



HAL
open science

Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiiales. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 2007, TOME91, 10.3917/rspt.912.0265 . hal-04339184

HAL Id: hal-04339184

<https://hal.science/hal-04339184>

Submitted on 14 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les *retractationes* d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales

On dispose aujourd'hui d'études bien documentées sur l'évolution de la pneumatologie dans la pensée ecclésiologique d'Yves Congar¹. Elles pallient en partie l'absence du traité d'ecclésiologie systématique que Congar n'a jamais écrit². On connaît sa méthode de travail à partir de fiches sans cesse amendées, complétées au fur et à mesure des lectures³. Cette méthode explique pourquoi on retrouve souvent, d'une publication à l'autre, des phrases reproduites à l'identique, sans doute à partir d'une même fiche, avec éventuellement quelques compléments ou mises à jour⁴. Il devrait donc être possible de reconstituer une pensée homogène, patiemment élaborée selon une évolution continue, mais la tâche est ardue parce que notre auteur a vraiment beaucoup lu et beaucoup écrit⁵. Une approche de l'œuvre est cependant possible à partir des ruptures opérées par Congar au sein d'une telle continuité. Dans de rares cas, il estime s'être trompé, il doit reprendre sa fiche... L'objet de cet article est d'examiner quelques-unes de ces *retractationes* (sinon toutes, au moins celles que nous avons trouvées) et de tenter d'évaluer l'ampleur du « virage » ou de la « rupture » opérée par chacune d'elles dans sa pensée. Les quatre *retractationes*⁶ que nous avons repérées cherchent toutes à mieux rendre compte de l'action présente de l'Esprit Saint dans l'Église (ce que Congar appelle « l'actualisme de Dieu ») et à la situer relativement aux structures institutionnelles.

Une question sous-tendra notre examen de ces quatre révisions : comment Congar réussit-il à rompre avec le schéma ecclésiologique catholique classique dont il hérite pour proposer une autre compréhension de l'action de Dieu dans l'Église ? Ce modèle était largement dominé par les catégories aristotéliennes de la causalité efficiente instrumentale. Le Christ a fondé l'Église et l'a instituée. Les *instituta* et leurs effets prolongent et remplacent l'action de Jésus Christ. L'Esprit Saint est au service de l'institution héritée du Christ et l'anime, de la même façon que l'âme anime un corps ou l'eau une fontaine. Au binôme âme et corps, on peut, sinon

¹ En français, citons spécialement l'intervention faite au colloque consacré à Congar à l'Institut catholique de Paris : Alain NISUS, « L'Esprit Saint et l'Église dans l'œuvre d'Yves Congar », *Transversalités* 98 (2006) 109-155. On pourra lire aussi l'intervention faite à un colloque équivalent à l'Institut catholique de Toulouse : Jean RIGAL, « L'ecclésiologie trinitaire du père Congar », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 106 (2005) 159-170. Joseph Famerée a proposé en 1992 une synthèse de l'ecclésiologie de Congar : Joseph FAMERÉE, « L'ecclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992) 377-419.

² À l'exception peut-être de sa contribution à « *Mysterium Salutis* » : Yves CONGAR, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, coll. *Mysterium Salutis*, n°15, Paris : éd. du Cerf, 1970. Mais cette contribution n'intègre pas les dernières étapes de sa pensée alors qu'il s'agit de la « période pneumatologique » de Congar, celle qui nous intéresse ici (voir *infra* la note 81).

³ Selon Jean-Marie VEZIN, « Une présentation raisonnée de la bibliographie de Congar », *Transversalités* 98 (2006) 37-59, Yves Congar a lu et utilisé environ 20 000 titres pour les quelques 1 790 publications (articles et monographies) qu'il a écrites. On imagine le nombre impressionnant de fiches qu'il a dû remplir de son écriture fine, sur toute sorte de supports...

⁴ Le phénomène est amplifié par la stratégie éditoriale qui consiste à reprendre un texte paru déjà dans une revue dans un nouvel ensemble, ce qui a été fait de nombreuses fois dans le cas de l'œuvre d'Yves Congar.

⁵ On connaît la question en forme de boutade, qui rend bien compte du caractère impressionnant de l'œuvre : « Congar a-t-il vraiment lu tout ce qu'il a écrit ?! »

⁶ C'est le mot que Congar lui-même emploie deux fois explicitement sur ces quatre occurrences, sans craindre la référence explicite à celles d'Augustin. Joseph Famerée, *op. cit.*, p. 407 et suivantes, analyse deux de ces quatre *retractationes*.

La première retractatio : entrer dans la théologie des ministères à partir de la communauté.

substituer, du moins rapporter d'autres binômes qui ont marqué l'histoire de l'ecclésiologie catholique : structures et vie, institution et charismes, aspects visibles et aspects invisibles de l'Église⁷... Congar, on va le voir, navigue entre ces binômes comme parmi autant de bouées pour atteindre un certain équilibre de sa pensée ecclésiologique.

Malgré cet équilibre, il nous semble qu'il échoue à penser l'institution elle-même comme le « lieu » de l'action présente de Dieu dans l'Église mais qu'il la comprend toujours comme une réalité achevée, produit d'un temps passé. Pour reprendre une distinction rappelée par Hervé Legrand⁸, il considère l'institution surtout comme *institutio instituta* plutôt que comme *institutio instituens*. Nous le verrons en conclusion : il y a là un véritable enjeu pour une théologie de l'actualité de l'agir de Dieu dans l'Église.

La première *retractatio* : entrer dans la théologie des ministères à partir de la communauté.

C'est dans un article de 1970, dont le titre annonce le caractère nettement biographique : « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères⁹ », que nous trouvons une première *retractatio* de Congar, qui est sans doute la plus connue et la plus citée. Il y présente l'évolution de sa théologie des ministères depuis ses *Jalons pour une théologie du laïcat*¹⁰. Dès l'ouverture de son article, il se réfère aux *retractationes* d'Augustin de 426. Il annonce alors qu'il veut engager à son tour un examen critique de sa théologie des ministères : « C'est un peu une autocritique. C'est aussi une confiance¹¹. » Il s'agit bien pour lui d'une révision, d'une rupture, et pas simplement d'une nuance. Il déclare ainsi : « Je vois en effet beaucoup de choses autrement [pour ce qui pourrait constituer un traité de l'Église] et, je l'espère, mieux aujourd'hui qu'il y a quarante ans¹². » En quoi consiste le changement ? En 1953, Congar tendait à définir le sacerdoce ministériel en soi, comme cause efficiente instrumentale de l'Église : il précède l'Église selon un schéma linéaire allant du Christ à l'Église *via* la hiérarchie. Congar explique que son schéma de 1953 « situe le prêtre ministériel comme

⁷ Sur cette histoire, que Congar avait étudiée dans son étude à caractère doctrinal, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, coll. Histoire des dogmes, t. 3, fasc. 3, Paris : éd. du Cerf, 1970, on se reportera au résumé limpide et stimulant, davantage systématique, de Heinrich DÖRING, « Zentrale Aspekte der katholischen Ekklesiologie » dans son ouvrage : *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, coll. Grundrisse, Bd 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, p. 67-99. Döring y déploie un parcours de l'évolution des grands binômes de l'ecclésiologie catholique. Il renvoie à la présentation de la problématique qu'en fait Medard KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, coll. Frankfurter theologische Studien, Bd 22, Frankfurt a. M. : Verlag Josef Knecht, 1976 (2^e éd. 1978, réimpr. 1995), p. 67-122.

⁸ Hervé LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans : *L'Église : institution et foi*, coll. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, n°14, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 139-172. La distinction renvoie à l'école institutionnaliste française d'Hauriou. Voir : Maurice HAURIOU, « La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social » (*La Cité moderne et les transformations du droit*, coll. Cahiers de la nouvelle journée, n°4, Paris : Bloud & Gay, 1925, p. 2-45), repris dans : *Aux sources du droit : le pouvoir, l'ordre et la liberté*, coll. Cahiers de la nouvelle journée, n°23, Paris : Bloud & Gay, 1933, p. 89-128 (réimpr. : coll. Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Caen : Presses universitaires de Caen, 1986). Sur cette œuvre institutionnaliste d'Hauriou, voir : Éric MILLARD, « Hauriou et la théorie de l'institution », *Droit et société* 30-31 (1995) 381-412.

