

## SYNTHESE CRITIQUE ET PERSPECTIVES D'OUVERTURE

Au terme de l'analyse des œuvres de Congar que nous venons d'effectuer, une synthèse critique s'impose. Dans un premier temps, nous allons y présenter le résultat auquel nous sommes parvenus. Nous aurons à traiter tour à tour le type de cheminement qu'a suivi la pensée de Congar, les influences subies et enfin son apport par rapport à ses contemporains. Deuxièmement, il sera question d'envisager un autre type de recherche auquel ce travail ouvre dans le contexte du débat théologique aujourd'hui. Nous essayerons, bien sûr à partir de la pensée de Congar, d'aller au-delà de ce que lui-même a dit en abordant des secteurs autres que ceux de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme. Notre synthèse comprendra donc deux sections, à savoir : *Résultat de l'étude de la pensée congarienne* (cette section comprendra trois points déjà indiqués plus haut) et *Perspectives d'ouverture*.

### **Section 1. Résultat de l'étude de la pensée congarienne.**

#### **A. La christologie pneumatologique, fruit d'un long processus évolutif.**

Le parcours suivi nous a fait voir les grandes lignes de la pensée de Congar concernant le rapport entre Christ et Esprit Saint. Toute personne avisée qui jette un regard sur les titres de nos différents chapitres, se rend bien compte que la pensée de Congar telle que comprise etc. présentée n'a pas été statique. Nous sommes en présence d'une œuvre dynamique dont les acquis sont présentés dans un processus évolutif sans détour. Jean Rigal, dans son article, reconnaît cet aspect des choses et affirme : « (...) je vous propose de centrer notre réflexion sur le rapport binaire Christ - Esprit Saint, et d'être plus spécialement attentif à l'évolution du théologien sur ce thème majeur »<sup>870</sup>.

##### ***1. Une pneumatologie dominée par un christocentrisme.***

Les premiers ouvrages de Congar allant de 1937 jusque vers les années 1970, sont dominés par une pensée christocentrique. Mais il faudra tout de suite préciser que c'est une pensée christocentrique qui subit des fluctuations, allant du radicalisme à l'assouplissement.

---

<sup>870</sup> RIGAL J., *L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar*, p. 159.

*a. L'Église est fondée par le Christ, l'Esprit est à son service.*

Dans les deux premiers ouvrages, *Chrétiens désunis, principes d'un « œcuménisme » catholique* et *Esquisses du mystère de l'Église*, Congar fonde toute son ecclésiologie en Jésus-Christ de qui dépend, on dirait même à qui est subordonné l'Esprit Saint. Sa position est tellement radicale que la dimension trinitaire de l'Église qu'il annonce dans ses écrits reste sous-jacente. Nous y trouvons donc une radicalisation christocentrique du mystère de Dieu dans l'Église comme dans l'homme. Le Christ est perçu comme le centre de la Révélation de Dieu aux hommes et dans l'Église. C'est par lui et en lui seul que les hommes sont configurés à la trinité.

Alors de ce fait, Jésus-Christ est la source de l'apostolicité, de la foi, de la charité, de la catholicité, et de l'unité dans l'Église. C'est lui qui institue les sacrements et la Hiérarchie. L'Esprit est présenté comme le don messianique qui a pour rôle de faire le lien entre ce dont le Christ est la source (sacrements, Hiérarchie) et ceux qui sont appelés à en vivre. L'Esprit inspire du dedans les âmes afin qu'elles vivent la foi, la charité, l'unité qui prennent leur source dans le Christ. Le rapport entre les propriétés qui fondent l'Église (Foi, catholicité, unité, apostolicité, charité) et le Christ, comme étant leur source, est tellement souligné que l'Esprit semble tourner tout au tour sans avoir un impact réel.

Cette position se renforce tellement que dans *Les Esquisses du mystère de l'Église*, le nombre de fois où Congar parle de l'Esprit, alors qu'il s'engage à donner sa vision de l'Église, est à compter. Paradoxalement, on remarquera que même l'ecclésiologie de Möhler, toute imprégnée de pneumatologie qu'il nous présente dans cet ouvrage, n'a pas d'emprise sur la sienne. Alors qu'il a beaucoup d'estime pour la pensée de Möhler, on verra que chez lui, tout est ramené au Christ.

Le Christ est le principe qui communique la vie divine et par qui s'accomplissent et se réalisent l'Église et le salut de l'humanité. Pour Congar, « 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... »<sup>871</sup>.

Y a-t-il un sens à donner à ce christocentrisme radical de Congar ? On sait que très tôt déjà, Congar est ouvert à l'œcuménisme<sup>872</sup>. Il accepte certaines critiques provenant des Orthodoxes qui soulignent le manque de place reconnue à l'Esprit Saint dans l'ecclésiologie

<sup>871</sup> *EME*, p. 76.

<sup>872</sup> Lui-même situe sa vocation à l'œcuménisme et d'unioniste avant son ordination vers les années 1929. Cf. CONGAR Y., *Journal d'un théologien 1946-1956*, pp. 20-22.

catholique, entraînant de ce fait un accent exagéré du pouvoir de la Hiérarchie<sup>873</sup>. Malgré son ouverture à l'œcuménisme, Congar reste christocentrique. Jean Rigal note que cela est dû au fait que : « D'une part, la réflexion s'inscrit dans un contexte historique très marqué par des accentuations christologiques que la célèbre encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, en 1943, viendra couronner et consacrer. D'autre part, cette insistance – qui s'accorde avec la tendance naturelle de Congar à être d'abord christologique – correspond à la volonté de se démarquer d'une conception de l'Eglise trop juridique, trop apologétique, trop hiérarchique, celle-là même que l'auteur dénonce, sans détours, à maintes reprises »<sup>874</sup>.

Congar a donc le souci de fonder l'Eglise en Jésus lui-même afin de dénoncer bien des choses qui ont été laissées en déshérence. Pour lui, il y a nécessité d'un renouvellement profond de l'Eglise, qui passe par la redécouverte du fondement même de l'Eglise. Ce fondement n'est personne d'autre que le Christ. Nous pourrions dire que le souci du décentrement de la Hiérarchie par rapport à l'Eglise amène Congar à centrer cette dernière sur le Christ, son fondateur. La forte insistance sur l'origine de l'Eglise en Jésus-Christ a pour conséquence de subordonner à ce dernier tout le reste, et malheureusement même l'Esprit Saint.

Si Congar est favorable à certaines critiques des autres Eglises à l'égard de l'Eglise catholique, il reste cependant tributaire de la théologie catholique de l'époque. C'est donc à partir de cette théologie qu'il cherche à apporter le renouvellement tant souhaité. Pour Congar, les éléments constituant la substance positive d'une ecclésiologie positive sont aussi présents dans l'Eglise catholique. Il faut tout simplement les revisiter. C'est à cela que Congar s'engageait. Le mérite de Congar à ce niveau, c'est d'être revenu à ce qui fait l'essentiel du mystère de l'Eglise. Celle-ci est fondée par le Christ et doit vivre des dons qui lui viennent de son fondateur : l'Esprit Saint, la foi, la charité, l'apostolicité, les sacrements. Son allure christocentrique fait que l'Esprit Saint est placé au même rang que les autres dons. Cette façon de voir deviendra plus explicite dans l'ouvrage qui suivra : *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* et atteindra son point culminant dans l'article *Le Saint Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*.

Cet article se place à la charnière entre une pensée rigoureusement christocentrique, d'une part, et, d'autre part, des articulations mettant en valeur les aspects pneumatologiques.

---

<sup>873</sup> Cf. *CD*, pp. 264-266.

<sup>874</sup> RIGAL J., *Op. cit.*, p. 161. On pourra aussi lire MÜHLEN, H., *L'Esprit dans l'Eglise*, (Coll. Bibliothèque œcuménique, 6), t. 1, Paris, Cerf, 1969, pp. 75-113, qui fait ressortir le rôle de l'Esprit contenu dans l'Encyclique *Mystici Corporis*, sans que cela remette en cause son caractère christocentrique.

En effet, on voit déjà dans *Vraie et fausse réforme*, notre auteur, insistant sur la dimension christocentrique de l'Eglise en face des réformateurs qui privilégient la place du Saint Esprit au détriment des exigences institutionnelles ou hiérarchiques, admettre qu'il y a effectivement nécessité de repenser ladite place de l'Esprit. Ainsi, bien qu'il continue à élaborer une pensée christocentrique, on le voit donner un peu plus de place et de rôle à l'Esprit Saint. Un nouveau qualificatif apparaîtra pour désigner l'Esprit Saint : c'est celui d'Agent du Christ. Sans toutefois changer radicalement sa conception sur le rapport de dépendance de l'Esprit Saint par rapport au Christ, Congar trouve que l'Esprit Saint sous la dépendance du Christ joue un rôle dans l'Eglise qu'il faut relever et souligner. Comme 'simple vicaire', l'Esprit était laissé presque dans l'ombre dans la réflexion ecclésiologique de Congar. Cette fois, comme Agent du Christ, Congar veut le mettre en exergue en montrant le travail qu'il accomplit, en tant qu'envoyé par le Christ.

Quoique Congar se soit rendu compte qu'il y avait possibilité de penser, comme les Protestants le préconisaient, l'Esprit Saint dans un rapport d'indépendance par rapport au Christ, il maintiendra sa vision des choses qu'il va expliciter dans l'article *Le Saint Esprit et le Corps apostolique...*

Pour lui, l'Esprit est dépendant du Christ, et c'est ce dernier qui l'envoie comme son Agent au même titre que le Corps apostolique afin d'accomplir sa mission. Cependant, Congar reconnaît que la mission de l'Esprit n'est pas purement et simplement comme celle du Corps apostolique. Si les Apôtres ont reçu leur mission du Jésus historique, l'Esprit, lui, la reçoit du Christ glorifié. A ce titre, sa mission s'inscrit bien sûr dans la continuité de celle du Christ, et serait une mission originale et propre, étant donné que l'Esprit Saint est une Personne différente du Christ.

On croirait que Congar s'oriente désormais dans la ligne de la reconnaissance de l'indépendance de la mission de l'Esprit. C'est sans y compter. Cette mission propre reconnue à l'Esprit, demeure cependant dépendante du Christ, car sa position par rapport à la mission du Christ n'est rien d'autre que celle d'un vicaire. Parce qu'il fait l'œuvre « au compte de l'autre »<sup>875</sup>, le Christ. L'Esprit est donc le Vicaire, l'Agent du Christ dont l'action, à la différence de celle des apôtres, qui est terrestre, continue jusque dans l'eschatologie. Actuellement, il travaille en lieu et place du Christ au-dedans de l'institution ecclésiale. Son but est d'établir un lien entre elle et le Christ afin de réaliser une identité mystique entre eux.

---

<sup>875</sup> SCROC, p. 622.

Cette action de l'Esprit sur l'Eglise se fait à la lumière de l'action même de l'Esprit sur Jésus lors de sa conception dans le sein de Marie et aussi lors de son baptême en vue de le consacrer au ministère messianique. Cette intuition de Congar est fondamentale et prendra ultérieurement une grande place dans la christologie pneumatologique. A l'époque, il ne l'avait pas développé pour en tirer toutes les conséquences possibles mais elle ne demeure pas moins sujette à interpellation.

Jean Rigal verra dans cet article de Congar l'établissement de la relativité du Christ à l'Esprit. Ce qui étonne, et que nous avons déjà relevé, c'est le fait que Congar « ...s'empresse de rappeler que l'action de l'Esprit vise toujours la construction de l'Eglise. Fidèle à son penchant naturel, largement partagé à l'époque, y compris dans le débat œcuménique, il termine paradoxalement ce chapitre par cette déclaration quelque peu surprenante dans le contexte très pneumatologique de cette nouvelle esquisse : <l'Eglise est foncièrement christologique> »<sup>876</sup>.

S'il est vrai que Congar cherche à prendre en compte dans sa pensée le discours pneumatologique qui fait défaut dans la théologie catholique, nous ne souscrivons pas pour autant à l'idée que le contexte de cet article soit très pneumatologique. C'est un article qui veut justement fonder dans le Christ l'action de l'Esprit et celle du Corps apostolique. Ainsi, il revalorise le Corps apostolique et l'Esprit Saint pour essayer de rejoindre les préoccupations de ceux que Rigal appelle « les illuministes et autres spiritualistes, réfractaires »<sup>877</sup>.

La dimension pneumatologique est à notre avis insuffisante. Ainsi avons-nous fait remarquer que la mission propre de l'Esprit Saint dont parle Congar, n'apparaissait pas. On voit bien que l'accent est plus mis sur le Christ, tout en reconnaissant un rôle qui revient à l'Esprit et qui doit encore être élaboré. Ainsi, quand il reconnaît une autonomie à l'Esprit, ou une sorte de zone libre d'action de l'Esprit, est-ce d'abord et surtout par rapport au Corps apostolique qu'il le dit. Il conçoit une sorte d'action qui émanerait de l'Esprit Saint pour s'accomplir dans l'Eglise sans que cela soit sous l'emprise de la Hiérarchie. Concevoir une telle possibilité, c'est aussi marquer la différence entre l'Esprit Saint et le Corps apostolique dans leur manière d'être Agents du Christ. Une façon de mettre l'Esprit Saint un peu plus au-dessus du Corps apostolique. En toute logique, affirmer pleinement la liberté de l'Esprit Saint alors qu'il est Agent du Christ supposerait qu'il n'est pas dépendant ou subordonné au Christ.

---

<sup>876</sup> RIGAL J., *Op. Cit.*, p. 161.

<sup>877</sup> *Idem*, p. 161.

Telle n'est pas la position de Congar. Cette possible contradiction a été relevée par Bonnard<sup>878</sup>.

Ainsi, quant à la pneumatologie proprement dite, nous nous joignons à la critique que Famerée a formulée au sujet de cet article à savoir : « cette pneumatologie s'avère déficiente aussi dans les rapports plus globaux de l'Esprit et de l'Eglise. L'Esprit habite le Corps mystique, il n'entretient pas avec lui une relation d'ordre hypostatique, mais une union *stable* d'alliance, fondée sur l'Alliance Nouvelle ; pourtant, l'infaillibilité même de cette conjonction ne semble porter que sur les actes proprement dits du ministère ordonné»<sup>879</sup>. Le contexte est donc christologique, s'ouvrant à des articulations pneumatologiques à caractère encore défaillant.

Toutefois, à ce niveau des choses, le mérite de Congar est de remettre à l'ordre de la réflexion ecclésiologique catholique la dimension pneumatologique et d'assouplir un tout petit peu son christocentrisme. Faut-il parler de relativité entre le Christ et l'Esprit à ce niveau de la pensée de Congar que nous évoquons, comme le préconise Rigal ?

Nous référant aux *Jalons pour une théologie du laïc* (publiés la même année que l'article dont il est question ici), il nous semble que la pensée de Congar se cherche entre l'affirmation de l'unicité de source (en Jésus-Christ seul) et une dualité des sources (en Jésus et l'Esprit Saint) qui paraît évidente dans l'actualisation des actions de l'Institution et de celles des fidèles laïcs. En reconnaissant que les actes de la Hiérarchie relèvent de la puissance même du Christ et ceux des fidèles laïcs de l'Esprit agissant en eux, Congar pose clairement une dualité des sources d'action. Il nous semble que l'action du Saint-Esprit est beaucoup plus mise en exergue. Seulement, Congar ne pousse pas à fond cette perspective qui aurait pour conséquence de présenter vraiment l'Esprit en position d'indépendance : de ce fait, celui-ci accomplirait sa mission sur les laïcs de manière autonome. Dans ce cas de figure, le Christ, lui, ferait la sienne auprès de l'Institution. Dans cette logique, on les verrait tous les deux dépendre du Père. Cette façon de voir s'inscrirait en faux de toute la tradition théologique. Congar s'en tient à développer la thèse du Saint-Esprit compris comme Agent du Christ, et nous invite de ce fait à revenir à une unité des sources qui a son origine dans le Christ. Le fond de sa théologie du laïcisme consiste à fonder dans le Christ les tâches des laïcs

---

<sup>878</sup> BONNARD, P., *L'Esprit Saint dans l'Eglise selon le Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 37, 1957, p. 85-87 (nous y reviendrons plus loin).

<sup>879</sup> FAMEREE J., *Op. Cit.*, p. 150.

dans l'Eglise. Si l'Esprit agit en eux, il ne fait que les animer de manière à ce qu'ils participent aux triples fonctions messianiques du Christ.

Le fait de faire advenir les ministères à partir du Christ et les dons animant les laïcs à partir de l'Esprit, montre à suffisance que l'Esprit dépend toujours du Christ et que comme le Corps apostolique, il n'est que son Agent. Un principe d'action au service du Christ.

***b. L'Esprit est au service du Christ, mais réalise une mission propre.***

Dans le sens où nous entendons le concept de relativité<sup>880</sup>, c'est en 1956, avec *La Pentecôte Chartres*, que commence à se préciser ce type de rapport entre les deux Personnes de la divinité malgré la persistance du caractère christocentrique de Congar.

Désormais, pour établir le rapport entre le Christ et l'Esprit, il ne faut pas partir de l'œuvre terrestre ni postpascale du Christ, mais de l'initiative du salut lui-même qui est l'œuvre du Père. De la sorte, l'intelligence de ce rapport se trouve dans la structure même de la vie intradivine. Depuis le Père, la mission est unique, elle se réalise cependant en deux temps : le temps du Fils pour la mise en place des éléments du salut et celui de l'Esprit pour leur animation. C'est ici que nous pouvons parler d'un contexte très pneumatologique. Bien qu'il réfère l'Esprit au Christ, Congar explicite ce qu'il entendait dans les écrits précédents par la mission propre de l'Esprit. Il commence à lui donner un contenu.

Congar postule une dualité des missions dans l'Eglise sans affirmer la dualité des sources. Il établit une relativité qui devrait en principe impliquer une réciprocité d'action pour une même œuvre, mais il n'aboutit pas à cela. A juste titre, les questions que Famerée s'est posées sur le lien entre le Christ et l'Esprit dans le livre de Congar *La Pentecôte-Chartres* trouvent ici leur raison d'être. En effet, Famerée se demandait : « (...) l'Esprit ne fait-il qu'actualiser, d'une part, et intérioriser, d'autre part, l'œuvre positive et historique du Christ ? En d'autres termes, la distinction entre l'<en nous> pneumatologique et le <pour nous> christologique ne s'avère-t-elle pas trop dichotomique et, paradoxalement, honore-t-elle assez la *dualité* des missions du Christ et de l'Esprit dans l'Eglise ? On se demandera enfin si la <relativité>, bien marquée, de l'Esprit au Christ entraîne une réciprocité suffisante : la <relativité> du Christ à l'Esprit ne devrait-elle pas bénéficier de la même insistance ? »<sup>881</sup>.

