloux, Duculot, 1974.
- RAHNER, K., *Considérations dogmatiques sur la science et la conscience du Christ (Exégèse et dogmatique)*, Paris, DDB, 1966, p. 185-210.
- ———, *Dieu dans le N.T. la signification du mot « theo »*. *Ecrits théologiques I*, Trad. Y.CALVEZ, Paris, 1959, p. 11-111.
- ———, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut* dans *Mysterium Salutis t.VI*, Paris, 1971, p. 13-140.
- ———, *Eléments dynamiques dans l'Eglise*, Paris, DDB, 1967
- ———, *Problèmes actuels de la christologie*, Paris, DDB, 1965.
- ———, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, dans *Ecrits théologiques, III*, 1963, p.81-109.
- ———, *Ueber die Schriftinspiration (Quaestiones Disputatae, 1)*, Innsbruck, 1958.
- RANCILLAC, PH., *L'Eglise, manifestation de l'Esprit chez Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1970.
- RANFT, J., *La Tradition vivante. Unité et développement*, dans *L'Eglise est une. Hommage à Möhler*, Paris, 1939, pp. 102-126.
- RATZINGER, J., *Frères dans le Christ*, Paris, 1962.
- ———, *Essai sur le problème du concept de tradition*, dans *Révélation et tradition*, (Quaestiones Disputatae), trad. Par H. ROCHAIT et J. EVRARD, Paris, DDB, 1972 (pour l'édition française).
- RIGAL J., *L'ecclésiologie trinitaire du père Congar*, dans *BLE*, CVI, Avril-Mai, 2005, pp. 159-170.
- ROLLET J., *Religion et politique. Le christianisme, l'Islam, la démocratie*, Paris, Grasset, 2001.
- ROSSATO, J.Ph., "Spirit christology. Ambiguity and Promise" in *Theological studies* 38 (1977), p.423-449.
- ROUX, H., *Le decret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, dans *Vatican II. Point de vue de théologiens protestants (Unam Sanctam, 64)*, Paris, Cerf, 1967.
- SCHEEBEN, M.J., *Le mystère de l'Eglise et des sacrements*, trad. Introduite et annotée par A. Kerkwoorde, Paris, DDB, 1946.
- ———, *les mystères du christianisme*. Trad. de Kerkvoorde A., Paris, DDB, 1947.
- SCHILLEBEECKXX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (Coll. *Lex orandi* 31), Paris, 1970.
- SCHNACKNBURG, R., *La Christologie du Nouveau Testament. (Mysterium Salutis 10)*, Paris, 1974.
- SCHOONENBERG, M.J.A.M., *Spirit Christology and logos Christology*, dans *Bijdragen* 38 (1977), pp. 350-375.
- ———, *Der Geist, des Wort und der Sohn*, Ratisbonne, Pustet, 1992.
- ———, *Spirit christology and logos Christology*, dans *Bijdragen* 38 (1977), p. 350-375.
- SESBOUE, B., *A propos de la conscience du Christ*, dans *Recherches des sciences religieuses* 56 (1968), p. 635-666.-

- _____, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, (Coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 17), Paris, Desclée, 1982.
- SIMONETTI, M., *Note di cristologia pneumatica* dans *Augustinianum* 12 (1972), p.201-232.
- SMULDERS, P., *Développement de la christologie dans le dogme et le magistère*, dans *Mysterium Salutis*, t.10, Paris, 1974, p. 235-350.
- THILS G., *La notion de la catholicité de l'Eglise dans la théologie moderne*, dans *Ephém. Théol. Lovan.*, XIII (1936), pp. 5-73.
- THIELICKE H., *Der Evangelische Glaube-Grundzüge der Dogmatik*, III. *Theologie des Geistes*, Tübingen, 1978.
- THORTON, L.S., *Confirmation. It's place in the baptismal mystery*, Westminster, 1954.
- TORREL, J.P., *Yves Congar et l'Ecclésiologie de Saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), pp. 201-242.
- TROCME, E., *Le Saint-Esprit et l'Eglise d'après le livre des Actes*, dans *L'Esprit Saint et l'Eglise. L'avenir de l'Eglise et de l'oecuménisme*, Paris, 1969, p.19-44.