⁹ Publié d'abord dans : Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, coll. Théologie sans frontières, n°23, Paris : éd. du Cerf, 1971, p. 9-30, puis dans : *Écrits réformateurs*, coll. Textes en main, Paris : éd. du Cerf, 1995, p. 123-140. C'est dans cette dernière édition que nous citerons l'article.

¹⁰ Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam, n°23, Paris : éd. du Cerf, 1953.

¹¹ « Mon cheminement... », *op. cit.*, p. 123.

¹² *Ibidem*.

antérieur et pour autant extérieur à la communauté¹³. » Qu'est-ce qui va amener Congar à changer de schéma ? En 1962, Hans Küng fait paraître son ouvrage sur les structures de l'Église¹⁴ où il développe une théologie des charismes. Congar présente alors Küng comme celui « à qui nous devons pour une part leur large insertion dans l'ecclésiologie de Vatican II¹⁵ ». C'est à sa suite, mais aussi à partir de ses recherches personnelles, que Congar va développer à partir de 1965 une théologie des ministères (au pluriel) où il rapproche les ministères ordonnés d'autres ministères et de services non institués mais pourtant bien réels (par exemple : animateur liturgique, catéchiste, secrétaire paroissiale¹⁶...). Cette redécouverte des charismes conduit Congar en 1970 à changer de porte d'entrée dans sa théologie des ministères. Au lieu d'y entrer par la porte du sacerdoce hiérarchique qui se constitue alors comme médiation entre Dieu et son peuple, il prend désormais la porte de la communauté : le Saint-Esprit distribue ses charismes au sein de la communauté ecclésiale ; parmi tous ces charismes, certains sont ministériels, au service de cette communauté¹⁷. Les ministères sont des charismes institués au service de tous au sein d'une communauté toute entière dotée, par l'Esprit, de charismes divers.

Cette approche charismatique de la théologie des ministères est largement reçue aujourd'hui. Quelles sont les motivations qui ont conduit Congar à l'adopter ? Il s'en explique : « J'ai progressivement corrigé une vision qui avait été d'abord principalement et spontanément cléricale¹⁸ », il s'agissait de revenir « [à] l'inspiration et [aux] ressources de la Tradition plus ancienne et plus profonde que les schémas juridiques et purement hiérarchologiques¹⁹ » et de comprendre l'Église « comme le Corps du Christ, tout entier et intimement animé par sa vie²⁰. » Au cœur de sa démarche, il y a donc chez Congar la volonté de développer une ecclésiologie qui ne se cantonne pas dans la justification apologétique de l'institution juridique et des structures ecclésiales que cette institution a mises en place, mais qui cherche à rendre compte de l'action toujours actuelle du Christ au sein de son Église. Il écrit : l'Église « n'est pas une pure institution juridique mise en place une fois pour toutes et qui subsisterait par le simple jeu des structures de l'institution, sans que le Seigneur ait à y intervenir sans cesse activement²¹. »

¹³ *Ibid.*, p. 128.

¹⁴ Hans KÜNG, *Strukturen der Kirche*, coll. *Quæstiones disputatæ*, n°17, Freiburg/Basel/Wien : Herder, 1962 ; rééd. : Série Piper, n°762, München/Zürich : Piper Verlag, 1987 [trad. fr. : *Structures de l'Église*, Paris : Desclée De Brouwer, 1963].

¹⁵ « Mon cheminement... », *op. cit.*, p. 129. Dans son journal, Congar présente bien l'ambition de Küng d'influencer le concile d'une façon sans doute imprudente et inadéquate : Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, t. I, Éric MAHIEU, éd., Paris : éd. du Cerf, 2002, p. 101. Voir aussi *ibid.*, p. 465-466 et compléter par les notations au t. II, p. 336 et p. 498.

¹⁶ Ces exemples sont cités, avec d'autres (secrétaire d'Action catholique, animateur de foyer, visiteur de malades ou de prisonniers...) par Congar lui-même, *ibid.* Nous ne sommes plus très habitués, aujourd'hui, à mentionner des services aussi humbles parmi les charismes ministériels. Mais Congar insiste : « [Ces services] existent [...] mais ni on ne les avait appelés par leur vrai nom, celui de ministères, ni on ne leur avait reconnu leur place et leur statut en ecclésiologie. » (*ibid.*, p. 130.)

¹⁷ On se reportera aux deux schémas proposés par Congar dans son article pour figurer cette nouvelle façon de comprendre les ministères (*ibid.*, p. 131).

¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁹ *Ibid.*, p. 124. Le mot « hiérarchologique » est forgé par Congar à partir du néologisme « hiérarchiologie » qu'il avait introduit en 1953 pour caractériser l'ecclésiologie des années 1930, comme « défense et affirmation de la réalité de l'Église comme appareil de médiation hiérarchique, des pouvoirs et de la primauté du Siège romain. » (*Jalons pour une théologie du laïc*, coll. *Unam Sanctam*, n°23, Paris : éd. du Cerf, 1954, p. 68).

²⁰ « Mon cheminement... », *op. cit.*, p. 124.

²¹ *Ibid.*, p. 129.

La deuxième retractatio : l'abandon d'un « secteur libre » de l'Esprit.

On constate donc qu'au cœur de cette première *retractatio*, pour rendre compte de l'animation du Corps du Christ par sa propre vie, Congar tend à opposer une institution juridique et le jeu de ses structures d'une part à l'actualité de l'Esprit d'autre part. Certes, le changement de « porte d'entrée », pour reprendre les mots de Congar, consistait à partir de la communauté plutôt que du schéma linéaire causal faisant du clergé la médiation nécessaire entre les fidèles et Dieu : il n'y a pas à penser la causalité sacramentelle absolument, en dehors de la communauté ecclésiale où elle s'opère. Congar voulait situer les ministères au sein de la communauté et non d'abord comme les pouvoirs personnels des ministres indépendamment de toute communauté ecclésiale. Et sur ce point, sa *retractatio* remportera l'adhésion²². Mais partir de la communauté se faisait chez lui d'une certaine manière contre l'institution ecclésiale, qu'il ne mentionne ici que selon sa dimension juridique, négative. La communauté, en revanche, c'est le lieu de la vie, entendons d'une vie large, généreuse, affranchie des lourdeurs de la hiérarchie et des structures. Elle est « une réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères [...] se situeraient²³ », écrit-il, c'est-à-dire qu'elle porte en quelque sorte les institutions qui se développent en elle. Mais c'est bien la communauté qui est la réalité première, qui porte le mystère de l'Église, qui rend compte de l'« idée autrement large, vivante et finalement religieuse²⁴ » qu'en avait la Tradition. Bref, pour Congar, l'actualisme de Dieu est porté par la communauté, mais non par les institutions qui la structurent. Cela le conduit à rendre compte de l'œuvre actuelle de l'Esprit dans l'Église par la seule médiation des personnes et jamais (ou pas encore) par celle des institutions : Dieu distribue ses dons (ou charismes) aux membres de la communauté et, par là, il anime le Corps du Christ.

Bien entendu, Congar comprend les ministères ordonnés parmi les charismes. Il n'oppose pas les charismes aux institutions : ce sont eux qui les rendent possibles. Nous ne nous situons donc pas dans l'opposition entre libre charisme et ministère institué autour de laquelle s'était cristallisée, dans les années 1950, la tension polémique entre une approche catholique, qui défendrait l'institutionnel et le juridique, et une approche protestante, qui défendrait la liberté de la grâce, à partir de l'ancienne thèse du *Kirchenrecht* de Rudolf Sohm (1892) et de sa reprise par Hans von Campenhausen²⁵. Nous nous focalisons plutôt sur la façon dont Congar cherche à rendre compte de ce qu'il nomme l'actualisme de l'Esprit Saint et nous constatons qu'il ne le trouve pas dans le cadre de l'institution « juridique » de la communauté ecclésiale.

La deuxième *retractatio* : l'abandon d'un « secteur libre » de l'Esprit.

C'est dans le deuxième volume de la « trilogie » d'Yves Congar sur l'Esprit Saint qu'on trouve cette deuxième *retractatio* : « 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

²² Laurent VILLEMEN, « Problématiques actuelles en ecclésiologie », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 56 (2005) 149-158, souligne le retentissement et la fécondité de cette *retractatio* qui « aura de grandes répercussions sur la manière de penser les ministères » (p. 156).