<sup>880</sup> Cf. notre analyse de *La Pentecôte Chartres 1956* supra p. 111 ss.

<sup>881</sup> FAMEREE J., *Op. Cit.*, p. 267.

Evidemment, toutes ces questions, légitimes, n'auront pas de réponse satisfaisante dans la pensée de Congar de cette époque.

En effet, comme Congar parle de la dualité des personnes et des missions, on devait s'attendre à une dualité des sources pour que finalement la dichotomie soit levée et que la relativité puisse impliquer effectivement une réciprocité suffisante entre les deux Personnes. Le point de départ de la réflexion étant christocentrique, l'action de l'Esprit sur le Christ prépaschal bien qu'évoquée, n'est pas exploitée à fond<sup>882</sup>. C'est ce qui fait qu'il continue à penser l'Institution comme venant du Christ en face de l'Esprit <en nous>, à qui il reconnaît certaines libres interventions dans la vie de l'Eglise. La critique de P. Bonnard adressée à Congar se situe justement là. Bien que la mission de l'Esprit *soit propre et nouvelle*, elle s'exerce dans l'Eglise qui est encore présentée comme une oeuvre du Christ seul. La zone libre d'action qui est reconnue à l'Esprit, alors qu'il ne jouit pas d'une indépendance, soulève une contradiction.

Congar souligne bien que le projet du salut, du point de vue de sa réalisation, revient par appropriation au Christ seul, même si l'initiative est du Père. La nouveauté de la mission de l'Esprit consiste à continuer celle du Christ en donnant de l'animation à ce que ce dernier a institué. Il y a bien sûr un rapport de complémentarité dans l'action, mais exprimé dans une relation de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. L'interprétation de Congar se situe toujours dans le cadre du *Filioque* catholique, l'Esprit procédant aussi du Fils. Lui-même reconnaîtra 25 ans après cette erreur alors qu'il s'était déjà engagé à y apporter un changement<sup>883</sup>.

Il faudra souligner que l'ouverture pneumatologique va aller grandissant. Ainsi de *La Pentecôte-Chartres 1956*, en passant par *Mystère du Temple*, jusqu'à *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*, différentes articulations seront mises en exergue, montrant de ce fait le rapport évolutif entre le Christ et l'Esprit.

De plus en plus, l'action de l'Esprit sur le Christ prépaschal, qui était évoquée antérieurement sans toutefois être approfondie, prend de l'importance. Certaines prérogatives attribuées au Christ dans *Chrétiens désunis*, telles la sainteté, la charité, la catholicité, sont passées à l'Esprit Saint comme étant non seulement celui qui les communique, mais aussi celui qui est leur source. L'action de Jésus lui-même, qui consiste à conduire à la pleine vérité l'expérience humaine et terrestre, est faite dans la nouveauté de l'Esprit, dira Congar. Ceci

---

<sup>882</sup> Plus tard, il fondera la base de sa pensée christo-pneumatologique là-dessus.

veut tout simplement viser le rôle qu'exerce l'Esprit Saint sur la personne de Jésus depuis sa conception jusqu'à son ministère public. C'est à ce niveau que Congar, marqué par la théologie christocentrique de st. Thomas, se distinguera de son maître en mettant en exergue le rôle de l'Esprit sur le Christ. Ainsi dira-t-il : « en vérité, il n'y a plus d'autre temple parfait que le corps du Christ, mais le Corps du Christ est aussi sacramentel et communionnel »<sup>884</sup>. En Jésus, ce sont donc les deux moments, cosmique et de la grâce, qui sont récapitulés et achevés. Ainsi l'ordre de la grâce par lequel nous connaissons Dieu est la grâce du Fils. De la sorte, nous devenons comme Jésus des fils. Et par lui, c'est tout le monde qui reçoit cette grâce, car il est comme le microcosme par qui l'humain, toute l'humanité et le cosmos sont divinisés. Ceci est d'autant plus déterminant que « la puissance sacerdotale du Christ quand elle se déploie selon sa qualité pleinement royale, a ceci de caractéristique qu'elle réunit le visible et l'invisible, les choses d'en bas et les choses d'en haut, la nature et la grâce, sous l'emprise souveraine de l'Esprit »<sup>885</sup>.

En admettant que l'ordre de la grâce par lequel nous connaissons Dieu est la grâce du Christ, Congar est dans l'optique de st Thomas, pour qui tout le mystère du Christ est lié à la grâce même du Fils. L'acceptation de l'accomplissement de tout cela sous l'emprise souveraine de l'Esprit, inaugure le dépassement de la pensée de st Thomas. Cette emprise s'exerce à travers les moments clefs de la vie de Jésus : conception dans le sein de Marie, baptême, vie de prière, l'obéissance à son Père jusqu'à la mort. Ici, Congar reconnaît le rôle de l'Esprit dans l'accomplissement du mystère du Christ. Par rapport à la christologie ontologique et classique développée depuis les Pères, Congar inaugure une dimension nouvelle et riche de conséquences. Mais cette réflexion reste dans le cadre de l'ecclésiologie et semble s'y limiter.

Par rapport à la christologie pneumatologique qui viendra plus tard, il importe de souligner que vers ces années-ci, cette intuition de l'action de l'Esprit sur Jésus-Christ était pour lui la base de la réflexion sur le rapport entre les deux. Le dépassement qu'il fait de saint Thomas à partir de cette intuition théologique, l'ouvre à d'autres perspectives de pensée. Seulement, à ce niveau, le problème demeure celui que nous avons déjà souligné plus haut : l'insuffisance de la réciprocité.

---

<sup>883</sup> CONGAR Y., *JCES*, p. 253.

<sup>884</sup> *M.T.*, p. 288.

<sup>885</sup> *M.T.*, p. 290.

Le parallélisme que Congar établira entre le Corps du Christ, son corps sacramentel et son corps communionnel, va introduire de nouvelles applications quant au rapport entre le Christ et l'Esprit.

Par l'Esprit Saint, le Christ est conçu dans le sein de Marie, et c'est le Christ qui, par son côté transpercé, fait s'écouler l'Esprit. Par conséquent, de la même manière que l'Esprit agissait sur la personne de Jésus, de la même façon il agit sur son corps sacramentel et sur le corps communionnel. Au niveau du corps communionnel qu'est l'Eglise, l'Esprit, envoyé par le Christ joue un rôle de complémentarité et de relativité par rapport au même Christ, mais dans une position de dépendance.

Cependant, dépassant un peu les affirmations du *SCROC*, Congar qualifie le Saint-Esprit de Don par excellence de la Nouvelle Alliance qui n'est pas à situer au même rang que le ministère apostolique. On voit en lui cette volonté de mettre le Saint-Esprit au-dessus et de reconnaître effectivement l'action qu'il exerce sur ce Corps apostolique *presque* comme le Christ le fait sur ce même Corps. Le Saint-Esprit, qui était présenté avant comme celui qui animait les propriétés de l'Eglise venant du Christ, se voit reconnaître désormais d'être la source de la charité, de la sainteté, de l'unité, tandis que le Christ l'est par rapport à la foi, à l'apostolicité. Toutefois, les deux opèrent ensemble dans l'accomplissement de la catholicité et leurs rôles s'imbriquent à travers la réalisations de toutes ces catégories<sup>886</sup>. Congar parlera alors du Christ qui opère par l'Esprit et de l'Esprit qui opère par le Christ. La complémentarité est établie.

A ce niveau, on serait tenté de dire que l'égalité et la réciprocité parfaite entre les deux Personnes de la divinité sont affirmées. Elles semblent s'affirmer davantage à nos yeux quand l'auteur établit le rapport entre la Tradition et les deux Personnes de la divinité<sup>887</sup>. Le rôle qu'il assigne à Jésus et celui qu'il reconnaît à l'Esprit Saint sont tellement complémentaires que le rapport entre les deux ne peut être pensé qu'en termes d'égalité.

Jésus pose le dépôt de la foi et les gestes fondateurs du propos de la foi, l'Esprit lui, dont le rôle a commencé dans l'Ancien Testament en parlant par les Prophètes, en garantit l'actualisation et la fidélité à l'élément fondateur à travers l'histoire. Il en donne l'intelligence pour sa compréhension et pour y adhérer. De ce fait, Congar dit que l'Esprit est l'auteur souverain de l'Ecriture et le sujet dernier et souverain de la Tradition. On peut donc voir ici

---

<sup>886</sup> Il développe cette position aussi bien dans *LTT* que dans *EUS*.

<sup>887</sup> Cf. Tous les écrits de Congar relatifs à la problématique de la Tradition.

un autre aspect de l'approfondissement du rôle que l'Esprit a joué lors de l'Incarnation de Jésus dans le sein de Marie.

Si l'on sait que le contenu de l'Écriture c'est Jésus, de la même manière que l'Esprit a fait concevoir le Christ dans le sein de Marie, de la même manière il inspire les Apôtres pour que leurs propos ne parle que de Jésus. Par Lui, les Écritures ne peuvent être que porteuses de la vérité du Verbe Incarné. Aussi, de la même manière que Jésus, qui a assumé l'humanité, amène à sa pleine vérité l'expérience humaine et terrestre dans le renouveau de l'Esprit, c'est-à-dire assisté par ce dernier, de la même manière l'Esprit conduit et guide les Apôtres et les Prophètes à l'intelligence du mystère de ce même Jésus. Comme on peut bien le remarquer, décidément l'Esprit est présenté comme remplissant d'une façon significative son rôle dans l'accomplissement du projet du salut. On pourrait même dire un rôle déterminant.

Cependant, nonobstant ce qui semble être un revirement de position par rapport à ce qui est soutenu avant *Pentecôte- Chartres 1956* quant au rapport entre le Christ et l'Esprit, Congar précisera que l'Esprit réalise tout son rôle dans l'Église en dépendance du Christ qui en est la source, étant donné que ce dernier est la cause instrumentale de la mission du salut. L'Esprit est comme un Agent par lequel le Christ continue à diriger son Église. Les relations de réciprocité, de complémentarité et de relativité qu'il établit, ne s'accomplissent que dans un rapport de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Il faudra relever et insister sur le fait que pour Congar cette position de dépendance de l'Esprit n'est pas à prendre dans le sens d'une certaine obéissance à Jésus mais bien plus dans celui de collaboration. Cette collaboration ne sera plus limitée au seul niveau de l'Église, mais va s'étendre aussi au niveau du Cosmos sur lequel le Christ est appelé à régner.

Ceci marque d'une part la différence à établir entre l'Esprit Saint d'un côté et de l'autre l'Église et les Apôtres, par rapport au Christ. D'autre part, cela montre la prise de conscience acquise par notre auteur : avec tout ce qu'il reconnaît à l'Esprit comme rôle à jouer, il est inconcevable désormais que celui-ci soit présenté comme agent au même titre que les Apôtres. On assiste donc à un pas en avant, mais encore limité quant à l'approche pneumatologique. Ainsi nous pouvons affirmer à la suite de Rigal que « plus on avance dans le temps et plus les publications du théologien sont marquées par son insistance pneumatologique, non sans difficulté d'articulation entre les deux dimensions christologique et pneumatologique (sic). On a encore parfois l'impression qu'il s'agit de 'compléter'

(Congar emploie le mot) une ligne purement christologique par une sorte d'ajout pneumatologique »<sup>888</sup>. C'est ce qui caractérise les ouvrages de Congar entre 1956 et 1970.

On remarquera que la période de la convocation et de la tenue du Concile Vatican II est ici incluse. Il y a donc lieu de se poser la question si ce Concile a un certain impact sur la pensée de Congar du point de vue du rapport entre le Christ et l'Esprit Saint ? Se poser une telle question revient à se demander si le concile lui-même n'a pas été porteur d'une réflexion sur ledit rapport ou tout simplement, s'il n'a pas ouvert des perspectives pneumatologiques à contre courant de l'orientation 'christomoniste' caractérisant la théologie catholique (dont *l'Encyclique Mystici Corporis*, à laquelle Rigal faisait allusion, est la consécration). La réponse à cette question nous demande une réflexion assez approfondie.

***c. La persistance du christocentrisme chez Congar comme effet d'une certaine tradition.***

Dans l'introduction de notre troisième chapitre, nous avons fait mention des critiques adressées au Concile Vatican II par les observateurs orthodoxes et protestants qui n'y voyaient pas de pneumatologie. Parmi les théologiens catholiques, plusieurs voix se sont élevées et se sont prononcées de manière différente : pour les uns, le concile a fait effectivement de la place à la pneumatologie et pour d'autres, tel n'était pas le cas. Nous nous référons à titre exemplatif à deux auteurs ecclésiologues auxquels Congar fait souvent allusion. Il s'agit de Mühlhahn et de Bouyer. Pour Heribert Mühlhahn, il y a effectivement une pneumatologie dans les documents du Concile Vatican II. Il va consacrer une bonne partie de son deuxième tome sur l'Esprit Saint à démontrer la dimension pneumatologique des documents du Concile Vatican II<sup>889</sup>. Quant à Louis Bouyer, il soutient que « En particulier l'ecclésiologie du Concile, si elle est fortement christologique, ne fait pratiquement aucune place à l'Esprit, en dépit de quelques déclarations liminaires du premier chapitre de *Lumen Gentium*. Il serait difficile de le reprocher aux Pères conciliaires, quand on observe que les théologiens qui auraient dû les avertir ne paraissent pas avoir ressenti davantage le besoin d'un développement dans ce sens. Et pourtant, en face non seulement de la théologie orthodoxe, mais aussi du meilleur des idéaux ecclésiastiques protestants, que peut espérer une approche œcuménique catholique si le Saint Esprit demeure pour les Pontifes et les Docteurs du catholicisme, selon la remarque cruelle mais trop justifiée du regretté P. Dillard, s.j., 'le

---

<sup>888</sup> RIGAL J., *Op.Cit.*, p. 163.

Dieu inconnu' ?»<sup>890</sup> Que pense alors Congar lui-même du Concile Vatican II en cette matière ? La vision conciliaire détermine-t-elle sa pensée de l'époque ou est-ce lui qui apporte quelque chose de significatif au Concile en tant qu'expert ?

Dans plusieurs articles cités par nous au chapitre trois, *Pneumatologie ou « christomonisme »* ; *Pneumatologie et théologie de l'histoire* ; *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, Congar a eu à dire un peu sa position sur le Concile au sujet de la pneumatologie. Il nous sera opportun de revenir là-dessus en nous focalisant sur l'article où il traite spécifiquement du problème. En effet, dans son article sur *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*<sup>891</sup>, comme on peut bien le constater, l'intérêt de Congar porte sur la place de l'Esprit dans l'Eglise telle que le Concile Vatican II le présente. Mais l'étude de Congar ne se limite pas seulement à la constitution qui traite expressément de l'Eglise (*Lumen Gentium*), elle s'étend à tous les documents du Concile et fait ressortir les différentes articulations se rapportant au Christ, à l'Esprit et finalement à la dimension trinitaire. Au fait la préoccupation première est celle d'établir le rapport entre les deux Personnes de la divinité. Il est question de montrer si oui ou non le concile a réservé une place à l'Esprit Saint, et quel lien il établit entre les deux.

Congar part du fait que par rapport à la tradition classique de l'ecclésiologie catholique toute axée sur le Christ<sup>892</sup>, la Constitution *Lumen Gentium* qui traite de l'Eglise, ne peut être taxée de 'christomonisme'. Cependant, sa vision est marquée d'une prédominance christologique. Congar accepterait donc qu'on dise que « Vatican II est christocentrique comme S. Paul, pas autrement, ... »<sup>893</sup>. Ceci signifie que le Christ est au centre de notre vie de communion avec Dieu. En tant que fondateur de l'Eglise, il a établi de son vivant les éléments qui constituent l'Eglise : bref, il l'a instituée. Ce qui est intéressant dans cette position du Concile, c'est le fait de relier le Christ à l'Eglise en tant que celle-ci est considérée comme Peuple de Dieu. Il y a là une vision qui tranche net avec celle de Vatican I, où l'Eglise est présentée d'abord comme une société hiérarchique. En la considérant comme Peuple de Dieu, le Concile traduit par là la dépendance de l'Eglise par rapport à la Trinité et aux missions du Fils et de l'Esprit Saint.

<sup>889</sup> Cf. MUHLEN H., *L'Esprit dans l'Eglise*, t. 2. (Bibliothèque œcuménique 7), Paris, Cerf, 1969, pp. 9-229.

<sup>890</sup> BOUYER L., *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 210.

<sup>891</sup> CONGAR Y., *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II* dans *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne, 1980*. Edités par Giuseppe Alberigo, Paris, 1980, p. 117-130. Cet article sera encore publié comme douzième chapitre du livre : *Le Concile Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, pp. 164-176.

<sup>892</sup> Cf. *Le Concile de Vatican II*, p. 164-165.

<sup>893</sup> *Le Concile de Vatican II*, p. 165.

Le Concile, nous rapporte Congar, pense aussi que le Christ qui a fondé l'Eglise de son vivant, une fois dans la gloire, continue son action de manière active et permanente. Pour Congar, cette vision est aussi bien présente dans la constitution sur l'Eglise que dans celle sur la liturgie et les sacrements. D'ailleurs la Constitution sur l'Eglise s'inspire bien du titre du Christ Lumière pour l'attribuer à l'Eglise. Cette dernière est lumière à la suite du Christ. Au niveau sacramentaire, Congar relève l'affirmation de l'évêque ou du prêtre agissant « in persona Christi », récusée par les Protestants et les Orthodoxes, comme formulation juste employée par le concile pour remettre en place le « rapport à la communauté »<sup>894</sup>. C'est donc une intuition du Concile mais est développée après le Concile par plusieurs théologiens pour faire voir l'identité du ministre : celui-ci se définit par rapport à la communauté qu'il est appelé à présider et non du simple fait d'avoir reçu un sacrement à caractère. Pour Congar, la référence à la dimension communautaire fait décentrer de l'aspect hiérarchique fortement souligné avant (Concile Vatican I), et diminue de ce fait le caractère christomoniste. Aussi, il ouvre à la prise en compte de la pneumatologie conséquente. Est-ce que le Concile a pensé cette pneumatologie conséquente ?

Congar fait remarquer que le Concile a mis sous l'emprise de l'Esprit Saint, l'animation de l'institution ecclésiale. « Ainsi l'Eglise-société ou la société-Eglise ne peut se définir qu'en incluant l'Esprit du Christ »<sup>895</sup>. Immédiatement après, notre auteur s'empresse de souligner : « C'est le début du dépassement d'un 'christomonisme'. Le début seulement. Cela va continuer »<sup>896</sup>. C'est donc déjà une invitation qui est faite par Congar à scruter les documents conciliaires et à y voir cette prise en compte de l'implication pneumatologique.