- TURNER, H.E.W., *Jésus le sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption*, Trad. M. Jossua, Paris, 1965.
- VALLIN, P., *La France dans Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, sous la direction de Joseph DORE (Coll. *Sciences théologiques & religieuses*, 10), Paris, Beauchesne, 2000.
- VAN DER MENSBRUGGHE, F., *Les mouvements de renouveau charismatique. Retour à l'Esprit ? Retour de Dionysos ?* Dissertation, Genève, Faculté de théologie, 1978.
- _____, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A.T.*, dans *Rev.Bibl.N.S.* 44 (1935), p. 481-501.
- VILLALON, J.R., *Sacrements dans l'Esprit. Existence humaine et théologie existentielle* (Coll. *théologie hist.* 43), Paris, 1977.
- -VISCHER, W., *L'Eglise, communauté de l'Esprit. Réflexion sur la seconde session du Concile du Vatican*, dans *Lumière et vie*, N° 67, 1964, pp. 25-46.
- Van Den EYNDE, D., *Les normes de l'enseignement chrétien*, Gembloux et Paris, 1933.
- Von BALTHASAR, H.U., *Le Saint Esprit, l'Inconnu au-delà du Verbe*, dans *Lumière et Vie*, 67 (1964), pp. 115-126.
- _____, *La théologique, II. Vérité de Dieu*, (Trad. Par Béatrice DECHELOTTE et Camille DUMONT), Bruxelles, éd. Culture et vérité, 1995. (Titre original : *Theologik, II. Wahrheit Gottes*, Einseideln, éd. Johannes Verlag, 1985).
- _____, *La théologique, III. L'Esprit de vérité*. (Trad. Par J.DORE et J. GREISCH), Bruxelles, éd. Culture et vérité, 1996. (Titre original : *Teologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einseideln, éd. Johannes Verlag, 1987).
- Von SPEYR, A., *Le monde de la prière*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995.
- WAMBACQ, B.N., *Le mot "charisme"*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 97 (1975), p.345-355.
- WOODROW, A., *Les résurgences équivoques de l'Esprit*, dans *Lumière et vie* 148, 1980, p. 5-12.
- WELSC, W., *Unsere postmoderne*, Weinheim, 1987.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	1
A. Motivation et objet de l'étude.....	1
A. Etat de la question.....	6
1. Problématique.	6
2. Des études sur le rapport entre christologie et pneumatologie chez Yves Congar.	12
3. Notre perspective d'étude de la pensée de Congar.	16
C. Méthode d'approche.....	17
D. Structure du travail.....	20
CHAPITRE 1. LA DIMENSION CHRISTOCENTRIQUE DE LA PENSEE DE CONGAR.	
L'ESPRIT SAINT, VICAIRE DU CHRIST.	22
Section 1 : Chrétiens désunis, principes d'un « oecuménisme » catholique.	22
A. Jésus-Christ et le Saint-Esprit et la question de l'Unité de L'Eglise.	23
1. <i>Jésus-Christ est la Seule source de l'Eglise. Son Esprit la vivifie.</i>	23
2. <i>Jésus Christ, garant de l'unité de l'Eglise, donne l'Esprit Saint à l'Eglise.</i>	29
B. Jésus-Christ et l'Esprit Saint et la question de la catholicité de l'Eglise Une.	31
1. <i>La catholicité se fonde en Jésus-christ.</i>	31
2. <i>L'Esprit Saint donné par le Christ, œuvre aussi pour réaliser la catholicité.</i>	33
C. Le Christ et l'Esprit Saint face au mouvement oecuménique	34
D. Synthèse.	39
1. <i>L'aspect christocentrique de la pensée de Congar :</i>	40
2. <i>L'Esprit dépend du Christ.</i>	41
Section 2 : Esquisses du mystère de l'Eglise	42
A. Le Christ est au centre du mystère de l'Eglise ; l'Esprit Saint lui est dépendant.....	42
B. Synthèse.....	47
Section 3. Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.....	48
A. Le Christ et L'Esprit dans l'œuvre fondatrice de l'Eglise	49
B. Rôle de Jésus-Christ et de l'Esprit Saint dans la réforme.	53