²³ *Ibid.*, p. 131. C'est Congar qui souligne.

²⁴ *Ibid.*, p. 124.

²⁵ Sur ce point, on peut renvoyer à Ulrich BROCKHAUS, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal : Theol. Verlag R. Brockhaus, 1972, et à sa recension par Hervé LEGRAND, « Bulletin d'ecclésiologie. Recherches sur le presbytérat et l'épiscopat », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 59 (1975) 668-671.

l'Esprit²⁶. » À première vue, on pourrait penser que Congar va chercher à développer davantage l'actualisme de Dieu, l'œuvre actuelle de l'Esprit, au niveau de l'institution et qu'il répondra ainsi à la critique que nous venons d'énoncer à propos de sa première *retractatio*. Voyons cela de plus près.

Congar renvoie à son article de 1952-53, « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ²⁷ ». Dans une première partie, Congar y avait opposé, dans la vie de l'Église, l'ordre extérieur, objectif, tourné en quelque sorte vers le passé, vers l'incarnation et la Pâque du Christ, et l'ordre intérieur, subjectif, tourné vers l'avenir, vers l'accomplissement du mystère du Christ : « Ce que le corps apostolique et l'institution ecclésiale font dans l'ordre extérieur et objectif, le Saint-Esprit le fait à l'intérieur de l'institution elle-même et *des personnes*²⁸. » Le corps apostolique et l'Esprit réalisent donc ensemble le Corps du Christ, mais selon des ordres distincts. Mais dans une troisième partie, Congar développait l'idée que « cependant, l'Esprit garde une sorte de *liberté* ou d'autonomie, par quoi s'explique un des traits de la *vie* de l'Église²⁹. » Il expliquait : « L'action du Saint-Esprit ne nous apparaît pas toujours liée aux moyens institutionnels ; elle semble garder une sorte d'autonomie qui se manifeste principalement en deux séries de faits : les charismes et les irrptions soudaines ou les conduites imprévisibles de l'Esprit³⁰. » C'est ce qu'il appelle finalement « une espèce de secteur libre³¹ » de l'Esprit. L'expression était malheureuse parce qu'elle pouvait se retourner contre son auteur : s'il faut parler ici d'un secteur libre, alors cela laisse entendre que l'autre est prisonnier ! L'Esprit n'est donc pas libre à l'égard des institutions ecclésiales³²...

Comment Congar se corrige-t-il donc en 1979 ? D'un côté, il maintient sa position : « Je pense toujours que ce que j'ai, maladroitement peut-être, appelé un secteur libre est quelque chose de bien réel³³. » Mais il précise : « Mon tort a été, suivant plus les Actes que S. Paul, et voulant de surcroît attribuer toute sa part au *Saint-Esprit*, de n'avoir pas assez marqué l'unité de son action avec celle du *Christ glorifié*³⁴. » Dans la suite du paragraphe, il engage une première réflexion sur

²⁶ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. 2. « Il est Seigneur et il donne la vie »*, Paris : éd. du Cerf, 1979, p. 23 = *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris : éd. du Cerf, 1995, p. 253, cité par la suite selon la pagination de cette réédition.

²⁷ Cet article, publié d'abord dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 613-625 et 37 (1953) 24-48, a été repris dans : *Esquisses du mystère de l'Église*, coll. Unam Sanctam, n°8, 1953, Paris : éd. du Cerf, p. 129-179. Nous citerons l'article selon la pagination de cette édition. Sur ce texte, on se reportera Alain NISUS, « L'Esprit Saint et l'Église dans l'œuvre d'Yves Congar », *op. cit.*, p. 129-132.

²⁸ « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique... », *op. cit.*, p. 143-144. À cette occasion, Congar développait une distinction entre l'*union ontologique* qui unit le Christ à son Corps et une *union d'alliance* entre le Saint-Esprit et l'Église. Il la conservera longtemps, par exemple dans : « Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine ? », *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 45 (1969) 394-416, p. 412. Elle lui permettait de rendre compte de la nature de l'union du Saint-Esprit avec l'institution ecclésiale tout en prenant ses distances avec l'idée de l'Esprit « âme de l'Église », que Léon XIII avait remise à l'honneur dans son encyclique *Divinum illud munus* (9 mai 1897) : « *Atque hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius Anima* » (DS 3328 = ASS 29 (1896/97) 650 ; l'expression sera citée par Pie XII dans son encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943, DS 3808). Congar tenait en effet à rappeler que chez saint Augustin, à qui la phrase de Léon XIII faisait référence, l'énoncé avait un sens fonctionnel et non ontologique : l'Esprit Saint *fait* dans l'Église ce que l'âme *fait* dans le corps.

²⁹ *Ibid.*, p. 130. C'est Congar qui souligne.

³⁰ *Ibid.*, p. 164.

³¹ *Ibid.*, p. 171.

³² C'est la critique de Pierre BONNARD, « L'Esprit Saint et l'Église selon le Nouveau Testament », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 37 (1957) 81-90, voir en particulier p. 86.

³³ *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit.*, p. 253.

³⁴ *Ibid.*, p. 254.

La deuxième retractatio : l'abandon d'un « secteur libre » de l'Esprit.

l'absence de distinction entre le Christ glorifié et l'Esprit chez saint Paul : « ils sont fonctionnellement si unis que nous [...] pouvons les prendre l'un pour l'autre³⁵. » Ce sont comme les premiers pas de Congar en direction de ce qu'il appellera bientôt une *christologie pneumatologique*, titre programmatique de l'un des derniers chapitres de sa « trilogie » sur l'Esprit Saint³⁶, et qui prendra bientôt de plus en plus d'importance dans sa pensée³⁷. L'enjeu de cette seconde *retractatio* n'est donc pas tant de développer l'actualisme de l'Esprit au niveau de l'institution que de souligner l'unité d'action entre l'Esprit et le Christ ressuscité. En 1953, il distinguait trop l'œuvre instituante du Christ (en fait, surtout celle du Jésus historique) et sa mise en œuvre, l'actualisation de cette œuvre, d'un côté par le corps apostolique et de l'autre par l'Esprit Saint, selon deux ordres distincts, mais convergents. Pour rendre compte de l'actualisme de l'Esprit Saint, il devait lui ménager un « secteur libre » d'interventions. Désormais, il comprend mieux que l'Esprit et le Christ *glorifié* (et non plus d'abord le Jésus historique) œuvrent ensemble, qu'ils sont les deux mains du Père agissant ensemble, selon l'image d'Irénée qui revient souvent sous sa plume.

C'est ce qui conduit Congar à l'affirmation de l'Esprit Saint « co-instituant de l'Église³⁸ ». Il explique³⁹ : « Qu'est-ce à dire, sinon que l'Esprit ne vient pas seulement animer une institution totalement déterminée en ses structures [c'était la thèse de 1953], mais qu'il est proprement “co-instituant”. » Et plus loin, il précise : « Cette action du Seigneur avec et par son Esprit n'est pas réductible à une simple actualisation des structures de l'alliance posées par le Christ terrestre, c'est-à-dire avant qu'il ait cessé sa présence sensible. Elle est source de nouveauté dans l'histoire⁴⁰. » Il ne faut pas opposer l'œuvre instituante du Christ à l'actualisme de l'Esprit, puisqu'il est co-instituant de l'Église. (Notons que Congar réitérera la même *retractatio* en 1983 dans *La Parole et le Souffle* où on retrouve liés l'abandon du « secteur libre », l'image des deux mains de Dieu et le souci d'une christologie pneumatologique⁴¹.)

On pourrait donc estimer que Congar comprend désormais l'actualisme de Dieu (Christ glorifié et/ou Esprit Saint) comme une œuvre d'institution : le terme choisi, « co-instituant⁴² »,

³⁵ *Ibidem*. On lisait déjà, p. 66-67 : « De sorte qu'au point de vue fonctionnel le Seigneur et son Esprit font la même œuvre, dans la dualité de leur rôle. » Congar s'appuie sur le travail exégétique d'Ingo HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München : Kösel Verlag, 1961. Alain NISUS, « L'Esprit Saint et l'Église dans l'œuvre d'Yves Congar », *op. cit.*, dans sa note 176 (p. 145-146), montre les limites de cette identification, même si on la considère au seul plan fonctionnel.