Il relève le N° 8 de LG qui donne une vision générale assez conséquente du rapport entre l'Esprit et l'Eglise à la lumière du rapport entre le Verbe incarné et la nature humaine qu'il a assumée. L'Esprit est donc dans l'Eglise celui qui l'anime à l'instar du Verbe divin qui met à son service la nature humaine assumée. On remarquera de toutes les façons que cette position du Concile n'est pas dans la ligne de ce que Congar soutient quand il parle de la réciprocité des rapports entre le Christ et l'Esprit Saint. Il ne s'agit pas ici de voir l'action de l'Esprit qui s'exerce dans l'Eglise, de la même manière que l'Esprit agissait déjà sur le Verbe incarné. On fait une comparaison à partir de ce qui se fait dans la Personne même du Verbe incarné pour l'assimiler à l'action de l'Esprit sur l'Eglise. Le lien entre l'Esprit et l'Eglise n'est donc pas considéré ici à partir du lien des deux Personnes de la divinité. Le Concile

---

<sup>894</sup> *Le concile de Vatican II*, p. 168.

<sup>895</sup> *Le Concile de Vatican II*, p. 169.

reconnait le fait que l'Esprit agit dans l'Eglise en l'animant. Congar donnera quelques références issues des différents documents pour décrire le rôle de l'Esprit tel que le Concile le reconnaît<sup>897</sup>.

Pour Congar, l'ecclésiologie catholique était fort marquée de juridisme. De ce fait, il lui manquait cruellement une référence à l'historicité et à l'eschatologie. Vatican II l'a introduite. C'est là un apport de grande importance du point de vue pneumatologique. Car, « Vatican II voit l'Esprit de Dieu conduire le cours des temps, rénover la face de la terre, présent qu'il est à l'évolution de la communauté humaine »<sup>898</sup>. La dimension eschatologique apportée par Vatican II, conduit à une bonne compréhension de l'identité même de l'Eglise, qui « n'est que le sacrement du salut ». Entre elle et le Christ il y a une distance<sup>899</sup>. Le Concile prend donc conscience que l'Eglise n'est pas sur cette terre l'accomplissement du Royaume de Dieu. Nous sommes dans le monde dans la condition du 'déjà et pas encore là'. C'est l'Esprit qui la guide. Ainsi, elle est appelée à se renouveler et se réformer sans cesse<sup>900</sup>. L'Esprit réalise librement ses propres initiatives dans l'Eglise, dont le mouvement œcuménique est le signe : « Le concile y voit le fruit d'une grâce et d'une action du Saint-Esprit... »<sup>901</sup>.

A ce qui semble être des positions pneumatologiques bien tranchées, il faut en ajouter d'autres, non approfondies, qui présupposent une base pneumatologique. Il faut noter la revalorisation de l'Eglise locale comme réalisation de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Dans l'Eglise locale, l'Eglise est présente dans toute sa plénitude. Cette vision des choses veut qu'on ne puisse plus privilégier l'Eglise universelle (ecclésiologie liée à un certain christomonisme) au détriment de l'Eglise locale. Pour Congar, cette redécouverte est liée à la pneumatologie. Cependant « cela n'est pas très explicitement dégagé dans le concile »<sup>902</sup>. Bien que le Concile parle des Eglises locales, reconnaît les cultures propres aux différents peuples, redonne une nouvelle compréhension de la mission, cependant les implications nécessaires de cette pensée découlant d'une base pneumatologique n'ont pas été exprimées ni développées. C'est seulement après le Concile qu'on assistera au développement des implications pneumatologiques issues de cette vision des choses.

---

<sup>896</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>897</sup> *DV*, 7 ; 9 ; 11 ; 17 ; *PO*, 11 ; *SC*, 43 ; *AG*, 4.

<sup>898</sup> *Ibidem*, p. 170. Cf. *GS*, 26/4 ; 44/2 ; *DV*, 8.

<sup>899</sup> *Le Concile de Vatican II*, p. 174.

<sup>900</sup> *LG*, 5 ; *UR*, 2/5, *PO*, 18, 1 ; *AG*, 40/4.

<sup>901</sup> *Le Concile de Vatican II*, p. 174.

<sup>902</sup> *Ibidem*, p.171.

« Un autre fruit de la pneumatologie est partiellement évoqué, à savoir le caractère bilatéral et la réciprocité des relations entre les chefs et le corps »<sup>903</sup>. Nous sommes ici dans le cadre de la théologie des ministères, où l'Esprit est présenté comme celui qui distribue les charismes et anime l'Eglise et accomplit l'œuvre de Dieu. Dans ce sens, ce sont tous les membres qui reçoivent ces dons ou charismes de l'Esprit qui contribuent à la réalisation de cette œuvre. Ceci devrait impliquer la redéfinition de certains rapports (surtout dans le cadre de l'autorité et du pouvoir) entre pape, évêques, prêtres et laïcs dans l'Eglise.

De tout ce qui précède, Congar arrive à tirer une conclusion en ces termes : « Parler de 'christomonisme' pour Vatican II, singulièrement pour *Lumen Gentium*, ou dire qu'on a seulement 'saupoudré' le texte de Saint-Esprit, ferait supposer qu'on n'a pas lu les textes ou qu'on les a lus avec un regard prévenu. Il est vrai que l'aspect pneumatologique est, à Vatican II, lié à la réalité christologique, mais cela traduit la vérité telle que nous la révèlent les Ecritures inspirées. L'Esprit est une hypostase originale, objet d'une 'mission' propre, mais il ne fait pas une autre œuvre que celle du Christ. Nous reconnaissons que Vatican II est, en bien des domaines, imparfait. Beaucoup de ses vues sont, sinon des compromis, du moins des ébauches et se tiennent, en quelque sorte, à mi-chemin »<sup>904</sup>.

Y a-t-il un impact du Concile sur la pensée pneumatologique de Congar ? D'emblée, nous constatons que l'attention portée par Congar à l'Esprit Saint est antérieure au Concile Vatican II. Contrairement au Concile qui fait quelques ouvertures limitées sur l'Esprit Saint, la pensée de Congar, elle, est bien marquée par ce souci de donner place à l'Esprit. Les relations de réciprocité, de complémentarité qu'il développe déjà à cette époque, ne sont pas aussi clairement affirmées et développées par le Concile. On ne perdra pas de vue que cet article de Congar est écrit plusieurs années après la tenue du Concile. La relecture est faite avec une certaine vision de la propre pensée pneumatologique de Congar qui est déjà en ces années-là très avancée. A l'époque même du Concile, nous dirions que Congar est en avance du point de vue pneumatologique, mais reste tributaire de la pensée catholique où l'Esprit est présenté comme dépendant du Fils. Nous l'avons fait remarquer à la suite de Rigal, après toutes les affirmations faites sur l'Esprit Saint, il était étonnant de le voir revenir sur la relation de dépendance de l'Esprit au Christ, comme par fidélité à une certaine façon de penser, à la logique dominante du seul Christ dans l'Eglise. Ceci, comme le relevait Rigal, donnait lieu à une difficulté d'articulation entre les deux Personnes de la divinité. Nous

---

<sup>903</sup> *Le Concile de Vatican II*, p.172.

<sup>904</sup> *Ibidem*, p. 176.

voions la même attitude de fidélité à cette logique dominante du seul Christ chez Mülhen H. comme chez L. Bouyer auxquels Congar va se référer quelque peu plus tard.

Mühlen réfute la thèse de Möhler au sujet d'une incarnation du Christ continuée à travers l'Eglise. Il pense à la nécessité de fonder l'ecclésiologie dans l'Esprit Saint en tant qu'il est celui par qui le Christ agit<sup>905</sup>. Mühlen fonde sa réflexion sur les textes sacrés, surtout sur la théologie paulinienne quant au rapport entre le Christ et l'Esprit. Il fait une relecture critique de l'Encyclique *Mystici Corporis* et des documents du Concile Vatican II (spécialement *Lumen Gentium*) pour soutenir sa théorie du 'Grand Moi' qui consiste à présenter l'Esprit Saint comme une Personne présente en des multiples personnes.

De la même manière qu'il est présent en Jésus Christ, de la même manière il l'est dans les membres de son Corps, constitué en Peuple de Dieu avec qui il forme un tout (le Grand Moi). De la sorte, il réalise la plénitude du Christ dans ses membres. Le principe de l'union entre la Tête et les membres est l'Esprit Saint<sup>906</sup>. L'intuition de Mühlen est de rattacher l'Eglise non pas à l'Incarnation (la grâce créée de l'union hypostatique) de Jésus comme le soutenaient les scolastiques, dont st Thomas<sup>907</sup>, mais à l'Esprit, le même qui a oint par l'onction Jésus lors de son baptême<sup>908</sup>.

Cependant, pour Mühlen, l'Esprit est envoyé par le Fils et par le Père. Se référant au texte de 1 Cor 12, 4-6, il soutiendra que « la juxtaposition du pneuma du Christ et de Dieu (...) ne signifie donc pas que tous trois opèrent d'une manière identique les dons spirituels, mais qu'il y a un ordre dans cette communication »<sup>909</sup>. Le Père opère par le Fils et le Fils par l'Esprit. Tout en voulant donner la place qu'il faut à l'Esprit dans l'Eglise, Mühlen nous donne un visage de l'Esprit entièrement dépendant du Christ. Cette vision déjà présente dans le premier tome, se fixera davantage dans le second à la suite des affirmations de l'Encyclique *Mystici Corporis* et de certains documents du Concile Vatican II qu'il prend en compte. Le Christ est considéré comme le centre de l'Eglise, et l'Esprit est présenté comme étant à son service.

Mühlen utilise le titre du vicaire de Christ pour désigner l'Esprit Saint<sup>910</sup>. C'est ce qui fera dire à Kasper, W. que « en dépit de gros efforts spéculatifs et malgré des points de vue

<sup>905</sup> Cf. MÜHLEN, H., *L'Esprit dans l'Eglise*, t.1. (Bibliothèque oecuménique 6), Parfis, Cerf, 1969, pp. 223-226.

<sup>906</sup> *Ibidem*, Cf. p. 226 ; 229.

<sup>907</sup> *Ibidem*, Cf. p., 298.

<sup>908</sup> *Ibidem*, Cf. p. 291-295.

<sup>909</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>910</sup> *Ibidem*, Cf. t.2, pp. 32-47.

intéressants, H. Mühlen demeure finalement dans le cadre de la doctrine occidentale de la Trinité et de la Logos-christologie»<sup>911</sup>.

Une année après Mühlen, ce sera le tour de Louis Bouyer (1970) de publier son livre *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*. Comme Mühlen, Bouyer veut aussi donner une dimension pneumatologique à la théologie catholique et surtout à son ecclésiologie. Il remarque que dans l'ecclésiologie développée par Vatican II, il n'y a pas de place pour la pneumatologie. Et pourtant, pense-t-il « Ce qui anticipe le Règne divin dès la vie terrestre du Christ, et ce qui, à la fois, la pousse vers sa consommation et prépare la manifestation pleinement actuelle de ce règne qui s'ensuivra, c'est la présence dans le Christ de l'Esprit. Et ce qui, de même, dans l'Eglise, anticipera le règne final du Christ sur toute créature, c'est encore cet Esprit divin, que le Christ ressuscité, devenu lui-même <Esprit vivifiant>, pourra désormais répandre <sur toute chair> »<sup>912</sup>.

L'Esprit est donc celui qui prépare et accomplit la plénitude du Règne de Dieu en Jésus-Christ. Bouyer exploite aussi les moments décisifs où l'Esprit intervient dans la vie de Jésus depuis sa conception et pendant son ministère public<sup>913</sup>. On voit bien que pour lui, le mystère de Jésus atteint sa plénitude grâce à la présence en lui de l'Esprit Saint.

Il souligne le fait que le tout du projet de Dieu se résume dans l'agapè qu'il a bien voulu montrer aux hommes. Cette agapè est aussi bien donnée par l'Esprit que par le Christ à travers sa vie et sa mort et résurrection. Le Christ et l'Esprit sont donc tous deux réalisateurs de ce projet d'agapè du Père manifesté aux hommes. Pour lui, il est question d'élaborer une ecclésiologie qui soit pneumatologique et christologique<sup>914</sup>. Cependant, telles qu'il les présente, les deux dimensions ne sont pas à concevoir dans un rapport d'égalité. Car l'Eglise se définit d'abord par rapport au Christ qui est son fondateur et son unique chef. « C'est seulement dans le Christ que l'Esprit revient à l'humanité comme l'Esprit de l'adoption véritable, par laquelle nous ne sommes pas seulement *appelés* enfants de Dieu, mais nous le devenons effectivement, et c'est seulement par le Christ que s'opère la révélation, avec la communication, de cette filiation qui ne fait qu'un avec la vie en nous de l'Esprit »<sup>915</sup>. Bouyer reprend l'expression de St Irénée (que nous retrouverons chez Congar) parlant de l'Esprit et

<sup>911</sup> KASPER, W., *Le Christ-Esprit-l'Eglise*, pp. 64-65.

<sup>912</sup> BOUYER L., *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 303.

<sup>913</sup> *Ibidem*, cf. pp ; 303-308.

<sup>914</sup> *Ibidem*, cf. p. 373.

<sup>915</sup> *Ibidem*, p. 375.

du Christ comme <les deux mains de Dieu par lesquelles il nous refait, pour la vie éternelle><sup>916</sup>. Mais comment appréhender cette collaboration entre les deux ?

Le Christ est donc le chef de l'Église, qui en tout temps régit son Église. C'est lui seul qui peut demander l'Esprit en faveur de l'Église. Cette dernière n'est donc pas une initiative des hommes. Ces derniers, même doués de l'Esprit ne peuvent ni la défaire, ni l'assembler, ni la faire sans le Christ lui-même qui l'a fondée pendant son séjour terrestre. « C'est cette unique initiative historique du Christ, qui demeure à l'origine possible de l'Église une, et cette continuité historique qui en découle et par laquelle elle ne cesse de se développer dans la même unité (...). Ainsi nous apparaîtra-t-il que c'est dans l'<apostolat>, au sens le plus fort et le plus précis, que la dépendance, initiale et permanente, de l'Église de l'Esprit par rapport au Christ a été établie à jamais et s'affirme sans cesse, d'âge en âge »<sup>917</sup>. Bouyer, s'inscrit donc dans la voie de la vision de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ.

Il nous semble tout à fait logique de relever, à la lumière de ces deux cas présentés et de celui du Concile, le fait que la pensée de Congar s'élabore dans le cadre de la théologie catholique où la dimension christologique domine sur le pneumatologique. Le besoin et la nécessité d'élaboration pneumatologique sont pressants, mais le 'chritocentrisme' et non pas le 'christomonisme' est dominant. Congar est donc au diapason de la pensée de son époque tout en y apportant des notes pneumatologiques significatives bien que limitées.

Ceci nous conduit à dire que nous sommes là dans une période charnière entre la prédominance de la dimension christocentrique, d'une part, et, d'autre part, une prise de conscience du manque de pneumatologie dans la théologie catholique qui implique une élaboration profonde de la dite pneumatologie.

## ***2. L'avènement de la christologie pneumatologique.***

Après 1970, Congar va élaborer une pensée qui poussera encore plus loin les considérations pneumatologiques antérieures, se focalisant dans le rapport entre christologie et pneumatologie.

Déjà dans *Ministères et communion ecclésiale* puis dans *Un peuple messianique, Je crois en l'Esprit Saint* jusqu'à *La Parole et le Souffle*, l'orientation théologique de Congar se précise nettement pour ce qui est du rapport entre le Christ et l'Esprit. La vision

---

<sup>916</sup> Cf. IRENEE, *Adversus haereses*, 4, praef., 4 ect.

communautaire dans laquelle il fonde et enracine désormais les ministères, lui donnera la vigueur de combattre « le schéma linéaire, vertical, purement sacerdotal, étroitement christologique qui fait l'impasse sur la communauté ecclésiale »<sup>918</sup>. Comme le rapporte encore Rigal, Congar va insister pour qu'on abandonne « une espèce de déduction verticale du Christ au ministère ordonné sans mettre entre les deux l'Eglise Corps du Christ, avec justement cette pluralité des ministères » et des charismes dont l'Esprit est aussi la source<sup>919</sup>.

La théologie renouvelée des ministères sur base du concept de communion, revalorisé par Vatican II au détriment de celle du concile de Trente et de certaines élaborations scolastiques, conduit notre auteur à davantage percevoir avec netteté et clarté le rôle de l'Esprit au côté du Christ, leur rapport de réciprocité. A cette ecclésiologie renouvelée, il faut aussi ajouter l'effort d'une lecture biblique accouplée à la spéculation dogmatique qui traverse l'époque.

En effet, comme nous venons de le voir avec Mühlen et Brouyer, la nouveauté de la réflexion christologique à cette époque relève du fait qu'elle retourne aux sources de la Révélation mettant en exergue les interventions de l'Esprit Saint dans le mystère du Christ, lesquelles constituent des moments qualitatifs qui orientent sa vie et son ministère. Congar lui-même fera expressément mention, dans son *Je crois à l'Esprit Saint* de H. Mühlen, Kasper, Rosato, et Schoonenberg qui mettent en œuvre ce type de christologie<sup>920</sup>. Si ces auteurs ont eu à développer cette christologie chacun selon sa ligne propre, on n'oubliera pas que Congar, lui aussi, avait déjà relevé depuis les *Esquisses du mystère de l'Eglise* en 1941 cette possibilité de penser les interventions de l'Esprit dans la vie de Jésus, mais sans l'approfondir. Toutefois, les acquis de ces auteurs (puisqu'il en parle) joints à ses propres intuitions donneront une consistance à sa pensée.

De l'insistance sur la revalorisation de la place du Saint Esprit dans la théologie catholique, il aboutira à la nécessité d'une christologie pneumatologique<sup>921</sup> et finalement à son élaboration<sup>922</sup>. Ici, il n'est plus question d'une simple revalorisation de la Personne de l'Esprit Saint, cependant dépendante du Christ (ce qui entretiendrait la perspective christocentrique), mais d'une reconnaissance du rôle de l'Esprit au même titre que le Christ

---

<sup>917</sup> BOUYER L., *Op. Cit.*, pp. 381-382.

<sup>918</sup> RIGAL, J., *Op.Cit.* p. 162.

<sup>919</sup> CONGAR Y., *Tous responsables dans l'Eglise ?* Paris, Centurion, 1973, cité par RIGAL J., *Op.Cit.*, p. 163.

<sup>920</sup> *JCES*, p. 733.

<sup>921</sup> Le troisième tome de *Je crois en l'Esprit Saint* nous conduit à cela.