1. <i>L'Eglise est l'œuvre du Christ, il garantit son unité et son apostolicité par l'Esprit Saint</i>	53
2. <i>L'Esprit, envoyé par le Christ, suscite et assure la prophétie et</i>	56
C. Synthèse.....	60
1. <i>Le caractère christocentrique du mystère de l'Eglise.</i>	60
2. <i>Le Saint-Esprit, agent du Christ.</i>	61
Section 4. Le Saint-Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ	62
A. Le Saint-Esprit, Vicaire du Christ.	63
B. Le Saint-Esprit, agent du Christ, agissant du dedans de l'Institution Ecclésiale.....	66
C. La liberté et l'autonomie du Saint-Esprit, Vicaire du Christ.....	68
D. Synthèse.	70
Section 5. Le Christ, Marie et l'Eglise	72
A. Place de l'Esprit Saint dans le fondement christologique du lien entre Marie et l'Eglise.	73
B. Implications théologiques de la thèse congarienne quant à la pratique chrétienne.	76
C. Synthèse.....	78
Section 6. Jalons pour une théologie du laïcat	79
A. Aperçu synthétique de l'ouvrage.	79
B. Le Saint-Esprit et le fondement christologique d'une théologie du laïcat.	83

1. La théologie du laïcat est tributaire d'une bonne vision ecclésiologique impliquant le Christ, l'Esprit et la collaboration humaine.	83
2. Le Saint Esprit, qui avait sanctifié Jésus-Christ, est envoyé dans l'Eglise par le Christ glorifié en tant qu'Agent.	85
C. L'Esprit Saint et les laïcs dans l'exercice des différentes fonctions messianiques du Christ dans l'Eglise.....	89
1. L'Esprit Saint et la participation des laïcs à la fonction sacerdotale.	89
2. Le Saint-Esprit et la participation des laïcs à la fonction royale.	94
3. Le Saint-Esprit et la participation des laïcs à la fonction prophétique du Christ.....	96
D. Le Saint-Esprit et le Christ dans la vie de communion et la mission de l'Eglise.....	100
1. Le Saint-Esprit et le Christ dans la vie de communion de l'Eglise.	100
2. Le Saint-Esprit et les laïcs dans la mission ou la fonction apostolique de l'Eglise.	104
E. Synthèse.....	107
Section 7. Conclusion.....	110
CHAPITRE 2 LE CHRISTOCENTRISME ET L’AFFIRMATION DE LA.....	111
DUALITE DES SOURCES.....	111
Section 1 : La Pentecôte-Chartres 1956	111
A. Le mystère pascal du Christ trouve sa plénitude dans le Saint- Esprit, âme et loi de l'Eglise.	112
1. La Pentecôte est le fruit de la Pâque	112
2. Le Christ et l'Esprit accomplissent chacun un rôle qui lui est propre.	113
3. La spécificité de la mission de l'Esprit Saint par rapport à celle du Christ.....	116
a. L'Esprit Saint, Loi de l'Eglise	116
b. L'Esprit Saint, Âme de l'Eglise.	119
B. L'Esprit-Saint parachève la mission du Christ à travers une Eglise missionnaire.	122
1. L'Esprit Saint réalise l'œuvre du Christ à travers les hommes.....	122
2. L'Esprit œuvre à l'expansion de l'œuvre du Christ dans le monde.	123
C. Synthèse.....	125
Section 2 : Le mystère du temple	128
A. La présence de Dieu à travers l'expérience vétérotestamentaire préfigure-t-elle les liens entre l'Esprit de Dieu et le Christ annoncé ?	129
B. Jésus-Christ en union avec le Saint-Esprit, réalisateurs de la présence de Dieu aux temps messianiques.	134
1. Jésus, Temple de Dieu dans l'Esprit Saint.	134
2. Les chrétiens et l'Eglise : Corps du Christ et Temple spirituel de Dieu.	136
a. Jérusalem nouvelle qui descend du ciel.	143
b. Dans l'éternité, Dieu seul sera Temple.....	145
Section 3 : La Tradition et les traditions	150
A. Jésus Christ et l'Esprit Saint, sujets de la Tradition	152
1. Jésus-Christ, les Prophètes et les Apôtres, sujets de la Tradition.....	156
2. L'Eglise et l'Esprit-Saint, sujets de la Tradition.	158