³⁶ Voir, dans le tome 3, « Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident », la section intitulée « Pour une christologie pneumatologique » (p. 733-742). Voir encore : Yves CONGAR, « Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979) 435-442.

³⁷ Voir *infra* la quatrième révision de Congar.

³⁸ L'expression « co-instituant » apparaît dans le titre du premier chapitre du tome 2 de *Je crois en l'Esprit Saint...* : « L'Église est faite par l'Esprit. Il en est co-instituant » (p. 243) et est vraiment commentée quelques pages plus loin (p. 249).

³⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁴¹ Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, coll. Jésus et Jésus-Christ, n°20, Paris : Desclée, 1984, p. 105, où il renvoie (n. 37) à sa correction de 1979, en parlant là encore explicitement de *retractatio*. C'est donc à bon droit que nous avons nommé cette révision de 1984 une *retractatio*. Bien entendu, nous comptons ces deux notations comme une seule et même correction par Congar de sa réflexion. La désignation du Saint-Esprit comme co-instituant de l'Église revient à la p. 99, où nous situons la troisième correction de Congar (*cf. infra*), puis à la p. 129. Le chapitre 6, « Place du Saint-Esprit dans la Christologie », développe une « christologie pneumatologique ».

⁴² On sait comment l'ecclésiologue orthodoxe Zizioulas développe pour sa part un autre vocabulaire. Si le Christ institue l'Église, l'Esprit la *con*-stitue : Jean ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un

semble aller dans ce sens. Pourtant, s'il se décide à mieux identifier fonctionnellement l'actualisme du Christ glorifié et celui de l'Esprit, il semble bien qu'il le fasse en opposition avec l'institution posée par le Jésus historique. On lit en effet, à propos de l'opposition entre institution et charisme⁴³ : « Nous rattacherions cela [= les deux modèles ecclésiologiques à l'œuvre dans les textes de Vatican II] à la relative dualité de l'institution par le Verbe incarné, en les jours de sa chair, et de l'actualité permanente de l'action du Seigneur glorifié, qui est Esprit. Nous n'oserions, car elle a fait l'objet de critiques, évoquer la distinction que nous avons naguère mise en œuvre, entre la structure et la vie. Elle n'est sans doute pas adéquate. » Comment interpréter ici les mots « institution par le Verbe incarné, en les jours de sa chair », sinon comme la fondation d'un noyau, le germe de l'institution ecclésiale, posée par le Jésus historique ? Même s'il s'en défend, Congar se sent toujours attaché à l'opposition entre la structure et la vie qui marque son ecclésiologie dans la première période (« naguère »), quand il pensait l'Esprit comme celui qui donne la vie à la structure posée par Jésus⁴⁴, sans doute parce qu'il continue à penser que Jésus, aux jours de sa chair, a vraiment fondé l'institution ecclésiale. L'action actuelle de Dieu ne peut créer du nouveau que sur la base de cet héritage. Il faudra attendre la quatrième révision pour quitter vraiment ce schéma.

En quoi consiste alors la co-institution du Christ et de l'Esprit, « source de nouveauté dans l'histoire », face à l'institution du Jésus historique, dont elle n'est pas la « simple actualisation » ? Les réponses sont éparpillées parmi les textes de Congar. En 1973, il renvoyait au Christ l'institution des sacrements, de l'apostolat et des ministères⁴⁵. Par la suite, il semble finalement y rester fidèle. Au Christ prépaschal, il renvoie toujours l'institution « de la Parole, des sacrements, du ministère⁴⁶ », « paroles, baptême, Eucharistie, mission apostolique⁴⁷ », « l'institution des Douze, du baptême, de l'Eucharistie, [dans] la révélation de l'Évangile⁴⁸ ». Dans *La Parole et le Souffle*, il écrit : « Le baptême et l'Eucharistie par lesquels se constituent les

point de vue orthodoxe », dans : Giuseppe ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospectives. Actes du colloque international de Bologne – 1980*, coll. Théologie historique, n°61, Paris : Beauchesne, 1981, p. 131-148, ici p. 147 (repris, selon son original anglais, dans : *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, coll. Contemporary Greek Theologians, n°4, Crestwood N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 123-142). Chez Zizioulas, l'insistance est forte sur la dimension eschatologique introduite en ecclésiologie par la pneumatologie. L'institution renvoie au Jésus historique qui a institué l'Église dans l'histoire tandis que la constitution renvoie à l'actualité de l'action de l'Esprit qui surgit dans la vie de l'Église, toujours au présent. On voit qu'il oppose l'actualisme de l'Esprit (pour parler comme Congar) à l'héritage de l'œuvre du Jésus historique.

⁴³ *La Parole et le Souffle*, *op. cit.*, p. 132. Congar vient d'exposer à ce sujet la position de Gotthold HASENHÜTTL, le disciple de Hans Küng, dans son livre *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, coll. Ökumenische Forschungen, 1/5, Freiburg : Herder, 1970, qui oppose une structure fondamentale construite à partir des charismes (la *Gemeindeordnung*) et les structures juridiques, qui sont auxiliaires, une opposition qui renouvelle l'opposition traditionnelle entre institution et charisme (étudiée par Congar dans ses p. 101-108, où nous avons relevé sa troisième *retractatio*), mais qui lui reste parallèle.

⁴⁴ Voir, par exemple, Yves CONGAR, « L'Esprit Saint dans l'Église », *Lumière et vie* 10 (1953) 51-74, p. 54 : « Le Saint Esprit est envoyé, lors de la Pentecôte, à une Église déjà constituée et structurée ; il vient *en elle* comme un principe de vie et de mouvement, mais l'Église existe par l'institution de Jésus. »

⁴⁵ Yves CONGAR, « Actualité d'une pneumatologie », *Proche-Orient chrétien* 23 (1973) 121-132, p. 126 : « Pour construire son Corps vivant, le Christ [...] n'a pas seulement assuré de façon permanente et par mode d'institution certains moyens viables et sociaux, ce que j'aime appeler les structures de l'alliance : les sacrements, l'apostolat et les ministères issus de lui [...] »

⁴⁶ *Je crois en l'Esprit Saint...*, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁸ Yves CONGAR, « Le troisième article du symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église », dans : Joseph DORÉ (dir.), *Dieu, Église et société*, Paris : Le Centurion, 1985, p. 287-303, ici p. 292.

La troisième révision : l'Esprit et la révélation postapostolique.

Églises viennent du Jésus prépaschal. Et les Douze. Et les paroles sur le Père, sur la justice nouvelle, sur la foi, etc.⁴⁹ »

Qu'attribue-t-il alors à l'Esprit (ou à la « co-institution actuelle » de l'Esprit et du Christ glorifié)? Deux pages de son *Je crois en l'Esprit Saint* y répondent⁵⁰. Il énumère ainsi : la détermination des rites sacramentels, la succession dans le ministère, la forme historique du monoépiscopat, la détermination des degrés du ministère sacramentel, la désignation concrète et l'institution ou ordination des ministres.

On reste frappé par le caractère avant tout historique de cette action de l'Esprit : mise à part la désignation concrète et l'institution des ministres, c'est-à-dire la présence agissante de l'Esprit dans le processus sacramentel de l'ordination, Congar renvoie à des déterminations anciennes dans l'histoire de l'Église. N'échoue-t-il pas, à la réserve mentionnée près, à rendre compte vraiment d'un « actualisme » de l'Esprit au présent? Sa *retractatio* ne se limite-t-elle pas à prolonger de quelques siècles la période instituante, sans réussir à développer une conception de l'institution qui soit, aujourd'hui, l'œuvre de l'Esprit ?

La réserve que nous venons de faire constitue pourtant une exception : le processus sacramentel à l'œuvre dans l'ordination renvoie bien à l'aspect instituant de l'institution, qui ordonne les personnes à des statuts au service de la communion ecclésiale. L'institution n'apparaît pas ici comme le produit figé d'une histoire, comme une structure mise en place qu'il faut ensuite entretenir, mais comme la mise en place de statuts personnels qui structurent l'Église. Cependant, l'accent de Congar ne porte pas sur ce point. Simplement, il conçoit désormais l'actualisme de Dieu dans le travail de co-institution de l'Esprit et du Christ pour de nouveaux *instituta*.