<sup>922</sup> Les dernières publications sur cette problématique à savoir 'eh.ED' ; *LPS* ; *Le troisième article du symbole*, articulent bien le débat.

dans la mesure où tous deux accomplissent conjointement l'œuvre de Dieu. Cette argumentation se construit autour de trois concepts clés que Rigal a repris et que nous faisons nôtres, en changeant l'ordre de leur classification.

***a .Pas de christologie sans pneumatologie, l'une est santé de l'autre et vice versa.***

Depuis *Un peuple messianique*, Congar plaide en faveur de l'élaboration d'une théologie qui prend ensemble la christologie et la pneumatologie sans les opposer, ni soustraire l'une de l'autre. Cette considération dépasse la simple dimension ecclésiologique. Congar se rend bien compte que cette perspective a de fortes 'implications heureuses' dans les discussions œcuméniques, ecclésiologiques<sup>923</sup>, celles de la sacramentologie et même dans le domaine canonique. Pour lui, la perspective d'une christologie pneumatologique ouvre à un équilibre de la réflexion théologique dans son ensemble, car on ne peut pas penser le Christ sans penser l'Esprit Saint.

L'Esprit Saint amène à l'intelligence de ce qu'a dit et fait le Christ. Bien plus, on remarque chez notre auteur que tout ce qui est affirmé d'une façon générale du Christ sur l'accomplissement de l'œuvre de Dieu, l'est aussi en même temps de l'Esprit Saint. Congar peut alors affirmer sans détour la réciprocité d'action entre les deux Personnes de la divinité. Ceci faisait défaut quand il reconnaissait la collaboration entre les deux Personnes de la divinité dans ses réflexions antérieures. Cette réciprocité a pour valeur de poser les deux Personnes l'une en face de l'autre dans une relation d'interdépendance plutôt que de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ.

L'Esprit concourt à l'avènement du Fils, il l'assiste de son vivant. Ce dernier mort, est ressuscité et glorifié par l'action de l'Esprit. La grandeur de cette affirmation réside dans le fait que « la constitution de Jésus, le Messie-Sauveur, d'abord comme Serviteur (au baptême) et ensuite comme Seigneur assumé à la droite de Dieu (à la résurrection) sont d'une certaine façon deux *engendremets* de Jésus comme Fils de Dieu donné aux hommes. Il n'est alors plus seulement le *Monogenes*, l'unique engendré, mais devient aussi la *Prototokos*, le premier-né à la vie divine *pour nous* (...). Or, dans cet avènement de sa qualité de Christ

---

<sup>923</sup> Cf. RIGAL J., *art. cité*, pp. 168-169.

Sauveur, l'Esprit vient sur lui par une intervention déterminante »<sup>924</sup>. Retrouvant ainsi sa condition première, le Christ peut alors à son tour envoyer l'Esprit.

C'est cet Esprit, bien que nous le recevions du Christ, qui nous fait entrer dans le mystère du Christ. Il est le Don par excellence qui rend Dieu présent en dehors de lui, qui établit le lien entre le Père et le Fils et aussi entre eux et tout ce qui est en dehors d'eux. Ce qui est très important à relever dans la pensée de Congar, c'est l'effort de présenter l'Esprit Saint comme ayant effectivement une Personnalité et ne se réduisant pas à une substance ou à la grâce qu'il confère. Bien sûr que l'Esprit est différent du Christ, mais comme le Christ, il réalise des œuvres, et mieux encore les mêmes œuvres. Il y a une certaine singularité de son action par rapport à celle du Christ. En nous faisant entrer dans le mystère du Christ, il nous donne le même Christ. Congar peut alors établir la réciprocité en ces termes : le Christ nous donne l'Esprit et l'Esprit nous donne le Christ. L'Esprit est du Fils, le Fils (Jésus Christ) est de l'Esprit.

Sur base de cette relation, Congar pense que désormais la christologie ne peut être traitée en dehors de la pneumatologie, ni la pneumatologie en dehors de la christologie. Ne soutiendra-t-il pas : « La santé de la pneumatologie, c'est sa référence à la christologie » ou encore : « Pneumatologie et christologie sont principe de santé l'une pour l'autre » ?

Pour Congar, les témoignages scripturaires, surtout néotestamentaires, démontrent toujours ce lien entre le Christ et l'Esprit Saint. De ce fait, toute réflexion théologique visant la christologie doit aussi tenir compte de la pneumatologie et vice-versa. Voilà pourquoi il arrive à qualifier son projet théologique de christologie pneumatologique. Ce projet est compris comme une démarche théologique qui interpelle toute la tradition christologique. En effet, traditionnellement, il est reconnu que la christologie est au centre de la théologie chrétienne. Contrairement à la christologie ontologique ou du logos qui place en Jésus Christ lui-même ou dans la grâce de son incarnation la source de tous les événements caractérisant sa vie, ici, il est intéressant de constater que si la christologie est au centre, elle n'en doit pas moins être jointe à la pneumatologie. Car la réalisation de l'œuvre de Dieu, Père, est accomplie par les deux Personnes : Fils et Esprit Saint, dans un rapport de complémentarité, de réciprocité, de relativité, de co-responsabilité et finalement de co-institution de l'Eglise. La réflexion théologique doit en tenir compte dans son élaboration.

---

<sup>924</sup> KOCKEROLS J., *L'Esprit à la croix. La dernière onction de Jésus*, (coll. *Donner raison*, 3), Bruxelles, éd.

***b. L'Esprit Saint est Co-instituant de l'Eglise*<sup>925</sup> :**

Dans la réflexion ecclésiologique, il nous semble que cette affirmation de Congar est d'une très grande ampleur et lui est originale. C'est, comme le dit Rigal, « la formulation la plus achevée » de son articulation décisive de l'Esprit avec le Christ<sup>926</sup>.

Dans les écrits de Congar, l'Esprit était présenté d'abord comme celui qui apportait une certaine animation au corps institué par l'unique chef qui est le Christ. C'est ainsi qu'il nous le présentera comme Co-agent du Corps apostolique accomplissant l'oeuvre du Christ. Plus tard, en donnant à l'Esprit plus de place dans la confection des sacrements, en le voyant comme la loi de l'Eglise, source de charité, de la catholicité, de la sainteté et de la foi, en situant son rôle non seulement dans l'Eglise mais aussi à travers le cosmos (ce qui poussera Rigal à dire : « une perspective rarement prise en compte par la théologie catholique, et, pour ainsi dire, nouvelle et ultime dans les écrits d'Yves Congar »<sup>927</sup>), Congar « va prendre un nouveau relief, et, en un sens, dernier relief à partir d'une articulation plus précise et mieux conceptualisée des rôles du Christ et de l'Esprit par rapport à l'Eglise »<sup>928</sup>.

L'établissement de la relation de réciprocité d'action entre les deux Personnes ouvre à la rectification des rapports entre les deux. L'Esprit intervient dans l'Incarnation du Fils. Il assiste le Fils dans son ministère en le oignant d'onction. Il le ressuscite et le fait glorifier. Le Fils, source de l'Eglise et Epoux de cette dernière, rétabli dans sa gloire, donne l'Esprit à son Epouse. L'Esprit vivifie l'Epouse comme il le faisait avec l'Epoux. L'Esprit fait de l'Epouse le sacrement du salut, et il y continue jusqu'à son accomplissement la mission de l'Epoux. Ceci ne signifie pas que l'Epoux n'y œuvre plus. Lui aussi, bien qu'étant dans la gloire du Père, continue son action dans l'Eglise, puisqu'il est devenu le Seigneur, l'Esprit.

Fort de tout ce qui précède, Congar soutient que l'Eglise procède de la mission du Fils et de celle de l'Esprit. L'Esprit est donc en face du Christ, accomplissant sa mission propre à l'intérieur d'une oeuvre commune. Sa marque hypostatique, dont il imprègne ses actions, est différente de celle du Christ. Les deux ont institué l'Eglise, et ils oeuvrent conjointement à l'accomplissement du Règne de Dieu.

Ceci implique qu'on puisse voir désormais tout ce qui se réalise dans l'Eglise comme étant une oeuvre de deux : les ministères et les charismes, les sacrements, la vie spirituelle de

---

Lessius, 1999, p. 140.

<sup>925</sup> Cf. CONGAR Y., *JCES*, p. 246; *LPS*, p. 99; *Le troisième article du symbole*, p. 292 et ss.

<sup>926</sup> RIGAL J. *Op. Cit.*, p. 167.

<sup>927</sup> *Ibidem*, p. 167.

ses membres etc. Chacune de deux Personnes y joue un rôle déterminant en les marquant de son hypostase propre.

Le rapport de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ est donc révolu. Puisque l'Esprit se tient en face du Christ pour réaliser conjointement l'œuvre du Père, son action ne se limite pas à la sphère de l'Eglise seulement. Comme celle du Christ, elle atteint toutes les dimensions du monde et du cosmos. L'Esprit œuvre dans le monde et récapitule tout ce qui est anthropologique, culturel, spirituel, social, ces réalités fussent-elles en dehors de l'Eglise établie comme institution, comme sacrement du salut. C'est cette vision des choses qui nous a permis de récuser les remarques que Moltmann adressait à Congar. Nous dirons donc que Congar va plus loin que Mühlen et Bouyer dans l'affirmation du rôle de l'Esprit par rapport au Christ. Elle met côte à côte les deux personnes de la divinité et nous invite à les voir toutes deux indissociables, accomplissant l'oeuvre du Père et non l'œuvre du Christ.

Il faut aussi souligner le fait qu'à travers cette vision des choses, Congar s'éloigne de la théologie traditionnelle catholique du *Filioque*. Mühlen et Bouyer qui réfléchissent encore selon cette logique font dépendre nécessairement l'Esprit du Christ ; or, chez Congar, les deux procèdent de la monarchie du Père pour accomplir conjointement son œuvre. Ainsi, à la suite de Saint Irénée, il les appellera les deux mains du Père.

***c. Le Christ et l'Esprit, sont les deux mains du Père.***

Il ne suffit pas de répéter cette image d'Irénée pour dire la même chose. Louis Bouyer l'a reprise, Urs von Balthasar la reprendra aussi après Congar (nous y reviendrons), sans toutefois établir les mêmes rapports entre ces deux Personnes de la Trinité.

Chez Congar, l'expression est reprise pour marquer le rapport conjoint, réciproque, de co-responsabilité, et non celui de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ. Plusieurs fois, Congar reviendra sur cette formule et même avec admiration<sup>929</sup>. A travers cette formulation, Congar affirme ainsi que l'Eglise est née et vit de deux missions. C'est ici que prend en fait sens la considération de l'Esprit comme Co-instituant de l'Eglise, parce qu'il a comme le Christ, une mission à part entière à y accomplir. L'Eglise est donc, dans sa vie et dans sa source, issue de deux missions divines, celle du Verbe et celle du Souffle.

---

<sup>928</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>929</sup> Cf. *JCES*, p. 249, *LPS*, p. 36 ; 53 ; 105 ; 108 etc.

Affirmer que l'Église est aussi le fruit de la mission de l'Esprit, c'est vraiment apporter du neuf dans la théologie ecclésiologique catholique. Pour s'en rendre compte, il faut nous référer une fois encore à cette réflexion de Rigal : « Ce mot de <mission> - si familier à la tradition latine- est lourd de sens. Parler de <mission> pour le Verbe et le Souffle, revient à centrer l'attention sur ce qu'on appelle en théologie <l'Économie>, c'est-à-dire sur la Révélation, la réalisation, la mise en œuvre du propos de Dieu, sur son dessein d'Alliance et de salut tout au long de l'histoire. Toutefois, le théologien dominicain a soin de préciser que Trinité économique et Trinité éternelle ou immanente demeurent indissociables (...). Si l'on peut parler des <missions> du Verbe et du Souffle, c'est parce que l'un et l'autre, le Verbe et le Souffle, fondamentalement, éternellement, procèdent du Père. Missions et processions sont liées»<sup>930</sup>. Si la Trinité éternelle ou immanente demeure indissociable à la Trinité économique, l'une n'est pas pour autant réciproquement l'autre. Pour Congar, la Trinité économique nous dit ce qu'est la Trinité éternelle mais elle ne nous révèle pas tout de cette Trinité éternelle. Il faut donc garder une distance du point de vue de la connaissance que nous avons de deux<sup>931</sup>.

Chez Congar, il y a une volonté expresse d'interpréter ces processions non pas à partir de la vision catholique du *Filioque*, mais plutôt de la vision orthodoxe où les deux procèdent du seul Père, l'un par engendrement et l'autre par spiration<sup>932</sup>. De ce fait, la mission de l'Esprit, bien que conjointe à celle du Christ, ne lui est pas pour autant identique. Il ne s'agit pas pour l'Esprit Saint de reproduire purement et simplement ce que le Christ a fait. Il actualise bien sûr l'œuvre du Christ car il ne fait pas une autre œuvre, mais dans la continuité de cette même œuvre il réalise du neuf devant l'inédit de l'histoire et la diversité des cultures. Ici, Congar insiste sur le fait qu'on ne peut pas opposer les deux missions. C'est ici que rebondit le problème de la liberté de l'Esprit Saint par rapport au Christ. Comment concevoir sa liberté ? Qu'en est-il au fait de la fameuse 'petite zone libre' qu'il lui reconnaissait dans son article *Le Saint Esprit et le Corps Apostolique* ?

Au préalable, il faut réaffirmer que l'œuvre de l'Esprit n'est pas séparée ni opposée à celle du Christ. L'Esprit est effectivement libre dans la réalisation de sa mission et c'est pourquoi il n'est pas celui qui ne fait qu'actualiser ce que le Christ a dit et fait, mais il

---

<sup>930</sup> RIGAL J., *Op. Cit.*, p. 164. A lire Rigal au sujet de l'indissociabilité de la Trinité économique et de la Trinité éternelle, on croirait qu'entre Congar et Rahner, il y a entente parfaite. Il faut préciser, comme nous l'avons relevé, que pour Rahner la Trinité économique est la Trinité éternelle et réciproquement, tandis que Congar refuse qu'on puisse conclure à la réciprocité. S'il est vrai que la Trinité économique est la Trinité éternelle, il n'est pas pour autant établi que la Trinité éternelle soit sans plus la Trinité économique (cf. *supra* p. 279).

<sup>931</sup> Congar, contrairement à Karl Rahner, n'accepte pas d'établir la réciprocité entre la Trinité éternelle et la Trinité économique. Cf. notre analyse de *J.C.E.S.*

<sup>932</sup> Cf. notre analyse de *JCES*, *supra* p. 256-257.

accomplie l'inédit dans l'histoire. Cela se vérifie surtout dans l'accomplissement de la prophétie. Cependant, cette mission ne peut que se situer dans la ligne de ce que le Christ a dit et fait comme cela est souligné plus haut. Il n'inaugure pas une autre œuvre. Les deux travaillent donc librement pour la même et unique œuvre et de façon conjointe et unie. Il s'agit d'une liberté dans l'interdépendance : sans opposition, sans dichotomie, sans heurts, sans contradiction.

L'Esprit, bien que n'étant pas un simple vicair du Christ, ne fait pas œuvre à part. Son oeuvre s'inscrit dans « la plénitude donnée une fois pour toutes dans le Christ ». Comme Congar l'écrit : « Le Verbe sans le Souffle produirait un légalisme ; le Souffle sans le Verbe donnerait quoi ? On ne sait ni d'où il vient ni où il va. Concrètement, le Verbe c'est la forme, c'est la Parole, la doctrine, ce sont des structures. La vérité est dans l'articulation des deux. Car sans Souffle, le Verbe ne sort pas de la gorge, l'Évangile ne remplit pas l'histoire jusqu'à l'eschatologie »<sup>933</sup>.

Nous venons là de présenter les grandes lignes de la pensée de Congar. On se rendra bien compte qu'il s'est vraiment investi à bâtir de manière progressive, au sein de la pensée catholique, cette perspective théologique d'une nécessité énorme pour notre foi. Certes, même s'il a été affirmé par Congar qu'il y avait manifestement dans l'Église une absence de pneumatologie vraie, nous ne dirons pas pour autant que tout commence avec lui. Lui aussi a subi certaines influences que nous allons essayer de démontrer. Il en a corrigé certaines et gardé d'autres. Nous lui reconnaissons le mérite d'élargissement et surtout d'application de cette christologie pneumatologique à la vie quotidienne de l'Église, c'est-à-dire dans son organisation (ses structures et la manière de concevoir les charismes) et dans sa situation dans le monde.

Nous lui reconnaissons le mérite d'avoir systématisé cette orientation théologique et d'en avoir fait une préoccupation. C'est donc à lui que revient la paternité du concept 'christologie pneumatologique' que d'autres appellent christologie de l'Esprit. Il nous semble qu'il y a une différence à garder entre les deux termes du point de vue de leur finalité. Dans la vision congarienne, christologie et pneumatologie sont prises ensemble comme projet théologique tandis que dans l'autre conception, la pneumatologie est étudiée à l'intérieur de la christologie, en faisant ainsi une orientation christologique.

---

<sup>933</sup> CONGAR Y., *Le troisième article du symbole*, p. 301.

Toutefois, la place de l'Esprit, joint au Christ, comme principe dynamique de l'Eglise et aussi sa présence dans le monde comme actualisation des projets de Dieu inaugurés en Jésus Christ, nous font découvrir la dimension combien fondamentale de la grâce et de la liberté de ce même Dieu que l'homme est appelé à accueillir. De ce fait, la christologie pneumatologique nous ouvre à la possibilité d'établir différents dialogues entre divers disciplines et traités théologiques (Création et Rédemption, Dogme et Liturgie etc.), avec les autres communautés chrétiennes, les autres religions, les structures et courants philosophiques, politiques et sociaux qui régissent le monde. Car l'Esprit est perçu comme étant présent là aussi et capable de produire l'inédit dans la trame de notre histoire. A la lumière du rapport à établir entre Congar et quelques auteurs de son époque, nous aurons à proposer encore une appréciation de la pensée de ce dernier. A présent, nous allons jeter un regard sur les différentes influences qui ont marqué la pensée de Congar.

### **B. Influences subies par l'ecclésiologue dominicain.**

Jean Rigal affirme que « dans cette longue et laborieuse recherche trinitaire, Yves Congar s'appuie de façon prioritaire sur l'Ecriture, mais aussi sur une documentation patristique et historique d'une érudition impressionnante, insistant sans cesse sur le sens évolutif de l'histoire, le tout porté par une ouverture œcuménique constante. Il excelle dans cette manière rigoureuse d'accumuler des matériaux précis de tous ordres, prenant des libertés avec la forme, plus soucieux de fouiller en profondeur une question que de livrer des ouvrages soigneusement construits »<sup>934</sup>. Partant de cette affirmation, nous reconnaissons ce travail d'érudition en Congar et sa capacité de se référer à plusieurs auteurs pour les sujets qu'il traite. Nous pensons qu'il y a lieu de cerner avec un peu plus de précisions quelques auteurs qui l'ont marqué et dont les traces accompagnent jusqu'au bout sa pensée. Il est vrai que Congar a une forte connaissance et même une maîtrise de la pensée théologique des Pères. Cela s'explique à travers la référence remarquable, abondante et constante aux Pères tant Occidentaux qu'Orientaux dans ses écrits. Par-dessus tout, il est d'abord et demeure thomiste. C'est pourquoi, nous retenons d'abord saint Thomas comme l'un des maîtres de Congar. Nous parlerons ensuite de Möhler et enfin du mouvement œcuménique.