B. L'établissement du rapport entre l'Ecriture, l'Eglise et la Tradition à la lumière du rapport entre le Christ et l'Esprit Saint.....	163
C. Synthèse.....	167
1. L'Esprit Saint et le Christ entretiennent un lien de réciprocité ouvrant à 'une certaine interdépendance'.	167
2. L'Esprit Saint est pleinement présent et agissant dans l'Ancien Testament.....	170
Section 4 : Jésus-Christ, notre Médiateur et notre Seigneur.....	173
A. L'identité et l'œuvre de Jésus-Christ.	175
1. La personne de Jésus	176

a. <i>Jésus, Fils de Dieu, révèle Dieu</i>	176
b. <i>Jésus, Fils d'homme, révèle Dieu</i>	179
c. <i>Jésus, vrai Dieu et vrai homme</i>	182
2. <i>L'œuvre (acta et passa) de Jésus</i>	183
a. <i>Dieu, en Jésus-Christ, est Ami des pauvres, il se révèle dans la pauvreté</i>	183
b. <i>La prière, lieu de rencontre et d'abandon à Dieu, Père</i>	186
c. <i>L'enseignement de Jésus en Paraboles : révélation du royaume de Dieu, interpellation de l'homme</i>	190
B. <i>Le rapport de Jésus avec l'Eglise et le Monde</i>	192
1. <i>Explication du concept : Jésus-Christ, chef et tête</i>	192
2. <i>L' 'autorité' et la Seigneurie du Christ sur l'Eglise et le Monde</i>	193
a. <i>L'autorité du Christ</i>	193
b. <i>La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le Monde</i>	195
C. <i>Synthèse</i>	202
1. <i>Jésus vrai révélateur de Dieu et sauveur du Monde</i>	202
2. <i>L'Esprit Saint détermine la vérité de l'œuvre du Christ</i>	205
Section 5 : <i>L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique</i>	207
A. <i>Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, Principes personnels réalisateurs de l'unité dans l'Eglise</i>	209
1. <i>Jésus-Christ, premier principe de l'unité, la réalise par l'Esprit Saint</i>	209
2. <i>Le Saint Esprit, principe de l'Amour, agit à travers le Christ</i>	214
3. <i>Par l'Esprit Saint et le Christ, l'Eglise universelle est présente dans l'Eglise locale</i>	216
B. <i>Jésus-Christ et l'Esprit Saint fondent la sainteté de l'Eglise</i>	218
C. <i>Jésus-Christ et l'Esprit Saint réalisent la catholicité de l'Eglise</i>	220
D. <i>Jésus-Christ et l'Esprit-Saint garantissent l'apostolicité</i>	222
E. <i>Synthèse</i>	224
Section 6 : <i>Conclusion</i>	226
CHAPITRE 3. <i>LA NECESSITE D'UNE PNEUMATOLOGIE</i>	228
Section 1 : <i>Un peuple messianique salut et libération</i>	228
A. <i>Cadre et contexte du livre</i>	228
B. <i>Le Christ et l'Esprit Saint, sources de l'Eglise sacrement du salut</i>	233
1. <i>Le Christ est le vrai sacrement du salut dans l'Esprit Saint</i>	234
2. <i>L'Eglise est sacrement du salut par le Christ et dans l'Esprit Saint</i>	236
B. <i>Synthèse</i>	240
1. <i>Joindre la christologie à la pneumatologie</i> :	240
2. <i>Affirmation de la réciprocité d'action</i>	241
Section 2 : <i>Je crois en l'Esprit Saint</i>	243
I. <i>L'Esprit Saint dans l' « Economie ». Révélation et expérience de l'Esprit. (T.1)</i>	244
A. <i>Les manifestations de l'Esprit Saint se clarifient avec l'avènement du Christ à travers les textes sacrés</i>	244
1. <i>L'Esprit Saint dans l'Ancien Testament</i>	244
2. <i>L'Esprit Saint dans le Nouveau Testament</i>	246
a) <i>Les Synoptiques nous révèlent un Esprit Saint agissant 'qualitativement' dans la vie de Jésus-Christ</i>	246
b) <i>Chez Paul, l'Esprit Saint rend des hommes capables du mystère du Christ, ainsi continue la réciprocité d'action entre l'Esprit et le Christ à travers 'le Corps du Christ' qu'est la communauté des croyants</i>	249
c. <i>L'Esprit inaugure la mission, actualise et répand le salut acquis par le Christ dans les Actes des Apôtres</i>	251