La troisième révision : l'Esprit et la révélation postapostolique.

Dans son intervention au colloque de 2006 à l'Institut catholique de Paris, Gilles Berceville a pu opposer la théologie rahnérienne du prophétisme aux « limites et points aveugles⁵¹ » de la compréhension du statut des révélations privées par Yves Congar, en tout cas dans ses écrits autour de 1937. Ce débat pourrait sembler bien loin des questions qui nous intéressent dans cet article. Mais, en 1983, Congar revient sur le principe de la clôture de la Révélation après la mort du dernier apôtre. Il rappelle la compréhension thomiste, qui prend *revelatio* au sens objectif, moins large que celui des Pères. En faisant référence à son travail sur la Tradition⁵², il explique cet usage large par les Pères du vocabulaire de la révélation, chaque fois que Dieu fait comprendre ou découvrir quelque chose de nouveau, aussi bien pour des choix de vie personnels que pour des déterminations liturgiques, par exemple. C'est alors qu'il engage une révision de son propos (sans utiliser cette fois le mot *retractatio*), la troisième que nous nous proposons d'examiner : « Nous avons fait gloire à Thomas d'Aquin d'avoir, de plus en plus : 1°) pris *revelatio* au sens *objectif*, ce qui est révélé, non au sens d'illumination de l'esprit ; 2°) réservé le terme à la Révélation surnaturelle publique et constitutive. C'est l'usage qui a prévalu. Soit. Nous sommes cependant devenus plus sensible à ce qu'avait d'heureux l'usage ancien. Il traduisait un sentiment de l'actualisme de Dieu, qui construit son Église, et le fait que le Saint-

⁴⁹ *La Parole et le Souffle*, op. cit., p. 129.

⁵⁰ *Je crois en l'Esprit Saint...*, op. cit., p. 250-251.

⁵¹ Gilles BERCEVILLE, « Comment croire aux "révélations privées" ? Nature de la foi et de la théologie selon Y. Congar », *Transversalités* 98 (2006) 61-76, cf. p. 75.

⁵² Congar veut bien entendu parler de : *La Tradition et les traditions. I. Essai historique*, Paris : A. Fayard, 1960.

Esprit, ou le Christ glorieux pneumatisé, est co-instituant actuel de l'Église du Verbe incarné⁵³. » On retrouve ici l'identification fonctionnelle du Christ glorieux et du Saint-Esprit, et l'idée de leur co-institution commune de l'Église du Verbe incarné, c'est-à-dire du Jésus historique.

On comprend pourquoi Congar rapproche d'une certaine façon la question de la Révélation et celle de l'institution ecclésiale. Comme on l'a dit, il cherche à rendre compte de l'action actuelle de Dieu dans son Église en rapport avec l'œuvre fondatrice historique accomplie par le Christ. Dans ce cadre, il considère l'usage patristique qui réussissait à penser une actualité des illuminations de l'Esprit (*revelatio, inspiratio*) en même temps qu'une « certaine idée de la suffisance de l'Écriture, qui contient de quelque façon toutes les vérités nécessaires au salut⁵⁴ ». Pour cela, il faut renoncer à l'usage thomiste, plus objectivant et plus restreint, du mot *revelatio* : le terme ne doit plus être réservé, avec Thomas, à ce qui est révélé (*revelatio revelata*), mais il faut l'étendre à l'action elle-même de révélation (*revelatio revelans*)⁵⁵.

Ce qui nous semble très intéressant dans cette révision de sa pensée par Congar, c'est qu'affleure ici une idée moins objectivante de l'institution. Il avait d'abord considéré la Révélation et la fondation de l'Église par le Verbe incarné au jour de sa chair comme un donné clos, objectivement posé dans l'histoire, face à ce qui peut lui succéder (respectivement les déterminations dogmatiques et la réflexion théologique ultérieures ou les institutions ecclésiastiques réformables⁵⁶) et il se heurtait ensuite au problème de l'articulation de ce donné historique, de cet héritage clos, avec ce qu'il cherchait à affirmer de « l'actualisme de Dieu ». Il semble désormais contester la clôture de ce donné qui reste toujours « vivant », animé par l'action de l'Esprit. L'institution n'est plus un donné clos dont les croyants seraient la matière et l'objet de l'agir⁵⁷. L'institution n'est plus le sujet agissant sur la communauté. Désormais, les croyants sont à leur tour des sujets, capables eux aussi de motions de l'Esprit, d'inspiration, de révélation : « À l'intérieur d'une Église avec ses ministres et ses sacrements, il y avait une immédiateté du rapport religieux de foi donnée à la Parole de Dieu⁵⁸. »

Toutefois, cette révision, comme une simple incise, ne nous semble guère développée et elle ne débouche sur rien de très précis. D'ailleurs, paradoxalement, Congar termine son paragraphe en écrivant : « Cela étend la Révélation à l'ensemble de la *période constituante de l'Église*, en tant que cette période constituante comporte, par volonté de Dieu, toutes les Écritures canoniques. Ainsi la rédaction inspirée du Nouveau Testament fait partie de la *constitution originnaire de l'Église* [...]»⁵⁹. » Ainsi donc, alors que Congar semble de plus en plus préoccupé de rendre compte de « l'actualisme » de Dieu, il en revient toujours à l'idée d'une *période constituante* de l'Église ou de sa *constitution originnaire*, comme s'il était fasciné par la

⁵³ *La Parole et le Souffle*, op. cit., p. 98-99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁵ À strictement parler, Congar n'utilise pas ce binôme *revelatio revelata/revelatio revelans*, mais c'est tout comme. Nous l'avons choisi bien sûr pour le parallèle qu'il permet avec le binôme *institutio instituta/institutio instituans*.

⁵⁶ La distinction entre la « structure essentielle » de l'Église (dogme, sacrements, constitution hiérarchique) et ses « structures ecclésiales », réformables et provisoires (organisation du catéchisme ou des paroisses, éléments de la liturgie) est classique. On la trouve très tôt chez Congar. Voir par exemple : Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam Sanctam, n°20, Paris : éd. du Cerf, 1950, p. 57-59, spécialement note 50, p. 57.

⁵⁷ Plus haut, *La Parole et le Souffle*, op. cit., p. 85, Congar décrivait le modèle dont il avait hérité : « Ce schéma se prêtait à poser dans l'institution, et même dans les mains du clergé, une réserve disponible de moyens de grâce, qu'il fallait seulement mettre en œuvre. »

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86. Congar écrit cela à propos de la Réforme.

⁵⁹ *La Parole et le Souffle*, op. cit., p. 100-101. C'est nous qui soulignons.

La quatrième révision : l'Église instituée seulement après la Pentecôte.

dimension instituée de l'institution plutôt que par sa dimension instituante, ou par la dimension révélée de la révélation plutôt que par sa dimension révélatrice.

La quatrième révision : l'Église instituée seulement après la Pentecôte.

En 1982, Congar se corrige une dernière fois : il n'avait pas suffisamment élargi son propos dans le deuxième tome de son livre sur le Saint-Esprit. C'est dans sa contribution à *l'Initiation à la pratique de la théologie* qu'il écrit⁶⁰ : « Avec la christologie pneumatologique, il n'y a plus seulement le Christ-fondateur historique, il y a le Christ fondement par la foi des fidèles dont l'Église est le "nous" ; il y a le Christ glorieux agissant sans cesse comme Esprit pour former son Corps, et envoyant son Esprit. Mieux : l'Église, même en ses origines comme institution et société, est faite par deux "missions", celle du Fils-Verbe et celle de l'Esprit-Souffle. L'Esprit est "co-instituant" en un sens plus large que nous ne l'avons dit dans *ES [= Je crois en l'Esprit Saint]* II, pp. 13-24. Avec bien des théologiens aujourd'hui, nous reconnaissons que Jésus avait posé des fondements mais que la pleine institution de l'Église a été le fait des apôtres après la Pentecôte. Jésus n'avait-il pas dit, au futur, "Je construirai mon Église" ? »

Dans ce paragraphe très dense, Congar opère plusieurs distinctions. Il commence par distinguer entre « le Christ-fondateur historique », qui avait « posé des fondements » durant sa vie terrestre, et « le Christ fondement ». Celui-ci agit aujourd'hui « par la foi des fidèles », c'est-à-dire en dehors de l'institution, ou, plus précisément, sans s'appuyer sur elle. « L'Église est le "nous" » des fidèles : Congar convoque aux côtés du pôle objectif de l'institution le pôle subjectif des croyants, sujets d'action et de constitution de l'Église dans l'Esprit et ouvre ainsi la causalité par delà le schéma classique de l'institution comme *causa efficiens secunda (aut instrumentalis)*. L'Esprit agit directement dans l'Église en en constituant les croyants comme sujets.