---

<sup>934</sup> RIGAL J., *Op. Cit.*, p. 166.

### 1. *Saint Thomas.*

C'est depuis son jeune âge que Congar est initié à la doctrine thomiste. Parlant de l'abbé Lallement <sup>935</sup>, Congar dira : « Cependant, c'est surtout à Paris pendant mon séjour aux Carmes, que son influence apporta vraiment quelque chose à ma vie. Surtout au point de vue intellectuel ; au point de vue de ma structure intellectuelle. Il me mit tout de suite dans saint Thomas (novembre 1921) ; il me fit traduire le traité sur les anges, puis commenter Ia q.85 ; et corrigeait mon travail (...). Il a vraiment apporté beaucoup à la structuration profondément thomiste de mon esprit » <sup>936</sup>.

Devenu dominicain, Congar continuera à être formé à la théologie scolastique, surtout thomiste. Il dira encore : « Je suis bien conscient des limites et même des défauts de *Chrétiens désunis*, de même que de la plupart des études groupées dans le présent recueil. J'étais alors trop proche encore d'un thomisme d'école (...) » <sup>937</sup>. Ou encore affirmera-t-il : « Ma vocation a été, je crois, depuis le début, à la fois et par la même veine, sacerdotale et religieuse, dominicaine et thomiste, œcuménique et ecclésiologique » <sup>938</sup>. Ainsi, dans la plupart des œuvres de Congar, nous le voyons faire référence à saint Thomas. Soit qu'il renforce sa position en la fondant sur celle de l'auteur angélique, soit il le contredit en apportant une vision nouvelle des choses.

Pour le secteur de l'ecclésiologie qui caractérise la recherche théologique de Congar, ce dernier reconnaît que Thomas n'avait pas élaboré un traité d'ecclésiologie proprement dite <sup>939</sup>. Il a parlé de façon éparse de l'Eglise. C'est pourquoi, quand il dut faire son cours sur l'Eglise, dit-il : « je devais choisir un point de vue et un plan. Je me déterminai à construire le mystère de l'Eglise en lui appliquant les catégories de la philosophie thomiste de la société. A mesure que j'avais, je me rendais compte que ces catégories, avec leur rigueur et leur profondeur, étaient inadéquates à rendre entièrement compte de la réalité de l'Eglise et qu'elles devaient être dépassées. Mais, encore aujourd'hui, je suis heureux d'avoir fait ce travail » <sup>940</sup>.

---

<sup>935</sup> L'Abbé Lallement est un prêtre qui a guidé Congar spirituellement depuis son jeune âge et qui l'a aidé à s'engager dans le sacerdoce.

<sup>936</sup> CONGAR Y., *Journal d'un théologien*, p. 34.

<sup>937</sup> CONGAR Y., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme* (Coll. *Unam Sanctam*, 50), Paris, Cerf, 1964, p. XXXV.

<sup>938</sup> CONGAR Y., *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenir 1929-1973*, (Coll. *Foi vivante*, 156), Paris, 1974, p. 14.

<sup>939</sup> Cf. *EUS*, p. 254.

<sup>940</sup> CONGAR Y., *Journal d'un théologien*, p. 29.

Par rapport à St Thomas, la perspective de la christologie pneumatologique est sans conteste une nouveauté. La vision ecclésiologique de Thomas est christocentrique, et le lien entre l'Esprit et le Christ est établi dans la ligne de *Filioque*, ce qui ne lui permet pas de penser les interventions de l'Esprit sur le Christ comme des moments qualitatifs constituant sa mission. Il privilégie la grâce d'union comme source de toute activité de Jésus. Cependant, il donne place à l'Esprit dans la vie des chrétiens.

Dans sa systématisation (à partir des données aristotéliennes) qui arrive à distinguer les vertus des dons, Thomas aboutit à leur donner une impulsion divine dépassant l'usage de la raison. Pour lui, écrit Congar : « Les dons comme réalités permanentes distinctes des vertus, sont ces dispositions qui rendent le chrétien très délicatement sensible à saisir et à suivre les inspirations de l'Esprit. Ils ne seraient eux-mêmes qu'une disposition permanente mais qui, de façon permanente, ouvre le disciple de Jésus à faire normer son action au-delà des vertus, au-delà de sa raison habitée par la foi, au-delà de sa prudence, par un Autre, infiniment supérieur et souverainement libre, l'Esprit Saint. (...). Thomas fait sa place à l'événement de l'Esprit ; son cosmos éthique est un cosmos de la volonté salutaire et sanctifiante de Dieu, selon des mesures qui dépassent toute rationalité humaine, même surnaturelle. (...). Cette vue thomiste du dépassement de nos prévisions par des appels et des interventions de Dieu vivant nous permet de comprendre comment la sainteté telle que nous la manifestent les saints est la forme la plus achevée de la vie chrétienne. Elle est faite de perpétuels dépassements des mesures surnaturelles, mais humaines, par des <inspirations> généreusement écoutées. C'est l'Esprit Saint qui sanctifie »<sup>941</sup>.

Chez Thomas, on peut donc affirmer, à la suite de J.P. Torrell, qu'il y a bien « une ecclésiologie à fondement christologique couronnée par une pneumatologie... C'est là, sans doute, une des meilleurs formules de Congar pour caractériser ce qu'il a trouvé chez Thomas d'Aquin. Il faut la retenir soigneusement car, plus d'une fois, Congar va déplorer le déficit pneumatologique de la théologie latine, alors qu'il s'est plu à souligner bien souvent la présence de l'Esprit chez Thomas, allant même jusqu'à dire- et avec raison- que Thomas < est plus original dans sa notion morale et pneumatologique de l'Eglise que dans sa notion christologique > »<sup>942</sup>. C'est ce rôle de l'Esprit qui s'accomplit dans l'Eglise à travers les personnes.

---

<sup>941</sup> JCES, pp. 169-170.

<sup>942</sup> TORRELL, J.P., *Yves Congar et l'Ecclésiologie de Saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev.Sc. ph.th.* 82 (1998), p. 207. Nous référons à cet article pour une étude un peu plus approfondie de ce rapport entre Congar et Saint Thomas. L'auteur nous montre en effet les convergences et surtout le fait que le système de penser de Congar, et

Thomas rattache souvent la mission de l'Esprit au Père, en insistant sur le caractère 'd'appropriation'. A travers les dons et vertus, c'est Dieu (Père) qui par l'Esprit vient habiter l'intérieur des gens. En habitant en eux, il les anime par appropriation. Chez lui, comme Congar lui-même l'a relevé sans être d'accord en ce temps là, le pneumatologique est dans le théocentrique<sup>943</sup>. Congar reconnaît en effet que certaines catégories sur l'Esprit issues des Pères et des hommes du Moyen Age (dont saint Thomas), il les remettait en cause en raison de sa vision excessivement christocentrique, mais qu'« aujourd'hui, les considérant sous le signe de la pneumatologie, nous en comprenons mieux le sens et la portée »<sup>944</sup>. On comprendra que dans la suite, dans sa christologie pneumatologique, Congar ait encore poussé plus loin ce rôle de l'Esprit Saint, jusqu'à le considérer Co-instituant, recevant sa mission du seul Père.

Congar reconnaît aussi en Thomas, celui qui l'a aidé à s'ouvrir au sens de la vérité : « il m'a apporté à la fois l'ordre et l'ouverture »<sup>945</sup>. Thomas est donc un Maître à penser de Congar, mais Congar n'est pas resté tout à fait dépendant de lui. Il a su prendre distance quand il le fallait. Mais il lui est tout de même redevable en beaucoup<sup>946</sup>.

## 2. J. A. Möhler :

Möhler, avec l'école de Tübingen, a été un des théologiens du 19<sup>ème</sup> siècle qui ont apporté une vision de l'Eglise différente de celle des scolastiques. Parlant de son ecclésiologie, Bouyer écrivait : « En fait, cette ecclésiologie est toute pneumatologique. Möhler, dès les premières pages, nous prévient qu'il considère comme acquises la fondation et l'organisation originelle de l'Eglise par le Christ. Ce qu'il se propose d'étudier, c'est comment cette institution a pour but et pour effet d'exprimer et de communiquer la vie du Saint Esprit dans les âmes. Ce n'est pas du tout qu'il croie que l'unité de l'Eglise est un pur objet de la foi. C'est tout au contraire qu'il veut montrer comment l'Eglise concrète, phénoménale, manifeste visiblement cette unité spirituelle, et plus précisément surnaturelle. Il

---

son érudition s'articulent sur le modèle thomasien, bien qu'effectivement il prendra distance sur un certain nombre de choses.

<sup>943</sup> Cf. *EME*, pp. 66-70.

<sup>944</sup> *JCES*, p. 170. Sur cette page, Congar relève la place de l'Esprit comme principe de la Révélation et aussi de l'inspiration, d'où l'intérêt des scolastiques pour l'étude de la prophétie. Il fait à ce sujet une mention à Thomas. Dans la christologie pneumatologique, la prophétie est considérée comme un des lieux de la manifestation de la liberté de l'Esprit.

<sup>945</sup> CONGAR Y.M., *Martin Luther, sa foi, sa réforme, étude de théologie historique* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 119), Paris, Cerf, 1983, p. 9.

<sup>946</sup> Telle est la conclusion à laquelle aboutit aussi J.P. Torrell, *Op. Cit.*, p.240-241.

ne s'agit pas seulement de l'unité de la vie subjective partagée par les chrétiens, mais de l'unité transcendante de la vie de l'Esprit de Dieu en eux. Mais il veut montrer comment cette unité s'affirme en eux dans la réalisation, effective par l'Eglise catholique de la communauté de la charité, de <l'amour de Dieu répandu dans nos coeurs par le Saint-Esprit> »<sup>947</sup>. Pour Bouyer, cette intuition de Möhler «est le point de départ de toute la rénovation ecclésiologique qui devait aboutir finalement au second Concile du Vatican »<sup>948</sup>.

Contrairement à l'ecclésiologie médiévale et post-médiévale, Möhler apporte une nouveauté qui consiste à voir l'Eglise à partir de la vie divine, vie d'amour qui se réalise en elle grâce à l'Esprit Saint. L'unité spirituelle (exprimée par la foi, l'amour, la sainteté de vie, la communauté étant le lieu par excellence où elles s'épanouissent) et l'unité organique (impliquant le lien entre l'Evêque et les fidèles, entre les Eglises voisines et finalement l'Eglise universelle autour du Pape, dont la primauté est en vue de cette unité) sont là pour le besoin de l'Eglise et s'exercent comme don de l'Esprit<sup>949</sup>.

Bouyer affirme que Möhler avait conscience que la pensée développée dans son livre sur l'unité n'était pas parfaite. Son ecclésiologie était trop pneumatologique. Ainsi dans *La Symbolique*, il essaiera de raccorder cette ecclésiologie avec la dimension christologique. Ainsi il pensera l'unité de l'Eglise comme venant « donc à la fois de l'institution par le Christ et de la présence continuée de l'Esprit »<sup>950</sup>. Ici apparaît ce que nous pouvons déjà considérer comme un jalon d'une christologie pneumatologique. Cependant, précise encore Bouyer : « Möhler n'a jamais repris dans une synthèse d'ensemble ces aspects pneumatologiques et christologiques de l'Eglise »<sup>951</sup>.

Cette brève présentation de la pensée de Möhler nous permet d'en venir à Congar et de voir en quoi il l'influence. Comme on le sait, Congar a fondé la collection *Unam Sanctam*. Elle a pour but « de mieux faire connaître la nature ou, si l'on veut, le mystère de l'Eglise ... »<sup>952</sup>. Dans cet effort de faire connaître le mystère de l'Eglise, Congar affirme : « J'aurais voulu ouvrir la collection par une traduction nouvelle de *Die Einheit*, de J.-A. Möhler. Ce chef d'œuvre, imparfait comme tant de chef-d'œuvres (sic), représentait assez

<sup>947</sup> BOUYER L., *L'Eglise de Dieu*, p. 120. Bouyer fait ici l'analyse de l'ecclésiologie de Möhler contenue dans ses deux livres : *L'unité dans l'Eglise* et *La symbolique*.

<sup>948</sup> BOUYER L., *Op. Cit.*, p. 120.

<sup>949</sup> Nous n'allons pas entrer dans les détails de l'ecclésiologie de Möhler, mais nous référons à cette synthèse réalisée par Bouyer cf. pp. 117-134. Pour plus de détails et de précision sur la pensée de Möhler, nous renvoyons au tout récent livre de DENEKEN M., *Johan Adam Möhler* (Coll. *initiation aux théologiens*, ), Paris, Cerf, 2007.

<sup>950</sup> Möhler, *La symbolique*, p. 37 cité par Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, p.132.

<sup>951</sup> BOUYER L., *Ibidem*, p. 133.

remarquablement le genre et l'esprit de ce que je souhaitais donner »<sup>953</sup>. Cette prise de position nous donne à suffisance l'appréhension positive que Congar a de la pensée ecclésiologique de Möhler.

Congar trouve en lui un modèle à suivre en tant que rénovateur et aussi dans son style de pensée où la dimension pneumatologique est resituée dans l'ecclésiologie. Ainsi, confirme-t-il, parlant de son livre sur l'Eglise : « Nous avons, en effet, dans ce livre, un exemple – imparfait, certes, sur plusieurs points, nous le répétons, mais pour l'essentiel tout à fait réussi et représentatif—de ce travail de revalorisation par voie de retour aux sources et de replongée dans les sources, où nous avons reconnu précisément l'un des appels et l'un des mouvements de notre temps. Möhler ne nous offre pas une théologie rationnellement construite à grand renfort de catégories juridiques ou philosophiques, et, pour un travail de ce genre, lui aussi nécessaire, c'est à d'autres maîtres qu'il faudra nous adresser. Mais il nous donne, dans l'esprit des Pères, une grande vision synthétique de l'essence ou, comme il dit, du principe du catholicisme, lequel est aussi, dans l'Eglise, le principe d'unité. Ce principe, c'est le Saint Esprit. L'Eglise est une création du Saint Esprit, et sa vie lui vient de l'animation qu'elle reçoit de lui... »<sup>954</sup>. Congar reprendra les grandes lignes de la pensée de Möhler telle que Bouyer l'a exposée plus haut. Lui-même, Congar, écrira plusieurs articles sur Möhler pour montrer l'intérêt qu'il avait vis-à-vis de lui<sup>955</sup>. Ces travaux se situent au début de l'œuvre théologique de Congar. Dans la suite, nous nous rendrons compte que dans plusieurs de ses ouvrages, Congar ne cessera de faire référence à Möhler. Ainsi nous pouvons en déduire que même si Möhler n'a pas fait une synthèse systématique de l'ecclésiologie pneumatologique et christologique, il a donné à Congar ce goût de penser la dimension pneumatologique utile à son ecclésiologie, marquée en ses débuts par les articulations plus christocentriques. Comme l'affirme M. Deneken, Congar est parmi les théologiens qui ont rendu hommage à Möhler, et qui reconnaissent leur dette envers lui<sup>956</sup>.

Dans son article, Bouyer affirmait: « Ce n'est qu'au XXe siècle et avec le second Concile du Vatican que l'ensemble des idées de Möhler obtiendront l'attention qu'elles

---

<sup>952</sup> CONGAR Y.M., *Chrétiens en dialogue*, p. xxxiv, note 11, Sur cette page nous lisons toutes les motivations justifiant la création de cette collection. Nous avons retenu la plus importante.

<sup>953</sup> CONGAR Y., *Chrétiens en dialogue*, p. xxxiv-xxxv.

<sup>954</sup> CONGAR Y., *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, p. 12-13.

<sup>955</sup> Cf. *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *Irenikon* 12 (1935) pp. 321-329 ; *Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler*, dans *R.S.ph.th.*, 27 (1938), pp. 205-212 ; *L'Esprit des Pères d'après Möhler*, dans *Supplément à la vie spirituelle*, 55 (1938), pp. 1-25 ; *L'hérésie, déchirement de l'unité*, dans *L'Eglise est une. Hommage à Möhler*, Paris, éd. Pierre Chaillet, 1939, pp. 255-269. Cet article sera repris dans *Les Esquisses sur le mystère de l'Eglise*.

<sup>956</sup> DENEKEN M., *Op. Cit.*, pp. 7-9.

méritaient. On peut toutefois se demander si l'élément pneumatologique a encore acquis dans l'enseignement habituel, officiel ou non, de la théologie catholique toute la place que Möhler lui avait faite »<sup>957</sup> ? Oui, Congar a compris Möhler et a donné à l'élément pneumatologique issu de sa pensée la place qui lui revient. Congar en a eu l'intuition plus tôt<sup>958</sup>, mais la prise en compte comme telle et son insertion dans sa réflexion ecclésiologique sont venues graduellement.

Congar est persuadé de l'intuition juste que lui et Möhler ont de l'Eglise. Ainsi, réagissant contre Rome, il dira : « Le fond ecclésiologique commun de l'épisode O.P. est là. Nous sommes à peu près la seule force organique de pensée libre dans l'Eglise. <Dans l'Eglise>, c'est-à-dire pas seulement, *de facto*, parmi les catholiques et dans le monde des clercs, mais vraiment *dans l'Eglise*, au sens où Möhler et moi-même ont mis ces mots dans le titre de leur livre. Or du point de vue romain (= <Saint Office>), cela ne doit pas être »<sup>959</sup>. La pensée de Congar est donc dans un certain sens un approfondissement de celle de Möhler<sup>960</sup>. La vision de l'Eglise marquée par la présence à la fois de l'Esprit et du Christ trouve ses bases chez Möhler et Congar, d'une façon ou d'une autre, s'en est inspiré.

### **3. Le mouvement œcuménique.**

Notre tâche ici n'est pas de faire une histoire de l'ouverture de Congar à l'œcuménisme<sup>961</sup>. Nous voulons simplement faire état de ce que l'œcuménisme a apporté à Congar dans sa réflexion théologique autour de la christologie pneumatologique. Nous voulons dire dans les grandes lignes si son engagement dans l'œcuménisme a eu un impact sur lui, l'aidant à progresser dans sa vision ecclésiologique et surtout dans le rapport entre le Christ et l'Esprit Saint.