d. L'Esprit est 'donné' par le Christ, il continue son œuvre et vivifie les croyants dans la perspective johannique.	252
e. Brève synthèse.....	255
B. L'Esprit Saint et la tradition chrétienne.	256
II. « Il est Seigneur et il donne la vie ».....	259
A. L'Esprit Saint accomplit l'œuvre du Christ dans l'Eglise.	260
1. L'Esprit Saint, Premier principe de l'unité de l'Eglise acquise par le Christ.	262
2. L'Esprit réalise la catholicité de l'Eglise inaugurée par le Christ.	264
3. L'Esprit Saint actualise et finalise l'Apostolicité instituée par le Christ.	266
4. L'Esprit Saint assure la sainteté de l'Eglise, Corps du Christ.	268
B. L'Esprit accomplit l'œuvre du Christ dans la vie personnelle des hommes.	269
1. L'homme devient fils de Dieu par le Christ et dans l'Esprit Saint.	269
2. L'homme devenu fils de Dieu est habité par l'Esprit Saint et vit selon le Christ.....	272
3. L'Esprit Saint et le Verbe inspirent la prière de l'homme et assistent l'homme dans son combat spirituel.....	273
4. Le Christ et l'Esprit Saint assurent ensemble l'authenticité des enseignements comme des pratiques tant charismatiques qu'œcuméniques.	275
III. « Le fleuve de vie (Ap. 22, 1) coule en Orient et en Occident ».....	279
A. Pour une christologie pneumatologique.....	279
1. Qui est l'Esprit-Saint ?	279
2. Pour une christologie pneumatologique proprement dite.	286
B. Jésus-Christ, l'Esprit Saint et les sacrements.	291
IV. Synthèse.	295
A. Pas de pneumatologie sans référence à la christologie.	297
B. Pour une christologie pneumatologique.....	298
Section 3. Conclusion.....	300
CHAPITRE 4 : LA CHRISTOLOGIE PNEUMATOLOGIQUE PROPREMENT DITE....	301
Section 1. Pneumatologie dogmatique	301
A. L'Esprit Saint n'est pas le Christ.	303
1. L'Esprit continue l'œuvre du Christ tout en réalisant l'inédit dans l'histoire.....	303
2. L'Esprit réalise l'inédit dans l'homme individuellement.....	304
3. L'Esprit réalise l'inédit dans la communauté qu'est l'Eglise.	306
B. L'Esprit est le Souffle du Verbe et Esprit du Fils ; il consomme la mission rédemptrice du Christ.....	310
1. Esprit, Souffle du Verbe et Esprit du Fils.	310
a. Le Christ devient Fils de Dieu par l'Esprit Saint, et l'Esprit est Esprit du Fils.	311
b. Esprit Saint, Esprit du Fils implique réciprocité, synergie d'action.	314
2. L'Esprit consomme la rédemption.	317
C. Synthèse.....	320
1. La Personnification de l'Esprit-Saint.	320
2. Une systématisation de la christologie pneumatologique.....	321
Section 2. Esprit de l'homme, Esprit de Dieu.....	323
A. Le Saint-Esprit, lié au Verbe, est à l'œuvre dans le monde.	323
1. L'œuvre du Christ accomplie par l'Esprit Saint ne s'oppose pas aux réalités du monde.	324
2. L'Esprit du Christ est agissant dans l'homme, dans l'Eglise et dans le Monde.	328
B. Synthèse.....	332
Section 3. LA Parole et le Souffle.....	333
A. L'action jointe du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'œuvre de Dieu (Père).	334
1. Le Souffle et la Parole agissent conjointement dans la révélation de Dieu.....	334

2. <i>La Parole et le Souffle opèrent conjointement dans l'homme et dans l'Eglise.</i>	337
a. <i>La Parole et le Souffle agissent dans l'homme :</i>	338
b. <i>La Parole et le Souffle sont présents dans l'Eglise.</i>	339
c. <i>La Parole et le Souffle confectionnent les Sacrements.</i>	342
B. <i>Pas d' « autonomie » d'action de l'Esprit-Saint.</i>	343