Mais Congar regarde aussi du côté de l'institution et élargit des propos de 1980 : la pleine institution de l'Église n'est finalement pas l'œuvre du Jésus terrestre mais « le fait des apôtres après la Pentecôte », autrement dit l'œuvre actuelle de co-institution du « Saint-Esprit ou Christ glorieux pneumatisé ». Il introduit donc une deuxième distinction, entre la fondation passée, historiquement datée, de l'Église par Jésus et sa co-institution après la Pentecôte. Il devient désormais impossible d'élever le soupçon d'une opposition entre l'œuvre actuelle de l'Esprit et l'œuvre passée du Jésus historique, comme nous l'avons fait plus haut.

Dans son débat avec un livre de Leonardo Boff⁶¹, Congar reconnaît une part de vérité dans la position du théologien brésilien. Il écrit : « Il est vrai que l'Esprit de Pentecôte a, par les apôtres, fait l'Église⁶². » Cette affirmation est bien identique à l'idée que « la pleine institution de l'Église a été le fait des apôtres après la Pentecôte. »

Congar n'oppose donc plus la fondation et la co-institution. Sa pensée semble avoir ainsi trouvé un point d'équilibre. (1) Le couple fondation/institution lui permet de rendre compte de l'actualisme de l'Esprit, au prix d'un long cheminement pour quitter complètement le schéma d'une institution héritée du Jésus historique, animée ensuite par l'Esprit Saint. (2) Le

⁶⁰ Yves CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », dans : Bernard LAURET, François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome II : Dogmatique I*, Paris : éd. du Cerf, 1982, p. 483-516. La citation est à la p. 496.

⁶¹ Leonardo BOFF, *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, Paris : Desclée, 1978 [trad. fr. de : *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Coleção Cadernos de teologia e pastoral, Petrópolis: Vozes, 1977.]

⁶² *La Parole et le Souffle*, op. cit., p. 129.

concept de co-institution lui permet de rendre compte de l'unité fonctionnelle de l'agir, de l'unité d'œuvre entre le Christ et l'Esprit, agissant comme les deux mains du Père. On reconnaît là une de ses préoccupations majeures. Il terminait son introduction à *La Parole et le Souffle* par ces mots : « La santé de la pneumatologie vécue est dans la christologie. L'Esprit ne construit et ne vivifie pas un autre corps que le corps du Christ⁶³. »

Vers une théologie de l'institution ?

À la fin de son œuvre ecclésiologique, Congar parvient à des distinctions pour lesquelles il a dû progressivement s'affranchir (ou du moins se distancer) du modèle ecclésiologique traditionnel, dont il avait hérité durant ses premières années de formation au Saulchoir⁶⁴. Tous les grands binômes ecclésiologiques catholiques s'y rattachent. À partir du travail d'Alain Nisus qui a d'une certaine façon déblayé la recherche sur la théologie de l'Esprit dans l'ecclésiologie de Congar, on peut relativement facilement faire le point sur son traitement de ces grands binômes.

Commençons par le binôme âme/corps. Nous avons déjà mentionné les précautions de Congar par rapport à son application analogique à l'Église, corps du Christ dont l'Esprit Saint serait l'âme⁶⁵. Congar s'y refuse pour éviter tout hylémorphisme et tout monophysisme catholique⁶⁶. Il déclare très clairement, dès 1937 : « Dieu (le Saint-Esprit) n'est pas la forme immanente de l'Église, si on entend par forme d'être le principe immanent de sa réalisation ontologique [c'est la définition de l'âme]⁶⁷. » Pour rendre compte du mode d'union de l'Esprit à l'Église, il va développer à partir de 1952 un autre binôme, qui oppose l'*union d'alliance* (de l'Esprit à l'Église) à l'*union ontologique* des deux natures en Christ⁶⁸. Même s'il ne reviendra pas dans la dernière partie de son œuvre sur la nature de cette union, il ne révoquera pas son analyse de 1952 puisqu'on la retrouve par exemple en 1969, comme nous l'avons déjà dit⁶⁹. Cette union d'alliance lui permet de proposer, contre la notion d'incarnation continuée (qu'on trouvait déjà chez le « deuxième » Möhler de la *Symbolique*⁷⁰), la notion de « secteur libre ». Le pasteur Alain Nisus évalue ainsi la recherche de Congar : « Il tente d'assouplir une position institutionnaliste rigide, en déployant beaucoup de finesse pour faire place à l'actualisme de Dieu, c'est-à-dire aux interventions de l'Esprit Saint dans l'événement, si chères aux protestants, tout en maintenant ses liens avec l'institution ecclésiastique⁷¹. » On se rappelle qu'en 1979, malgré sa deuxième *retractatio*, Congar n'a pas abandonné cette notion : « Je pense toujours que ce que j'ai, maladroitement peut-être, appelé un secteur libre est quelque chose de bien réel⁷². »

⁶³ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁴ La base scolastique de la formation de Congar est évidente quand on regarde par exemple le tableau qu'il dresse dans « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique... », *op. cit.*, p. 143. Dans son introduction à *La Parole et le Souffle*, *op. cit.*, p. 21-22, Congar a ses phrases les plus sévères à propos de cet héritage scolastique.

⁶⁵ *Cf. supra*, note 28.

⁶⁶ Voir *Je crois en l'Esprit Saint...*, *op. cit.*, p. 212-213.

⁶⁷ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, coll. Unam Sanctam, n°1, Paris : éd. du Cerf, 1937, p. 70.

⁶⁸ C'est l'objet de son article « Le Saint Esprit et le Corps apostolique... », *op. cit.*, p. 143-144.

⁶⁹ *Cf. supra*, note 28. Il s'agit de son article « Pneumatologie ou "christomonisme"... », *op. cit.*, p. 412.

⁷⁰ Johannes Adam MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832, 51838), Josef Rupert GEISELMANN (Hrsg.), Köln & Olten : Jakob Hegner, 2 vol., 1957-1960. Il en existe d'anciennes traductions françaises, mais sans valeur scientifique.

⁷¹ Alain NISUS, « L'Esprit Saint et l'Église... », *op. cit.*, p. 132.

⁷² *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit.*, p. 253.

Il nous reste un troisième binôme à mentionner, celui qui oppose les structures (ecclésiales, héritées du Christ) et la vie (insufflée par l'Esprit). Elle apparaît dès 1937⁷³ pour être reprise souvent⁷⁴, et même ne jamais être vraiment abandonnée par Congar⁷⁵. L'enjeu pour Congar, avec ce binôme, est de rendre compte de l'actualité de l'action de Dieu : dans le binôme, la structure est un produit de l'histoire. Sans la vie insufflée par l'Esprit, sans l'animation de l'Esprit, l'Église, d'une certaine façon, serait un organisme vieilli, sclérosé. Héritant d'une ecclésiologie traditionnelle qui comprenait Jésus comme la *causa efficiens* de l'Église à travers les institutions qu'il avait laissées, Congar devait penser l'Esprit comme celui qui apportait de la vie dans ces institutions. Nous avons vu comment, *retractatio* après *retractatio*, révision après révision, il a cherché à ne plus opposer l'Esprit et le Christ, comment il a compris que le Christ pneumatisé est co-instituant avec l'Esprit de son Église. Mais il n'a pas réussi, nous semble-t-il, à comprendre les institutions ainsi façonnées par le Christ et l'Esprit comme des processus instituants, des *institutiones instituantes*, au présent. Il les comprend toujours comme des *institutiones institutæ*, des produits historiquement accomplis, dont l'Église hérite.