Il faut d'abord souligner le fait que Congar a la conviction que le mouvement œcuménique est 'une grâce de Dieu' à notre siècle, à notre histoire<sup>962</sup>. Non seulement Congar est épris de la question de l'unité entre les Eglises, mais il est aussi persuadé de l'apport

<sup>957</sup> BOUYER L., *Op. Cit.*, p. 134.

<sup>958</sup> Dans la première édition des *Esquisses du mystère de l'Eglise*, il expose déjà la pensée de Möhler et exprime la dimension libre et non dépendante de l'Esprit. Mais il ne l'applique pas dans ses propres œuvres.

<sup>959</sup> CONGAR Y., *Journal d'un théologien*, p. 242.

<sup>960</sup> Même du point de vue de l'œcuménisme, Möhler est pour lui 'un guide'. Cf. CONGAR Y.M., *Diversités et communion*, pp. 221-226, (particulièrement p. 225).

<sup>961</sup> Pour cette aperçue historique nous référons à l'introduction du livre *Chrétiens en dialogue*, à l'avant propos de *Diversité et communion*, à *Essais œcuméniques* et enfin au *Journal d'un théologien*.

<sup>962</sup> Cf. *Diversités et communion*, p. 235.

réci-proque qu'on doit établir entre les différentes théologies, car aucune communauté chrétienne ne peut prétendre détenir le monopole de la vérité sur la plénitude du mystère de Dieu. Ainsi affirme-t-il : « De plus, les questions que nous traitons font partie de la théologie, celle-ci devant désormais élargir ses horizons au-delà du confessionnel. Une étape ultérieure consisterait à devenir <théologien œcuménique>, c'est-à-dire à élaborer les articles de *notre* théologie en y assumant tout l'assumable des approches et des perceptions des autres. Nous l'avons tenté ailleurs en ecclésiologie, en pneumatologie par exemple »<sup>963</sup>.

Notre auteur témoigne de ce que le contact avec les autres lui a apporté dans les recherches théologiques. Grâce à cela, sa propre vision œcuménique a connu un progrès. En effet, du concept de catholicité (qui comprend encore l'unité comme appel à un retour des autres au sein de l'Eglise catholique, thèse soutenue dans *Chrétiens désunis*), il en arrive à parler de diversités et pluralisme (reconnaissance d'une part de vérité dans chaque Eglise et unité comprise comme unité de foi et non de juridiction ou d'uniformisme)<sup>964</sup>.

#### *a. Congar et la théologie orthodoxe*

Dans le cadre de notre problématique, Congar ne cesse d'exprimer sa sympathie en faveur de l'orthodoxie<sup>965</sup>. Cette orthodoxie a effectivement quelque chose à apporter à la théologie catholique et Congar s'en réclame bénéficiaire : « Ce que j'aime en elle, c'est le sens profond et unifié qu'elle a de la Tradition. L'orthodoxie relie spontanément à leur centre tous les éléments de la Révélation, suivant en cela le génie des Pères de l'Eglise. Si elle parle de l'eucharistie, elle parle de la Rédemption ; et si elle parle de la Rédemption, elle parle de la Trinité. Tout – y compris les détails les plus concrets de la vie -- est toujours ramené à ce centre trinitaire, éclairé par lui. Ce centre trinitaire est indissociablement un centre sacramental »<sup>966</sup>. « C'est une des richesses de la vision orthodoxe de la Tri-unité que de voir une interaction des personnes les unes sur les autres, car elles se posent ensemble, et la dépendance du Fils et de l'Esprit à l'égard du Père ne pose en celui-ci aucune antériorité

<sup>963</sup> CONGAR Y., *Essais œcuméniques. Les hommes, le mouvement, les problèmes*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 5-6.

<sup>964</sup> Là-dessus on lira JOSSUA J.P., *L'œuvre œcuménique du Père Congar*, dans *Etudes* (Novembre 1982), pp. 543-555.

<sup>965</sup> Il a publié un article intitulé : *J'aime l'orthodoxie* en 1975 qui sera réédité dans *Essais œcuméniques*, pp.71-75.

<sup>966</sup> CONGAR Y. *Essais œcuméniques*, p. 71.

d'instant. Tout est toujours trinitaire »<sup>967</sup>. Nous voyons cette vision des choses beaucoup plus explicitée chez P. Evdokimov<sup>968</sup>.

Cette vision nous met au centre de l'attitude des orthodoxes qui taxait la théologie catholique de christomonisme. En effet, dans la théologie orthodoxe, la vision trinitaire est fort marquante si bien que l'Esprit et le Christ sont pensés de façon inséparable selon la théologie des Pères<sup>969</sup>. Congar pointe du doigt la théologie catholique qui doit désirer et trouver la dimension pneumatologique qui lui manque auprès des orthodoxes<sup>970</sup>. Ceci signifie tout simplement qu'il faut donner la place qui revient à l'Esprit Saint dans la réflexion théologique à l'instar des orthodoxes.

Cependant, cela ne suffit pas. L. Bouyer et H. Mühlen auxquels nous avons fait allusion précédemment, et von Balthasar que nous verrons ensuite, ont fait aussi ce travail, mais ils n'ont pas abouti au même résultat que Congar. Congar est allé jusqu'à repenser la manière d'établir le lien entre les deux. Il nous semble que la vision trinitaire orthodoxe, qui n'accepte pas le *Filioque* catholique, a beaucoup influencé la conception congarienne du rapport entre Christ et Esprit. Ainsi, le refus d'admettre la procession de l'Esprit du Fils, écarte par le fait même la vision de dépendance et de subordination de l'Esprit Saint au même Fils qui est encore présente chez les auteurs cités ci-dessus<sup>971</sup>. On peut donc comprendre que la thèse de l'Esprit Co-instituant de l'Eglise puisse aussi trouver ses bases dans ce rapport trinitaire présenté par la pensée orthodoxe. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'article de Rigal qualifiant l'ecclésiologie de Congar 'd'ecclésiologie trinitaire'.

### ***b. Congar et la théologie protestante.***

En plus des orthodoxes, il y a aussi les réformateurs ou l'Eglise protestante. Congar a toujours exprimé à leur égard une attitude d'ouverture et d'accueil. Se prononçant sur Luther par exemple, il dira : « (...) l'image de Luther était, chez les catholiques français, celle qu'avaient accredité Denifle, Grisar, Paquier, Cristiani, Maritain. Luther y avait la grandeur de ses erreurs, mais sa personne et sa vie étaient vues sous le signe de la médiocrité (Denifle), du pathologique (Grisar), de la subjectivité (Maritain). C'est vrai que Luther a porté tout cela

<sup>967</sup> JCES, p. 627.

<sup>968</sup> . EVDOKIMOV P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Coll. Bibliothèque œcuménique 10), Paris, Cerf, 1969.

<sup>969</sup> Cf. CAZELLES H ; EVDOKIMOV P. ; GREINER A., *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris, Mame, 1968, p. 80. On lira aussi EVDOKIMOV P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*.

<sup>970</sup> *Essais œcuméniques*, p.72.

<sup>971</sup> Le débat que Congar instaure dans le troisième tome de JCES, entre les visions grecque et latine sur la procession de l'Esprit, nous en dit long.

en lui, mais aussi tant de richesses ! »<sup>972</sup> Oui, des richesses considérées comme une part de vérité que Congar reconnaissait et prenait à son compte dans ses réflexions théologiques. Pour lui, « ... une vérité ne peut être contraire à une autre vérité. Il faut donc reconnaître toute vérité, d'où et de qui elle vienne, et tâcher de lui faire sa place dans un organisme enveloppant dont bien des éléments nous échapperont probablement »<sup>973</sup>. C'est donc dans ce sens que Congar arrive à corriger ses positions, rectifier ses points de vue et essayer de construire avec les autres sur ce qu'il juge vrai et conforme au dépôt de foi qui nous appartient tous. Sans aucun doute, nous réalisons bien que le mouvement œcuménique a été d'un grand apport dans la réflexion théologique de Congar, surtout dans sa vision du rapport entre le Christ et l'Esprit Saint. Déjà dans *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Congar reconnaît qu'il y a effectivement possibilité de revoir la place de l'Esprit dans l'ecclésiologie telle que les Protestants le suggèrent. La théologie protestante a eu pour lui valeur d'interpellation.

Pour terminer cette section, il nous importe de souligner, comme affirmé déjà plus haut, que l'œuvre de Congar trouve sa fécondité dans son ouverture à l'Écriture, qui implique une référence continue aux travaux des exégètes, et aussi à son sens poussé de référence à l'histoire mais aussi à la nouveauté. Sa simplicité vis-à-vis de la pensée des autres, jointe à sa liberté de penser et de s'exprimer, ont fait de lui un théologien qui a su répondre de façon judicieuse et providentielle à ce dont l'Église de notre temps avait besoin. Ceci nous invite à cerner quelle est la spécificité de Congar par rapport à ses contemporains sur le rapport entre Christ et Esprit.

### **C. Quel est l'apport de Congar par rapport à ses contemporains ?**

Dans son livre *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, Dupuis parlant de la christologie, faisait remarquer qu'« 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 l'exigence de construire une christologie de l'Esprit »<sup>974</sup>. Il donnera une bibliographie reprenant plusieurs publications qui se sont intéressées au sujet. Les ouvrages de Congar sont repris parmi tant d'autres. Ceci signifie que Congar n'est pas le seul à s'être occupé de la problématique. Cependant, il nous revient de nous poser la question si les différents auteurs se

<sup>972</sup> CONGAR Y., *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, p. 7-8.

<sup>973</sup> CONGAR Y., *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, p. 9.

<sup>974</sup> DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 188), Paris, Cerf, 1995, p. 246.

rejoignent dans leurs démarches et conclusions ou s'il y a des différences d'articulation entre eux ? Quelle serait alors la spécificité de Congar en cas de différence d'articulation ?

La réponse à cette question constitue en elle-même un sujet de thèse à développer. Il y a eu des travaux dans ce sens<sup>975</sup>. Etant donné l'abondance des matières que cela implique, nous sommes obligé à faire un choix et à délimiter très strictement notre propos. Nous allons donc prendre un échantillon représentatif auquel Congar lui-même se réfère. Nous parlerons donc de W. Kasper et Hans Urs von Balthasar. Il ne s'agira pas de faire une étude exhaustive de ces auteurs, mais d'établir une lecture comparative à partir d'un ou deux ouvrages de base traitant de la problématique. Nous aurions dû ramener aussi l'étude comparative avec Bouyer et Mühlen à ce niveau-ci du débat, mais la référence à Vatican II a orienté notre choix. Ainsi, nous avons déjà fait allusion à eux plus haut.

### ***1. Congar et Kasper.***

Comme nous l'avons souligné dans notre analyse de *Je crois en l'Esprit Saint*, Congar cite Kasper comme l'un des théologiens qui ont pensé récemment l'intervention de l'Esprit Saint dans le mystère du Christ. Notre souci, comme nous l'avons déjà annoncé, est de chercher à établir le degré d'influence entre les deux auteurs autour du thème et du concept de christologie pneumatologique.

#### ***a. La nécessité d'une théologie de l'Esprit chez Kasper.***

Dans son livre *Dogme et Evangile*, et dans le souci d'établir le lien entre ces deux réalités, mais aussi entre Evangile et Tradition, Institution et Evangile, Kasper trouve que l'Esprit a une grande place, lui qui conduit à la vérité tout entière de tout ce que le Christ a fait et en garantit l'authenticité. Pour lui, « l'Esprit est en personne garant du lien au dogme et de la liberté de l'Evangile au-dessus du dogme »<sup>976</sup>. Cependant, il souligne l'absence d'une théologie de l'Esprit Saint dans la théologie catholique. Cette théologie de l'Esprit doit s'élaborer dans un cadre trinitaire. Ainsi il s'aligne derrière Hermann J. qui affirmait : « une telle théologie du Saint Esprit aurait d'abord à présenter l'Esprit comme Esprit du Christ (Gal 4, 6 ; Phil 1, 19 ; 1Pie 1, 11), comme le mode de présence et comme la puissance de

---

<sup>975</sup> Cf. Notre bibliographie.

<sup>976</sup> KASPER W., *Dogme et Evangile*, p. 90.

rayonnement du *Kyrios*, du Seigneur, dans l'Eglise et dans chaque chrétien (II Cor 3, 17). Comme l'Esprit du Christ, l'Esprit a été promis à l'œuvre historique du Christ, à l'Eglise. »<sup>977</sup>

Kasper exprime donc la nécessité de développer une pneumatologie liée au mystère du Christ afin de rendre plus compréhensibles les différents rapports qu'il établit dans son livre. On remarquera que l'ouvrage dont il s'inspire est une approche exégétique de la question. Ceci signifie que la dogmatique doit en faire sa préoccupation. C'est formulé en termes de souhait et non d'une élaboration déjà faite.

Il joint à cette citation de Hermann, une autre dimension qui doit caractériser cette réflexion pneumatologique : « 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)<sup>978</sup>. Pour cette deuxième dimension, Kasper se réfère simplement à Congar dans son article *Le Saint Esprit et le Corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*.

Or, comme nous l'avons déjà signalé, Bonnard Pierre, dans son article *L'Esprit Saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament*, bien que d'accord avec certaines thèses pneumatologiques avancées par le P. Congar, a fait une critique contre cette façon de voir en affirmant : « Cette thèse du secteur libre, que l'Esprit lui-même se réserve hors des cadres d'une institution par ailleurs toute spirituelle (puisque c'est le Christ et l'Esprit qui l'ont établie), est un essai généreux d'assouplir l'institutionnalisme romain. Mais elle cache mal une contradiction intérieure. L'Esprit dont parle le Nouveau Testament peut-il garantir l'efficacité des opérations hiérarchiques, et, d'autre part, se réserver un <secteur libre> ? N'est-ce pas avouer qu'il n'est plus libre à l'égard du ministère ? Et que surtout, sa liberté ne concerne plus le salut de l'homme, mais seulement certains aspects périphériques de la vie ecclésiale comme les charismes individuels ? Le P. Congar ne peut répondre à la question posée par sa thèse elle-même : En cas de conflits entre les charismes individuels et la hiérarchie, qui tranchera ? Et sur la base de quels critères la décision devra-t-elle intervenir ? »<sup>979</sup>

Si donc Kasper épouse la position de Congar, il rejette de ce fait la critique de Bonnard. Voilà ce qu'il dit : « L'unité dans la tension de l'évangile et du dogme, de la lettre et

<sup>977</sup> HERMANN J., *Kyrios und Pneuma. Studie zur Christologie der paulinischen auptbriefe*, München, 1961, pp.88-89.

<sup>978</sup> KASPER, W., *Dogme et Evangile*, p. 89.

<sup>979</sup> BONNARD P., *L'Esprit Saint et l'Eglise selon le N.T.*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 37, Paris, PUF, 1957, p. 86.

de l'esprit, de la fonction et du charisme, renvoie par définition au mystère de Dieu, à son unité dans la Trinité. C'est dans la relation intratrinitaire entre le *Logos* et le *Pneuma* (entre le Verbe et l'Esprit) que le rapport dans la tension entre fidélité et liberté dans l'Eglise trouve son fondement théologique. Au sein de la Trinité, l'Esprit procède du Père et du Fils, mais il en procède d'une manière qui aussitôt fait de lui une Personne. Si les missions <ad extra> de la seconde et de la troisième personnes divines dans l'ordre du salut correspondent à leurs relations vivantes dans la Trinité, c'est le Saint Esprit qui réalise en personne la coïncidence, que la logique ne doit plus chercher à abolir, de l'institution et du charisme prophétique »<sup>980</sup>. Ainsi, nous pouvons retenir sa position comme une réponse à Bonnard.

La position de Kasper ne fait qu'explicitier celle de Congar soutenue dans l'article précité. Si, du point de vue exégétique, les travaux mettent en évidence la relation entre le Christ et l'Esprit (comme dans le cas de Hermann), du point de vue de la réflexion dogmatique le suivi est lent. Nous avons dit plus haut que Kasper le souligne et le recommande. Mais bien avant lui et Hermann, dans ses *Esquisses du mystère de l'Eglise*, et surtout dans *Le mystère du Temple* en 1958, Congar avait aussi relevé la nécessité de penser les interventions de l'Esprit Saint dans le mystère du Christ. Son article sur *Le Saint Esprit et le Corps apostolique...* est une des premières tentatives d'étude des interventions de l'Esprit comme Personne divine agissante dans le mystère de l'Eglise, bien qu'il l'ait présenté en dépendance du Christ. Dans *Le mystère du Temple*, quand il souligne la complémentarité et la relativité d'action entre le Christ et l'Esprit, et quand il soutient que c'est par l'Esprit que le Christ est conçu dans le sein maternel de Marie et que c'est le Christ qui de son côté transpercé, fait s'écouler l'Esprit, Congar analyse déjà le rapport entre ces deux personnes de la divinité<sup>981</sup>. Kasper semble bien s'inscrire dans cette voie après Congar.

### ***b. L'Esprit Saint éclaire le mystère du Christ selon Kasper.***

En 1974, Kasper publiera un ouvrage de christologie de grande portée : *Jésus le Christ*<sup>982</sup>. Il y développe une approche de Jésus beaucoup plus actualisée, réconciliant diverses tendances christologiques. Tout au début de son œuvre, Kasper présente les tendances fondamentales de la christologie aujourd'hui. La pneuma-christologie n'est pas

<sup>980</sup> KASPER, W., *Dogme et Evangile*, p. 89.

<sup>981</sup> Cf. *supra* notre synthèse sur *Le mystère du Temple*.

<sup>982</sup> KASPER, W., *Jésus le Christ* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 88), Paris, Cerf, 1996 (5<sup>e</sup> éd.). La 1<sup>ère</sup> édition allemande : *Jesus der Christus* est de 1974 et la première éd. française, de 1976. On retiendra aussi que la même année, avec SCHILSON A., dans une mise au point des recherches christologiques de l'époque, ils vont publier *Théologiens du Christ aujourd'hui* (Coll. *Jesus et Jésus-Christ*, 9), Paris, Desclée, 1978. Son titre original

reprise et il n'en parle pas. Dans le troisième et dernier chapitre, il cherche la manière dont il faut rendre intelligible et compréhensible le mystère de Jésus en tant que vrai Dieu et vrai homme aujourd'hui, avec tout ce que cela implique comme conséquence : que Jésus soit présenté comme Médiateur entre Dieu et l'Homme. Après un bref aperçu historique des christologies tendant à l'explicitation de ce mystère, Kasper note : « la médiation entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ ne peut se comprendre du point de vue théologique que comme un événement réalisé < dans l'Esprit Saint >. Cela nous conduit à une christologie d'orientation pneumatologique »<sup>983</sup>.