Avant d'aborder le problème de la non-autonomie d'action du Saint-Esprit, il sera souhaitable de voir celui relatif à son identité comme étant la Vérité. Nous estimons que cette problématique est intimement liée à celle de la non-autonomie.	343
1. <i>Le Christ et l'Esprit constituent et révèlent tous deux la Vérité de Dieu.</i>	343
2. <i>La liberté de l'Esprit Saint fait une avec celle du Christ. Les deux réalisent leurs oeuvres conjointement et dans la réciprocité.</i>	346
b. <i>Le prophétisme comme lieu de jonction et d'accomplissement entre le fondement (le Christ) et l'actualisation ou l'inédit (l'Esprit Saint).</i>	350
C. <i>Apport de la christologie pneumatologique dans la tradition christologique.</i>	352
1. <i>La christologie pneumatologique dépasse et complète la christologie du logos.</i>	352
2. <i>Jésus-Christ homme-Dieu depuis l'éternité.</i>	356
3. <i>La christologie pneumatologie libère du christomonisme.</i>	358
4. <i>De la christologie pneumatologique surgit une nouvelle vision de l'homme et du monde.</i>	361
D. <i>Synthèse</i>	363
SYNTHESE CRITIQUE ET PERSPECTIVES D'OUVERTURE	366
Section 1. <i>Résultat de l'étude de la pensée congarienne.</i>	366
A. <i>La christologie pneumatologique, fruit d'un long processus évolutif.</i>	366
1. <i>Une pneumatologie dominée par un christocentrisme.</i>	366
a. <i>L'Eglise est fondée par le Christ, l'Esprit est à son service.</i>	367
b. <i>L'Esprit est au service du Christ, mais réalise une mission propre.</i>	372
c. <i>La persistance du christocentrisme chez Congar comme effet d'une certaine tradition.</i>	377
2. <i>L'avènement de la christologie pneumatologique.</i>	384
a. <i>Pas de christologie sans pneumatologie, l'une est santé de l'autre et vice versa.</i>	386
b. <i>L'Esprit Saint est Co-instituant de l'Eglise :</i>	388
c. <i>Le Christ et l'Esprit, sont les deux mains du Père.</i>	389
B. <i>Influences subies par l'ecclésiologue dominicain.</i>	392
1. <i>Saint Thomas.</i>	393
2. <i>J. A. Möhler :</i>	395
3. <i>Le mouvement œcuménique.</i>	398
a. <i>Congar et la théologie orthodoxe</i>	399
b. <i>Congar et la théologie protestante.</i>	400
C. <i>Quel est l'apport de Congar par rapport à ses contemporains ?</i>	401
1. <i>Congar et Kasper.</i>	402
a. <i>La nécessité d'une théologie de l'Esprit chez Kasper.</i>	402
b. <i>L'Esprit Saint éclaire le mystère du Christ selon Kasper.</i>	404
c. <i>La pneuma-christologie chez Kasper.</i>	406
d. <i>Brève appréciation critique.</i>	410
2. <i>Congar et von Balthasar.</i>	412
a. <i>Jésus-Christ, seul révélateur de la Trinité Sainte.</i>	413
b. <i>La christologie de l'Esprit selon Balthasar.</i>	417
c. <i>Brève appréciation critique.</i>	425
Section 2. <i>Perspective d'ouverture : La christologie pneumatologique et le politique.</i>	427
A. <i>La pertinence du discours politique comme 'parole pastorale' chez Congar :</i>	428

B. L'action politique de l'Eglise dans l'histoire.	430
C. La postmodernité : société pluraliste, ouverte à la démocratie et à la globalisation.....	436
1. Analyse socioculturelle du contexte postmoderniste.	436
2. Synthèse et appréciation critique.....	443
D. Nécessité d'un discours politique engagé pour l'Eglise.	447
1. Fondement évangélique du discours politique de l'Eglise.....	448
2. Le politique comme ' parole pastorale' de l'Eglise.	452
3. Quelques propositions sur l'engagement politique de l'Eglise.....	458
a. Engagement auprès des groupes spontanés :.....	458
b. Engagement dans ou auprès des groupes 'permanents et institutionnels' :.....	459
c. Education civique et œuvres de charité.....	461
BIBLIOGRAPHIE	463
TABLE DES MATIERES	476