Au 19^e siècle, Möhler avait cherché lui aussi à rendre compte de l'actualité de l'action de Dieu dans l'Église. On peut s'étonner de l'ambivalence de Congar envers le « premier » Möhler de *L'unité dans l'Église*⁷⁶. D'une part, il y saluait « une sorte de contrepoison contre une ecclésiologie trop juridique et trop purement christologique⁷⁷ ». Pourtant, il ne pouvait abandonner la priorité qu'il donnait à la structure (que l'Esprit avait pour charge d'animer) et reprochait à Möhler le choix inverse : « Möhler rendait non seulement une primauté de dignité mais une priorité absolue d'opérations aux agents divins de l'Église. Déjà Sailer l'avait remise sous le signe des missions divines. Möhler en faisait l'œuvre du Saint-Esprit, d'une Pentecôte continue. [...] Cela restaurait une primauté radicale de l'ontologie surnaturelle sur les structures. Celles-ci, dans *Die Einheit*, étaient le plus souvent présentées comme une *expression* de l'Esprit : ce qui ne laissait pas d'être insatisfaisant⁷⁸. » On sait que Möhler inversera sa position⁷⁹ entre *L'unité de l'Église* et la *Symbolique*. Congar trouve dans cette évolution de la pensée de Möhler la confirmation de son propre souci d'approcher l'ecclésiologie de façon franchement christologique : « La confrontation avec le protestantisme a fait comprendre à Möhler la valeur, pas seulement d'expression, mais de causalité et d'élément structurant, qu'a l'institution visible

⁷³ *Chrétiens désunis*, *op. cit.*, p. 68s.

⁷⁴ Par exemple, dans « L'Esprit Saint dans l'Église », *op. cit.*, p. 54 (que nous avons déjà cité à la note 44).

⁷⁵ On retrouve l'idée dans *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit.*, p. 120 et dans : *La Parole et le Souffle*, *op. cit.*, p. 71...

⁷⁶ Johannes Adam MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825), Josef Rupert GEISELMANN (Hrsg.), Köln & Olten : Jakob Hegner, 1957. Trad. fr. : *L'Unité dans l'Église ou Le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, coll. Unam Sanctam, n°2, Paris : éd. du Cerf, 1938 ; rééd. partielle en 1980 dans la collection Foi vivante, n°197.

⁷⁷ *La Parole et le Souffle*, *op. cit.*, p. 183-184.

⁷⁸ Yves CONGAR, « Johann Adam Möhler 1796-1838 », *Theologische Quartalschrift* 150 (1970) 47-51, p. 47. Avec l'école de Tübingen, le corps n'a plus qu'une fonction symbolique, il est le symbole d'un organisme vivant mystique. C'est la vie de grâce du Christ qui est corporifiée, c'est l'Esprit qui se forme un corps, tel un principe de vie qui se constitue en organisme. D'une certaine façon, c'est l'âme qui se crée un corps.

⁷⁹ Sur cette inversion, on lira dans l'introduction de Geiselmann : « *Die Kirche ist nicht mehr die geistgeformte Liebeseinheit, sondern die von Christus gestiftete und vom menschengewordenen Gottessohn durchwaltete Erlösungsanstalt, der fortlebende und fortwirkende Erlöser-Christus, die andauernde Fleischwerdung des Gottes-Sohnes.* [= L'Église n'est plus la communion d'amour formée par l'Esprit mais l'organisme de rédemption fondé par le Christ et gouverné par le Fils de Dieu fait homme, le Christ-Rédempteur toujours vivant et agissant, l'incarnation continuée du Fils de Dieu.] » (*Symbolik oder Darstellung...*, *op. cit.*, p. 631.)

à l'égard de l'esprit et de la communion dans la foi et l'amour⁸⁰. » C'est le « deuxième » Möhler qui intéresse Congar, parce qu'il ne peut renoncer à sa conception de l'institution comme donné historique structurant. Mais, à partir des années 1979, Congar ouvre résolument le chantier de la pneumatologie⁸¹. D'une certaine façon, il fait ainsi le chemin inverse de Möhler⁸². Congar a peut-être lu Möhler trop tôt, alors qu'il n'était pas encore dégagé du schéma ecclésiologique dont il héritait. Voilà comme une rencontre ratée : le théologien allemand aurait pu guider Congar vers une compréhension plus active de l'institution, l'institution comme lieu de l'action actuelle de Dieu parce qu'elle est instituante, aujourd'hui, de structures et de rapports de communion⁸³. Cette compréhension vivante de l'institution se retrouve aujourd'hui dans des domaines très éloignés de l'ecclésiologie. Ainsi, selon le point de vue psychosocial de C. Castoriadis, la société, en tant que société instituée, est capable, à partir de l'imaginaire social, d'effectuer sa propre transformation. En conséquence, elle ne cesse de s'auto-instituer, elle est « autocréation qui se déploie dans l'histoire⁸⁴. »

Malgré ses *retractationes* et malgré son souci de rendre compte de l'actualité de l'action de Dieu dans l'Église, Congar ne semble pas avoir abandonné un concept d'institution très objectivant qui la rapporte toujours au passé. L'institution est un « produit fini » de l'histoire, un donné reçu. Elle n'est pas le lieu de l'action actuelle de Dieu.

Dans un article sur l'actualité de la pneumatologie⁸⁵, Congar renvoie, en la trouvant remarquable, à une conférence du métropolite Ignace de Lattakieh (qui deviendra patriarche orthodoxe d'Antioche) qui déclarait : « Nous serions ainsi conduits à mieux distinguer dans l'Église entre les *structures* et l'*organisation*. Il n'y a finalement de structures dans l'Église que sacramentelle, c'est-à-dire ce que l'Esprit Saint constitue comme signe et énergie permanente de l'avènement du Seigneur. L'Église est essentiellement sacramentelle parce que le Seigneur n'est pas en dehors ni au-delà de ce monde-ci mais qu'il vient dans ce monde. Par contre, l'organisation vient de nous ; elle est sans doute nécessaire, au service de l'agapè, mais elle est historiquement contingente. De soi, elle n'est pas la nouveauté. L'Église n'est pas un ordre objectif justiciable de la sociologie, elle est une puissance de création, organe de l'Esprit Saint. C'est à ce niveau qu'elle est structurée⁸⁶. » Ici, l'auteur oppose à l'organisation historiquement contingente la structure, perçue comme une irruption au présent de l'avènement du Seigneur dont l'accomplissement appartient à la fin des temps. Il n'utilise pas le mot institution, et c'est bien dommage !

⁸⁰ Yves CONGAR, « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique... », *op. cit.*, p. 177.

⁸¹ Le tableau dressé par Jean-Marie VEZIN, « Une présentation raisonnée de la bibliographie de Congar », *op. cit.*, p. 59, est très éclairant sur ce basculement.

⁸² Alain Nisus fait la même remarque : « L'Esprit Saint et l'Église... », *op. cit.*, p. 121.

⁸³ À propos de Maurice Hauriou et de l'école institutionnaliste française, Éric Millard (*cf. supra* note 8) montre bien l'influence de l'idéalisme (allemand) sur Hauriou. Hauriou et Möhler, voilà un rapprochement intéressant à faire...

⁸⁴ Cornelius CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe. 4 : La montée de l'insignifiance*, coll. La couleur des idées, Paris : éd. du Seuil, 1996, p. 292. Voir Jérôme JAMIN, « Imagination et imaginaire. Hommage à Cornelius Castoriadis », *Les cahiers internationaux de symbolisme* 89-90-91 (1998) 227-232. Il écrit : « Source d'être et de réalité, l'imaginaire instituant est société instituante (*societas instituans*) et capacité créatrice du collectif social et anonyme. »

⁸⁵ Yves CONGAR, « Actualité renouvelée du Saint-Esprit », *Lumen Vitæ* 27 (1972) 543-560.

⁸⁶ Conférence d'ouverture à la 4^e assemblée générale du COE, publiée dans : *Proche-Orient chrétien* 18 (1968) 236-247, ici p. 246-247.