C'est donc une tendance nouvelle que nous annonce Kasper en plus de celles qu'il a présentées au début de son livre. Ceci signifie que le mystère christologique doit être étudié dans le cadre de la Trinité. Il faut l'aborder non pas de manière métaphysique en exploitant les catégories de personne, substance, hypostase etc., mais en se référant à la manifestation de ces Personnes divines dans l'histoire du salut. C'est donc à partir de l'économie qu'il faut faire l'approche christologique qui implique toute la Trinité. Ainsi, Jésus est celui par qui le Père se communique dans l'amour et en toute liberté dans l'histoire. Entre les deux, il y a une surabondance d'amour qui ne s'épuise pas et se personnalise dans l'Esprit Saint. « Dans l'Esprit l'essence éternelle de Dieu, sa liberté dans l'amour se porte vers l'extérieur. En lui comme liberté dans l'amour, Dieu a en même temps la possibilité de produire un extérieur, c'est-à-dire une créature, et de la faire entrer dans son amour en lui gardant sa condition de créature. L'Esprit est donc en quelque sorte la possibilité théologique transcendantale d'une libre communication faite de lui-même par Dieu dans l'histoire. (...) L'Esprit comme lien entre le Père et le Fils, est en même temps le moyen par lequel Dieu se communique dans l'histoire »<sup>984</sup>.

Kasper tente d'expliquer simplement le mystère de Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme. C'est par un mouvement libre de Dieu, mû par l'amour et réalisé par l'Esprit que tout cela est possible. L'aspect pneumatologique joint à l'incarnation aide à mieux saisir cette dernière, ce que la théologie classique, marquée par la spéculation métaphysique, n'a pas mis en valeur. « L'Esprit, comme le lien devenu personne de la liberté dans l'amour entre le Père et le Fils, est le centre dans lequel, en pleine liberté et par pure grâce, le Père envoie le Fils et

---

publié en 1974 est *Christologie im Präsens*, Fribourg, éd. Herder. Kasper y publiera : *Tâches de la christologie actuelle*, pp. 169-180, où il revient sur les idées déjà exprimées dans *Dogme et Evangile*.

<sup>983</sup> KASPER, W., *Jésus, le Christ*, p. 378.

<sup>984</sup> *Ibidem*, p. 379.

dans lequel il trouve en Jésus le partenaire humain en qui et par qui le Fils répond dans l'obéissance d'une manière historique à la mission qui lui a été donnée par le Père »<sup>985</sup>.

Kasper est convaincu que ce recours à la pneumatologie aide à résoudre la question christologique de la médiation du Christ, sa personne et son œuvre, et a aussi des implications dans la compréhension de l'Eglise et sa façon de se conduire. Cette christologie d'inspiration pneumatologique ouvre à la perspective universelle l'œuvre de Jésus, tout en mettant en lumière la singularité de Jésus-Christ lui-même. Elle implique par conséquent que la sotériologie soit désormais liée à la christologie parce qu'on ne peut séparer la personne de Jésus de son œuvre. Son rôle serait alors de démontrer en quoi et comment Jésus réalise dans l'Esprit Saint l'œuvre du Père. Kasper poursuivra sa réflexion, laquelle est reprise (quelque peu modifiée) sous forme d'article dans : *<Esprit, Christ, Eglise>*, publié en 1976, dans un mélange dédié à Schillebeeckx, reconnu comme théologien de *<l'expérience de l'Esprit>*<sup>986</sup>.

### *c. La pneuma-christologie chez Kasper*

Dans cette publication, Kasper donne un condensé de ce qu'il a nommé christologie d'inspiration pneumatologique, désormais appelée *<pneuma-christologie>*. Il part du constat que les mouvements dits spirituels, faisant place aux manifestations étranges, sont d'un renouveau inattendu et bousculent le statut de la théologie. Ils invitent cette dernière à se redéfinir. C'est dans ce cadre que le rapport entre christologie et pneumatologie doit se resituer. Car ce problème dépasse le simple aspect spirituel, voir théologique. Il a ses implications même dans la société. Voilà pourquoi, pense Kasper, « il doit être clair que le champ d'investigation d'une théologie qui ne voudrait pas entrer trop superficiellement en discussion avec les grandes forces spirituelles et sociales de l'âge moderne, doit consister en la détermination nouvelle des rapports entre la christologie et la pneumatologie. C'est là en effet que se jouent théologiquement les décisions concernant le renouveau interne de l'Eglise et la relation de l'Eglise avec la société »<sup>987</sup>.

Il faut relever que la motivation qui anime Kasper et qui est ici exprimée en faveur du rapport entre christologie et pneumatologie touche l'identité même de Jésus-Christ et son œuvre (sa médiation). C'est donc une exigence de rendre plus explicite le mystère de Jésus

---

<sup>985</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>986</sup> Nous préférons traiter la question de la médiation du Christ qui est la suite de la réflexion de Kasper déjà amorcée dans son livre *Jésus le Christ*, à partir de cet article un peu enrichi sur la problématique qui nous concerne.

qui appelle à une prise en compte de l'Esprit. Grâce à lui, ce mystère est mieux saisi dans sa plénitude. C'est donc une préoccupation christologique implique un appel à la dimension pneumatologique. Nous n'avons pas rencontré une telle préoccupation, à cette même époque, chez Congar.

Tous deux sont d'accord, à cette époque, quant à l'absence relative de la pneumatologie dans la théologie catholique. Congar essaie de donner de plus en plus de place à l'Esprit dans son ecclésiologie en se référant aux actes de l'Esprit sur le Christ, lesquels continuent de la même façon dans l'Eglise qui est le Corps du Christ<sup>988</sup>. Cependant, il ne s'exprime pas encore comme Kasper le fait ici en faveur de la nécessité du rapport entre les deux (christologie et la pneumatologie). Congar fait de la christologie pneumatologique de manière implicite, dirions-nous et Kasper l'exprime ; son ambition dépasse aussi la seule sphère ecclésiologique et même théologique qui caractérise celle de Congar.

C'est dans l'article *Christ-Esprit-Eglise* que Kasper nous donnera de manière condensée ce qu'il entend par cette démarche pneuma-christologique. Loin de nous l'idée de reprendre toute la pensée de Kasper, nous optons pour ne retracer que les grandes lignes de celle-ci.

Partant d'une brève percée dans l'histoire, où il relève l'existence d'une pneuma christologie dans la théologie néotestamentaire (Paul) et chez les premiers Pères, celle-ci sera vite supplantée par la logos-christologie. Depuis le Concile de Nicée, les interventions de l'Esprit n'étaient plus mises en lumière au profit de la grâce d'Incarnation. Dans la suite, le débat christologique ayant trop pris de place, la théologie de l'Esprit n'a pas suivi la même rigueur : « Mais en parlant de l'Esprit comme du <Seigneur et dispensateur de la vie> (DS 150), la confession de foi du premier concile de Constantinople (381) est loin d'être aussi précise que les formulations christologiques correspondantes de Nicée »<sup>989</sup>. On s'orientera vers des formulations différentes en Orient et en Occident. Les premiers parleront de procession de l'Esprit par spiration du Père par le Fils, les seconds mettront en exergue la procession de l'Esprit du Père et du Fils (*Filioque*). Ce qui engagera, comme on le sait, un grand débat jusqu'au schisme.

---

<sup>987</sup> KASPER, W., *Esprit-Christ-Eglise*, p. 49.

<sup>988</sup> Notre troisième chapitre démontre cette préoccupation chez Congar depuis les années 70. Toutes ses publications à partir de 1970 jusqu'à la publication de *JCES* revalorisent le rôle de l'Esprit en rétablissant le rapport entre Lui et le Christ concernant leur action dans l'Eglise.

<sup>989</sup> KASPER, W., *Christ-Esprit-Eglise*, p. 52.

Ces positions de l'Orient et de l'Occident orienteront leurs théologies du Saint Esprit et leurs ecclésiologies empreintes de limites et de dangers. Ainsi Kasper observe-t-il : « Cela nous porte aussi à nous interroger sur le fait que la révélation de Dieu s'est effectuée de manière historique, en Christ, par l'Esprit. C'est à partir de là qu'il faut chercher à situer la question de manière nouvelle »<sup>990</sup>. La réflexion pneumatologique est pour lui, une voie vers la solution, qui consiste à rendre de manière claire et vraie le mystère même de la révélation. C'est donc une voie de réconciliation de toutes les tendances théologiques qui s'élaborent de manière indépendante et différente alors qu'elles parlent du même mystère. Kasper en arrive à présenter trois grandes pistes de réflexion qui constituent la pneumatologie : son fondement biblique, la christologie spirituelle comme telle, et l'Eglise vue à partir de l'Esprit.

1. Le fondement biblique : La relation entre christologie et pneumatologie est biblique. Depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament, les Ecritures témoignent de l'existence de l'Esprit (le Souffle) et du rôle qu'il accomplit dans le plan de Dieu. Il est celui par qui Dieu agit et réalise les choses dans l'histoire. C'est bien lui aussi qui investit Jésus-Christ de telle sorte qu'il soit conçu dans le sein de Marie. Il l'oingt au baptême et l'introduit dans le ministère messianique pendant lequel il est en permanence avec lui jusqu'à sa mort et résurrection.

De ce point de vue, Kasper écrit : « la christologie semble presque être une fonction de la pneumatologie. (...) Cette pneumatologie est capable de rendre facilement compte du lien qui existe entre la Création et la Rédemption. De la sorte, elle garantit la portée universelle de la personne et de l'œuvre du Christ. Elle permet de comprendre à la lumière de la foi que l'Esprit du Christ est partout à l'œuvre de manière <anonyme> : dans toutes les religions, certes, mais aussi dans la culture, dans l'art et dans la science. Elle peut aussi <expliquer> beaucoup plus aisément qu'autrefois de quelle façon Dieu veut réaliser de manière efficace le salut de tout homme, même celui des non-chrétiens »<sup>991</sup>. On est ici plus du côté de ce que réalise l'Esprit, de son action sur le Christ.

Si on ne voit les choses que sous cette dimension, il y a lieu de tomber dans l'impasse. Ainsi Kasper propose-t-il la deuxième dimension de l'apport scripturaire qui consiste à voir l'Esprit dans son lien étroit avec le Christ. Il est l'Esprit du Christ. Ce qui ne signifie pas qu'il est un principe au service du Christ, mais « il doit nous référer à la signification unique et

---

<sup>990</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>991</sup> *Ibidem*, p. 59.

définitive de la personne et de l'œuvre du Christ »<sup>992</sup>. De cette façon, le caractère non réitérable de ce qu'est Jésus est assuré. L'Esprit ne remplace pas le Christ et ne s'oppose pas à lui. Il vient donc faire la même œuvre que le Christ, la mener à son accomplissement. Cependant, il ne fait pas que mémoire, il réalise aussi l'inédit dans l'histoire.

Pour Kasper, l'Écriture nous présente un projet de salut dont le mouvement part de Dieu, Père et dont l'accomplissement est en Jésus-Christ. L'Esprit a pour rôle d'universaliser ce que le Christ a dit et fait à toutes les créatures et de conformer à leur tour toutes les créatures à l'image de Dieu révélée par Jésus Christ. Ceci permettra à Kasper de dire qui est vraiment l'Esprit Saint dans le mystère de Dieu : l'Être transcendant et l'expression de l'Amour même de Dieu qui se donne et réalise tout en dehors de lui.

2. La pneuma-christologie proprement dite : une bonne pneumatologie aide à résoudre plusieurs difficultés christologiques, nous dit Kasper. A partir de la pneumatologie, le mystère de Jésus Christ est mis en lumière, et on peut comprendre tout ce qui marque sa vie et son enseignement. Ceci revient à dire qu'on ne peut avoir une bonne christologie qu'en gardant une tension constante entre l'Esprit et le Christ, car ce qui constitue l'être même du Christ et qui fonde toute christologie, s'est réalisé dans et par l'Esprit. « Il faut ici comprendre que le pneuma est la liberté de Dieu qui s'offre elle-même en abondance et qui s'épanche *ad-extra* grâce à l'amour qui lui est propre et qui se communique lui-même. De la sorte--à l'intérieur de la Trinité -- l'Esprit est ordonné à l'engendrement du Fils ; et--dans l'ordre de l'histoire du salut--l'Esprit est à l'origine de ce qui rend possible et permet l'incarnation du Logos, tout comme, d'ailleurs, il en prépare directement la mise en œuvre (...) »<sup>993</sup>.

Nous disons donc que c'est dans l'Esprit que s'accomplit le mystère de Jésus-Christ, et ce même Esprit a pour mission d'universaliser ce que le Christ a accompli, parce que le Christ est l'accomplissement du projet de Dieu et est de ce fait la plénitude de l'Esprit, le Seigneur qui est Esprit. Nous sommes là en présence d'une relation de réciprocité qui milite en faveur de la non-séparation des deux.

3. Ecclésiologie issue de la pneuma-christologie : sur ce point, Kasper a voulu établir premièrement le lien entre l'institution et les charismes et deuxièmement la relation de l'Esprit Saint avec l'Église. Pour lui, les structures institutionnelles doivent être comprises comme « la conséquence, le signe et la matérialisation de l'envoi de l'Esprit »<sup>994</sup>. Ceci

---

<sup>992</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>993</sup> KASPER W., *Christ -Esprit- Eglise*, p. 64-65.

<sup>994</sup> *Ibidem*, p. 67.

signifie tout simplement que les structures institutionnelles trouvent leur fondement dans les charismes, et ceux-ci les constituent.

Quant à l'Esprit et à l'Eglise, il faut retenir que « l'Esprit n'est pas seulement fondement et racine, il est aussi le fruit de l'action de l'Eglise, de ses sacrements et de ses ministères »<sup>995</sup>. Kasper veut seulement inviter à inclure dans l'ecclésiologie la dimension pneumatologique qui lui fait défaut. Cette vision annule toute opposition entre charismes et ce que traditionnellement on range dans l'ordre de « institué » exclusivement par le Christ, et qui de ce fait prime sur les charismes émanant de l'Esprit. L'Esprit est aussi à l'origine de ce qui est institué et en stimule l'action.

Tout compte fait, dans cette étude de Kasper, il s'agit bien d'un projet qui se formule et qui est en train d'être élaboré. Comme lui-même l'a reconnu, « notre essai ne prétend pas donner des réponses fermes et immédiates ; nous n'avons voulu qu'introduire une réflexion à poursuivre »<sup>996</sup>. Cependant il a le mérite de poser le problème du manque de pneumatologie chez les Occidentaux et de la prédominance pneumatologique de la théologie chez les Orientaux ; et en plus de démontrer la nécessité d'une élaboration d'une pneumatologie articulée à la christologie afin d'équilibrer la réflexion théologique dans son ensemble (christologie, pneumatologie, ecclésiologie, sacramentologie, liturgie etc.) et de l'ouvrir ainsi aux possibles rencontres avec d'autres religions, cultures, arts, politique etc., il en donne les bases et les orientations possibles. La pneuma-christologie est présentée comme la base de tout renouvellement théologique. Il faut y travailler, nous invite-t-il.

#### *d. Brève appréciation critique.*

La pensée de Kasper que nous venons d'exposer se situe dans la ligne de ses préoccupations christologiques. Il se rend compte de l'absence de la pneumatologie dans la théologie classique catholique, d'une part, et, de l'autre, de l'importance de cette pneumatologie pour élucider le mystère de Jésus-Christ. La fonction de Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, ne peut bien se comprendre qu'en impliquant l'apport de l'Esprit Saint dans la réalisation de la mission du Christ. Congar, lui, se rend aussi compte de l'absence de la pneumatologie dans la théologie catholique. Bien avant les dates de parution des ouvrages de Kasper ici cités, il élabore justement une ecclésiologie allant dans le sens où l'Esprit Saint est de plus en plus impliqué dans le mystère de l'Eglise. A partir de 1975, comme Kasper, Congar pense qu'il faut joindre la christologie à la pneumatologie dans toutes

---

<sup>995</sup> *Ibidem*, p. 68.

les disciplines théologiques<sup>997</sup>. Cependant, le concept pneuma-christologie utilisé par Kasper est absent du langage de Congar.

C'est entre 1978 et 1980, avec sa grande œuvre sur l'Esprit Saint que Congar utilise le terme christologie pneumatologique sous forme de projet à réaliser. Parmi les auteurs qu'il cite et qui traitent déjà de l'intervention de l'Esprit dans le ministère du Christ, il y a Kasper. Mais Congar en parle en ces termes : « Il existe même un début prometteur de réflexion christologique du point de vue de l'intervention de l'Esprit dans le mystère du Christ »<sup>998</sup>. Un début ! Ce travail qui ne vient que de commencer, est donc censé être élaboré bien plus profondément. On peut alors affirmer que Congar a sans doute vu en ces travaux un prolongement de ce qu'il avait déjà commencé et s'est investi pour l'élaborer. C'est ainsi que de 1979 (avec *Je crois en Esprit Saint*) à 1985 (*Le Troisième article du symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Eglise*), Congar a travaillé à cette christologie pneumatologique. Le contenu de cette christologie pneumatologique n'est en rien différent de ce que Kasper propose. Nous dirions même que Congar élargit et développe Kasper. *Je crois en l'Esprit Saint* est écrit dans ce sens et comprend le plan que Kasper a annoncé dans *Le Christ-Esprit-Eglise* : fondement biblique de l'œuvre de l'Esprit, regard sur l'histoire du dogme faisant ressortir les limites et les acquis antérieurs, nécessité de la christologie pneumatologique, son implication ecclésiologique et enfin ouverture à l'universel. Les œuvres de Congar essaient justement de répondre en détail à ces problèmes.

Il y a une référence réciproque entre les deux auteurs manifestée par des citations de l'un par l'autre. Il sied quand même de préciser que du point de vue christologique, Kasper a une approche beaucoup plus pointue et développée (surtout que son projet s'inscrit dans le cadre des recherches christologiques), et on comprend qu'en ce domaine, Congar puisse se référer à lui ou être en déca de certaines visions christologiques : tel le cas de la préexistence de l'humanité du Christ qu'il soutient à la suite de Bouyer, alors que Kasper le récuse. Cependant, on trouve chez Kasper plusieurs citations de Congar ayant trait à la pneumatologie et à l'ecclésiologie. C'est pourquoi, l'affirmation de Congar considérant l'Esprit-Saint comme Co-intitulant de l'Eglise est absente chez Kasper.

Aussi, par rapport au *Filioque*, alors que Congar a une position nette et tranchée (qui va jusqu'à proposer sa suppression), Kasper semble y adhérer sans toutefois s'exprimer

---

<sup>996</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>997</sup> On se référera à notre analyse d'*Un Peuple Messianique*.