Cette conférence nous invite à introduire la *dimension eschatologique* dans la réflexion, qui permettra de contrebalancer l'attachement de Congar que nous avons noté plus haut à l'enracinement historique de l'institution ecclésiale, qu'il avait tant de difficulté à articuler à l'actualité de l'œuvre de Dieu dans l'Église. Charles MacDonald a consacré une monographie à la place de l'eschatologie dans la pensée d'Yves Congar⁸⁷. Il note que l'anticipation eschatologique est mise en œuvre chez Congar avant tout dans la vie sacramentelle et la sainteté personnelle des individus : *The locus of the anticipation of the eschaton is the sacramental life and the life of the theological virtues. It is, however, more extensive than this. It also touches the cosmic universe and material creation*⁸⁸. Nous soulignerions pour notre part que cette dimension eschatologique n'est pas mise en œuvre non plus dans l'institution. Pourtant, Congar s'était intéressé à la recherche de Dombois sur « le droit de la grâce⁸⁹ » et la dimension instituante et structurante des sacrements⁹⁰. Il aurait donc pu voir dans l'institution (à fondement sacramentel) un véritable lieu de l'anticipation eschatologique, comme déjà l'eucharistie qui réalise comme provisoirement, tangentiellement, l'avènement eschatologique du Seigneur glorifié. Contre Medard Kehl⁹¹, nous ne pensons pas en effet qu'on puisse se résoudre à parler de l'institution seulement comme d'une structure provisoire, d'un échafaudage (certes, Kehl n'utilise pas cette image), d'un pis aller en quelque sorte, au nom du Royaume comme identité eschatologique de l'Église. Mais non. Congar reste attaché à l'œuvre du Jésus historique, au risque de la fossiliser comme une donnée du passé, ainsi que le montre la critique qu'il adresse à Rudolf Sohm : « Nous avons déjà noté que Sohm part toujours du Christ comme Dieu intervenant actuellement depuis sa gloire, non comme Verbe incarné, source d'une œuvre inscrite publiquement dans l'histoire⁹². »

On comprend bien son souci : il faut tenir que l'action actuelle de Dieu construit le corps du Christ, mais tel qu'il est présent comme Église dans le monde depuis son *inscription publique* dans l'histoire, c'est-à-dire depuis Pâque et Pentecôte (sans qu'on ait ici à trop distinguer l'un de l'autre). Pour Congar, l'action de l'Esprit engage dans la vie sacramentelle une présence du passé comme du futur au temps présent du sacrement, ce qu'il appelle un *temps sacramentel* : « Unique et souverain, l'Esprit domine le temps. Arrhes de notre héritage éternel et incorruptible (c'est-à-dire présence partielle de notre avenir), il est le principe de ce que l'on a

⁸⁷ Charles MACDONALD, *Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar O.P.*, coll. Regensburger Studien zur Theologie, n°27, Frankfurt am M. : Verlag Peter Lang, 1982.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁹ Hans DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, I*, coll. Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft, Bd 20, Witten : Luther-Verlag, 1969.

⁹⁰ C'est l'un des points de la conclusion de son article (avec une bibliographie impressionnante) : Yves CONGAR, « R. Sohm nous interroge encore », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 263-294, p. 286.

⁹¹ Medard KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg : Echter, 2001, p. 94-95 : « Der Grund dieser Öffnung der institutionell verfaßten Kirche „auf die anderen“ hin liegt letztlich in ihrer eschatologischen Relativisierung: Wenn nämlich die Beziehung zum vollendeten Reich Gottes als so konstitutiv für die Kirche gesehen wird, daß sie erst dort ihre volle Identität als „Universalkirche“ (vgl. LG 2) findet, was ja zugleich die Selbstaufhebung ihrer partikulär-institutionellen Gestalt bedeutet, dann relativiert sich notwendig jede innergeschichtliche Gestalt von Kirche als vorläufig und damit als offen für jene Wege, die auf eine andere empirische Weise das gleiche Ziel zu erreichen suchen. [= La raison de cette ouverture de l'Église constituée institutionnellement "vers les autres" repose finalement dans sa relativisation eschatologique. En effet, si on considère que la relation de l'Église au Royaume de Dieu dans son accomplissement lui est vraiment constitutive, de sorte qu'elle ne trouve son identité complète que comme "Église universelle" (cf. LG 2), ce qui signifie bien l'autodépassement de sa figure institutionnelle particulière, alors la figure intra-historique de l'Église est nécessairement relativisée comme provisoire et donc comme ouverte à ces voies qui cherchent à atteindre le même but d'une façon empiriquement différente.] »

⁹² « R. Sohm nous interroge encore », *op. cit.*, p. 280.

appelé le “temps sacramental”, celui des mystères du salut en vertu duquel ce qui est passé nous est encore présent, et ce qui est futur est déjà là. Parce que l'Esprit opère en eux, les sacrements relèvent d'une durée originale dans laquelle le passé, le présent et le futur ne sont pas étrangers et mortels l'un à l'autre comme ils le sont dans la succession chronologique humaine. Le temps de l'histoire du salut et de l'Église est un temps qui permet la communion des hommes qui se succèdent, avec un fait unique historiquement daté et lointain : et cela pas seulement par une référence du souvenir et du passé, mais par une présence et une action du mystère du salut (sens biblique du “mémorial”)⁹³. » Si Congar nomme ici l'Esprit Saint « présence partielle de notre avenir », on reste frappé par l'ancrage qu'il opère de l'histoire du salut et de l'Église dans un fait unique du passé, dont il affirme certes la présence active au présent, mais dont il ne semble pas que l'*eschaton* en soit le sens ultime ou l'accomplissement. Cet ancrage est comme le prix à payer pour assurer l'unité d'œuvre du Christ et de l'Esprit.

Pour notre part, nous parlerions plutôt d'une tension eschatologique qui traverse le temps des hommes. La Pâque du Christ (et la Pentecôte) marque l'irruption dans notre histoire d'une présence définitive de son accomplissement eschatologique. Le sacrement n'est pas d'abord un mémorial d'une action passée, éventuellement toujours active, mais le mémorial d'un achèvement futur, de l'*eschaton*, dont l'événement Jésus-Christ constitue l'engagement irréversible dans l'histoire des hommes⁹⁴. De la même façon, l'institution n'est pas reçue du passé comme un institué qui garantirait la participation à l'Église Corps du Christ, mais comme une dynamique instituante qui, depuis l'événement Jésus-Christ et jusqu'à la fin des temps, pointe vers sa réalisation finale, qui est le Royaume. Nous avons trouvé chez Congar, dans un texte de 1973, cette idée d'un donné certes reçu du Christ, mais compris comme processus d'avènement d'une réalité à venir : « Le *donné* du Christ a encore à advenir dans l'histoire d'une façon non encore réalisée. L'histoire est la réalisation du non encore advenu. C'est le temps de l'Esprit. [...] L'Esprit apparaît ainsi comme Dieu-en-avant, Dieu qui appelle sans cesse en avant, Dieu principe de renouvellement et de nouveauté, le Don eschatologique à l'œuvre déjà dans l'histoire⁹⁵. »

Une théologie de l'institution nous semble nécessaire pour réussir à penser l'actualité de l'action de Dieu dans l'Église (c'était le défi que Congar s'était donné) non pas malgré l'institution mais à travers elle aussi, sans pourtant, ce sur quoi Congar insistait sans cesse, opposer l'œuvre fondatrice du Christ à celle de l'Esprit. Cette théologie devrait sans doute s'appuyer sur le couple *institutio instituans/institutio instituta* et d'autre part sur une mise en œuvre de sa dimension eschatologique. Il nous semble qu'à ces deux conditions elle pourrait heureusement prolonger le travail de Congar.

fr. Rémi Chéno, o.p.
3 rue Brizeux, 35700 Rennes.

⁹³ Yves CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », *op. cit.*, p. 499.

⁹⁴ On pourrait mettre en parallèle l'anamnèse de l'Église dans l'anaphore de saint Jean Chrysostome qui fait « mémoire » de la venue finale du Seigneur : « Faisant donc le mémorial de ce commandement salutaire et de tout ce qui a été fait pour nous : de la croix, du sépulcre, de la résurrection, de l'ascension aux cieux, du siège à la droite du Père, du second et glorieux avènement... » Ce parallèle est souvent opéré par Zizioulas, par exemple dans : Jean ZIZIOULAS, « La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes », *Istina* 19 (1974) 64-94, p. 72 ; ou dans : IDEM, « Die pneumatologische Dimension der Kirche », *Communio / Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1973) 133-147, p. 136 ; ou encore dans : IDEM, « Eschatologie et société », *Irenikon* 73 (2000) 278-297, p. 289.

⁹⁵ « Actualité d'une pneumatologie... », *op. cit.*, p. 130-131.