<sup>998</sup> *JCES*, p. 733.

comme Congar. La relation de dépendance de l'Esprit par rapport au Christ est en tout cas absente chez nos deux auteurs. Pour les deux, désormais, la christologie comme la pneumatologie ne peuvent se comprendre sans qu'il y ait référence réciproque, et surtout à partir de l'économie (de l'histoire). C'est ce que Congar a exprimé par la formule suivante « la christologie est la santé de la pneumatologie, et réciproquement ». On le voit aussi dans les écrits de Kasper qui suivront ceux que nous avons abordés. A cet effet, nous référons à son ouvrage *Le Dieu des chrétiens*<sup>999</sup> que nous ne pouvons malheureusement pas exploiter ici.

Congar appellera son projet théologique : christologie pneumatologique (il est le père du concept), tandis que Kasper parlera de la pneuma-christologie. Cette orientation théologique, pour les deux, ouvre à la possibilité d'établir plusieurs ponts entre les différentes branches théologiques et aussi entre la théologie et d'autres secteurs de vie, de pensée tels que les sciences, la culture, les autres religions etc.

## ***2. Congar et von Balthasar.***

A plusieurs reprises, Congar est revenu sur une expression de (von) Balthasar désignant le Saint Esprit comme : < l'Inconnu au-delà du Verbe >. Congar démontre le caractère imprévisible de l'Esprit Saint, qui agit où, quand et comme il veut. De la sorte, l'Esprit est compris bien sûr comme celui qui amène à l'intelligence du mystère du Christ, qui ne fait pas qu'actualiser ce qu'a dit et fait le Christ, mais qui opère aussi l'inédit dans la trame de l'histoire. Il n'est donc pas enfermé dans ce que le Christ a institué, mais son action dépasse cette sphère. Il nous revient dès lors de chercher à comprendre ce que dit Balthasar de l'Esprit Saint, et si lui aussi établit un rapport entre christologie et pneumatologie, et enfin si sa propre pensée va dans le même sens que l'interprétation de Congar ci-dessus rapportée.

Faisons remarquer que dans la bibliographie que Dupuis nous donne sur les recherches récentes allant vers une christologie de l'Esprit (ce qui, à notre avis, se présente comme un point d'aboutissement en la matière), Balthasar n'est pas cité. Et pourtant, il développe dans sa pensée théologique une christologie et une pneumatologie. Nous n'allons pas bien sûr analyser toute la pensée de Balthasar. Nous nous référons simplement aux deux derniers tomes de son ouvrage *La théologie*, relatifs l'un à la christologie et l'autre à la

---

<sup>999</sup> KASPER, W., *Le Dieu des chrétiens*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 128), Paris, Cerf, 1985. (éd. allemande sous le titre *Der Gott Jesu Christi*, Mayence, 1982), ou encore *La théologie et l'Eglise* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 158) Paris, Cerf, 1990 (l'éd. allemande *Theologie und Kirche* est de 1987), pp. 332-340.

pneumatologie, qui ont été écrits dans la décennie où Congar parle le plus de christologie pneumatologique<sup>1000</sup>.

***a. Jésus-Christ, seul révélateur de la Trinité Sainte chez Balthasar.***

Dans le deuxième tome, qui est christologique, (von) Balthasar parle de la *vérité de Dieu*. Cette vérité ne nous est rendue possible qu'en Jésus-Christ, qui se dit lui-même être la Vérité. Il s'attèle ainsi à nous présenter sa christologie. Nous n'allons pas revenir sur tout le contenu du livre. Nous focalisons notre attention sur la prise de position balthasarienne qui s'inscrit dans le sens de notre problématique.

Ainsi, affirme-t-il : « Le thème majeur de notre recherche étant la relation de la logique humaine à la logique divine dans le cadre de la pensée chrétienne, il nous faut maintenant entreprendre de jeter, dans la foi, un regard sur le mystère du Logos, et par là de la logique en Dieu. Mais il n'y a pas d'autre accès au mystère trinitaire que sa révélation en Jésus Christ et dans l'Esprit Saint ; de plus, aucune affirmation sur la Trinité immanente n'a le droit de s'éloigner, ne serait-ce que d'un pouce, des données de base du Nouveau Testament, si elle ne veut pas tomber dans le vide des propositions abstraites et sans intérêt pour l'histoire du salut »<sup>1001</sup>. Pour (von) Balthasar, Dieu s'est révélé en Jésus-Christ mais aussi dans l'Esprit Saint. Les deux nous conduisent à la Vérité. Ceci implique qu'on puisse prendre en compte la dimension économique (événementielle) du salut pour arriver à la vérité de Dieu. Il récuse donc, comme Kasper et Congar, le recours à la seule spéculation abstraite pour dire la vérité de Dieu.

Le mystère de la Trinité nous est donc accessible si nous y entrons par la voie économique. C'est à travers sa vie que Jésus nous révèle son comportement vis-à-vis de son Père comme vis-à-vis de l'Esprit Saint et de là, nous comprenons les relations qui existent entre les Personnes divines, « relations trinitaires de vie et d'amour dans le seul et unique Dieu »<sup>1002</sup>. Dans la Personne Jésus, il y a bien sûr l'humain et le Verbe. Quand il s'adresse au Père, il ne le fait pas en tant qu'homme seulement, mais aussi comme Verbe, Logos. Les actes posés par lui sont donc communs aux deux natures. A travers l'humanité qu'il a assumée,

---

<sup>1000</sup> Von BALTHSAR H. U., *La théologique. II. Vérité de Dieu*, (Trad. par Béatrice Déchelotte et Camille Dumont), Bruxelles, éd. Culture et vérité, 1995 (éd. originale : *Theologik, II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, éd. Johannes Verlag, 1985) ; *La théologique, III. L'Esprit de vérité*, Bruxelles, éd. Culture et vérité, 1996 (éd. originale : *Theologik, III. Der Geist der Wahrheit.*, Einsiedeln, éd. Johannes Verlag, 1987).

<sup>1001</sup> Von BALTHASAR, *La théologique II*, p.135.

<sup>1002</sup> *Ibidem*, p. 135.

c'est le Fils éternel, le Verbe de Dieu, le Logos éternel qui s'adresse au Père et révèle le type de relation qu'il a avec le Père : relation d'amour et d'unité.

De la même façon, le Christ exprime sa relation à l'Esprit Saint. Balthasar le dira en ces termes : « Et la même relation d'unité dans le face à face se dessine dans la relation de Jésus à l'Esprit Saint. Déjà le fait que Jésus doit son incarnation à cet Esprit, et que celui-ci descend sur lui lors de son baptême pour le remplir totalement à partir de cet instant (<Dieu lui donne l'Esprit sans mesure>, *Jn* 3, 34) montre cette unité intime en même temps que la différence. Et de même en ce qui concerne l'invitation de Jésus à venir s'abreuver <aux fleuves d'eau vive> qui sortent de son sein, expression, dit saint Jean, qui < faisait allusion à l'Esprit > (*Jn* 7, 37-39) ; (...). Cet Esprit est d'ailleurs tellement un avec lui, qu'il peut l'insuffler à l'Eglise au jour de Pâques (*Jn* 20, 22), et pourtant, en dépit de cette intimité, l'Esprit est un autre que Jésus... En un mot, la coïncidence de l'unité et de la différence renvoie au-delà de la sphère du créé à celle du divin »<sup>1003</sup>. Sans nul doute, Balthasar pense ici à la relation entre Jésus et l'Esprit Saint sous forme de relativité d'action et de réciprocité.

Jésus doit son incarnation à l'Esprit, dit-il. Ceci confirme le rôle de l'Esprit par rapport à Jésus pour sa venue dans le monde tel que Congar et Kasper l'ont préconisé, récusant ainsi la christologie classique scolastique qui attribuait au Verbe lui-même la grâce de l'Incarnation. A son tour, Jésus envoie ou insuffle l'Esprit à l'Eglise. Il ne peut le faire que parce qu'il est Dieu. Ce qui se fait dans l'événementiel n'est qu'une traduction d'une relation éternelle. Il conclut à la différence d'une part, et d'autre part à l'unité entre le Saint Esprit et Jésus. Enfin, Jésus est, pour Balthasar, la clé de lecture, l'accès au mystère trinitaire et à ses relations internes. Il nous révèle à la fois l'unité et la différence en Dieu.

La démarche classique qui consiste à partir des essences divines pour chercher à élucider le mystère de Dieu, engendre beaucoup d'apories<sup>1004</sup>. Encore une fois, Balthasar insiste sur l'expérience de Jésus qui nous révèle le visage de Dieu, l'être de Dieu : Amour, Toute-Puissance et Justice ; Miséricorde et Vérité (digne de confiance) etc.<sup>1005</sup>. Enfin, conclut-il, « il faut toujours prendre en considération le fait que la révélation du Dieu trinitaire dans l'histoire du salut, et à son sommet en Jésus Christ, est sans reste. Lorsque le Père donne au monde le Fils qu'il a engendré, et que l'Esprit Saint procédant de l'un et de l'autre est livré au monde par le Fils comme par le Père, tout est donné et le point ultime est

<sup>1003</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>1004</sup> Cf. Von BALTHASAR, *Op. Cit.*, pp. 138-153.

<sup>1005</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 154-161.

atteint. Et c'est là le mystère permanent »<sup>1006</sup>. Bien que Balthasar ait parlé de la Révélation de Dieu qui s'accomplit par Jésus-Christ dans l'Esprit, jusque là, il donne plus de place au Christ dont la vie historique révèle les deux autres. Il revient à plusieurs reprises sur la procession de l'Esprit du Père et du Fils. Balthasar réfléchit donc dans le cadre du *Filioque*.

La place du Logos dans la Trinité ne peut bien se comprendre que dans le cadre de cette relation du *Filioque*. Balthasar justifie cela en affirmant : « ...le Logos, en même temps qu'il a une origine, possède aussi une dynamique visant à faire procéder dans l'amour gratuit celui que, à défaut d'une appellation plus claire, nous appelons l'Esprit Saint de Dieu. Si l'on garde tout cela en vue, c'est alors une controverse oiseuse de savoir s'il faut dire que le Père produit l'Esprit *avec* le Fils (*Filioque*) ou *par* le Fils (*dia hyion*) ; et c'est tout aussi oiseux de vouloir en outre définir cette union du Père et du Fils comme étant d'un seul <principe de spiration> (ce qui rétrécit la perspective) »<sup>1007</sup>.

En affirmant cela, Balthasar se réfère à Congar dont il ne partage pas la position consistant à retirer le *Filioque* du Credo. On voit bien que pour Balthasar, cette position ravive le débat entre l'Orient et l'Occident. Il pense que les deux interprétations sont possibles et se justifient. Non pas qu'elles disent différemment la même chose, comme le pense Congar, mais plutôt qu'elles constituent deux directions, « foncièrement inséparables, dans la procession active de l'Esprit Saint... »<sup>1008</sup>. Cependant, il penche plus en faveur de la position classique catholique et de ce fait (comme nous l'avons déjà souligné plus haut), il place Jésus Christ seul au centre de la Révélation de Dieu en affirmant : « Il s'en suit pour le Logos intradivin, comme dit saint Bonaventure, qu'il n'est pas l'image du Père d'une manière seulement reproductrice et statique : dans la mesure où il partage à sa façon le dynamisme du Père, il devient aussi l'expression de la Trinité tout entière ; ou, en d'autres termes : il est l'amour trinitaire tout entier dans la forme de l'expressivité »<sup>1009</sup>.

Nous nous posons alors la question de savoir si l'expressivité dont il parle, il la reconnaît aussi à l'Esprit de la même façon qu'au Christ. Assurément non. L'Esprit est considéré comme l'interprète des hypostases du Père et du Fils dans l'histoire parce qu'il est le don. Il exprime ce qui fait le lien entre le Père et le Fils qui n'est rien d'autre que l'amour. Tant qu'il intériorise cet amour dans le monde comme dans les cœurs des hommes, il interprète ce que sont le Père et le Fils. Comme don, il est donné par le Père et par le Fils. Le

---

<sup>1006</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>1007</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>1008</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>1009</sup> *Ibidem*, p. 166-167.

fait que l'Esprit soit l'interprète du Père et du Fils n'équivaut cependant pas au rôle du Fils, qui est l'expression de toute la Trinité. Visiblement, il y a une différence tant en degré qu'en importance entre les deux.

Cette vision des choses amène Balthasar à s'inscrire presque dans la logique de la théologie classique scolastique qui attribue au Logos même la grâce de l'Incarnation. En effet, il affirmera : « Ce qui donne consistance à tout cela, c'est que l'incarnation du Fils fait homme n'est pas réalisé par un Esprit qui lui serait étranger (n'ayant de rapport qu'au Père) et en vertu duquel il serait relié au Père seulement comme de l'extérieur, quand il prononce ses paroles et accomplit ses miracles. Non, tout ce qu'il fait, il le fait foncièrement dans l'Esprit qui est sien (puisqu'il procède par lui et de lui), qui traverse toute sa réalité spirituelle et corporelle de Fils, et qui par conséquent est capable de l'interpréter sans rien laisser se perdre »<sup>1010</sup>. Pour Balthasar, la thèse de l'incarnation qui se serait accomplie par l'Esprit Saint n'est pas à concevoir comme une action propre de l'Esprit Saint qui s'exercerait sur le Logos afin de prendre chair. La logique défendue par lui veut tout simplement mettre Jésus au centre et pour cela celui-ci doit assumer son rôle de la deuxième personne de la divinité afin d'être le 'médiateur'.

L'Esprit est présenté non comme une Personne en Dieu qui partagerait la divinité avec le Fils et dans ce sens aurait la capacité d'agir sur le Fils, mais un peu comme un principe qui provient du Fils, qui lui est propre, et dépendant de lui et même subordonné à lui. On aurait même l'impression que l'Esprit se confond avec le Christ car il est dans la Personne du Christ. Son action ne serait en fait que l'action même du Fils. Pour Balthasar, il faut essentiellement présenter sous forme linéaire les trois Personnes de la divinité. Conformément à cette logique, l'Esprit doit nécessairement procéder de deux premiers. En procédant des deux premiers, il peut alors accomplir le rôle qui est le sien, qui consiste à interpréter, à rendre présente la figure du Christ, à l'universaliser dans un rapport de subordination. C'est déjà là un point de divergence avec Congar qui retiendra notre attention quant à l'aboutissement de la pensée de Balthasar. Ceci nous permet de continuer notre dialogue avec Balthasar en allant voir son troisième tome consacré à l'Esprit<sup>1011</sup>.

---

<sup>1010</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>1011</sup> Le deuxième tome, consacré au Christ, nous a donné les éléments essentiels de la pensée de Balthasar sur le rapport entre Christ et Esprit à partir d'une analyse christologique. Notre but n'étant pas de faire une analyse exhaustive de Balthasar, nous sommes appelé à aller interroger ce même rapport à partir de l'approche pneumatologique développée dans le troisième tome.

***b. La christologie de l'Esprit selon Balthasar.***

Balthasar aborde cette étude en nous rappelant les acquis du deuxième tome : « Nous ne pourrions jamais développer de christologie qui ne soit aussi une pneumatologie *indirecte*. Réciproquement, nous ne pourrions jamais développer une théologie de l'Esprit, si nous ne la comprenons comme prolégomènes à la christologie, et comme mesurée par la christologie »<sup>1012</sup>. Cette affirmation nous situe dans la continuité de ce qui vient d'être dit plus haut.

L'Esprit est insaisissable : 'l'Inconnu au-delà du Verbe'. Il est difficile d'en rendre compte. Il faut nécessairement en parler à partir du discours sur Jésus-Christ qui se traduit dans l'histoire. Dans cette optique, si la pneumatologie est considérée comme prolégomènes à la christologie, ou encore mesurée par elle, il n'y a l'ombre d'aucun doute qu'elle est comprise comme subordonnée à la christologie et dépendante d'elle. La suite va-t-elle infirmer ou confirmer ce constat ?

D'entrée de jeu, Balthasar se demande s'il existe une christologie de l'Esprit ? Nous savons que pour Congar comme pour Kasper, il existe bien sûr une christologie de l'Esprit. Comment comprendre cette interrogation de Balthasar ? Balthasar s'inscrit aussi dans la nécessité de penser une théologie de l'Esprit qui implique un lien inséparable avec la christologie. Cependant, insiste-t-il, « Une telle théologie ne pourrait en aucun cas remettre en question la position centrale de l'incarnation du Logos », mais il faut conjuguer celle-ci avec l'action de l'Esprit qui est présente aussi bien à l'incarnation que pendant toute l'œuvre du salut depuis l'Ancien Testament<sup>1013</sup>. Balthasar s'engage alors à repenser ce qu'il appelle <l'intervention trinitaire> dans sa validité, ses présuppositions et conséquences. Dans quel sens va-t-il la repenser ? Va-t-il corriger sa position antérieure soutenue dans le tome deux, où il s'était inscrit dans la ligne de la christologie du Logos, ou alors va-t-il s'orienter dans la ligne de Boulgakov, qu'il cite et dont la pensée rejoint presque celle de Congar<sup>1014</sup>?

Après un bref aperçu des Pères, où il trouve l'existence d'une théologie de l'Esprit mais qu'il qualifie de « naïve », Balthasar retourne à la théologie de l'Esprit de Hegel considérée par lui comme une élaboration assez approfondie mais non réussie. C'est sur cette

<sup>1012</sup> Von BALTHASAR, *L'Esprit de vérité*, p. 21.

<sup>1013</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>1014</sup> Nous reprenons ici le texte de BOULGAKOV, S, (*Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946, p. 237) cité par Balthasar : « L'ordre des agissements des hypostases dans le monde est l'inverse de leur *taxis* : l'action de la troisième hypostase précède la descente de la deuxième... La Pentecôte de la mère de Dieu précède l'Incarnation : c'est seulement par la vertu de cette descente de l'Esprit que s'est manifestée la venue du Verbe ». Cf. *Ibidem*, note 4, p. 28.

base qu'il compte désormais partir et élaborer sa ligne de pensée. Ajoutant à ceci la dimension biblique d'une christologie de l'Esprit, il en arrive à la conclusion : « Cela suffit pour accréditer l'idée que l'Esprit qui couvre Marie de son ombre est réellement <L'Esprit Saint> comme personne divine. Le concept de *dynamis* qui vient s'ajouter au <couvrir de son ombre> souligne la propriété de l'Esprit Saint d'être le réalisateur divin, actif et puissant. ... Une force personnelle ne peut pas être <envoyée>. Le processus de l'incarnation est donc trinitaire : l'Esprit porte la <semence de Dieu> le Père (1 Jn 3, 9), à savoir le Fils, dans le sein de la Vierge ; le Fils dans son obéissance <a priori>, se laisse porter et, ce faisant, il inaugure sa mission. A la différence de nous autres, il n'est pas <jeté> dans l'existence ; son existence même est déjà obéissance... Si cette activité personnelle de l'Esprit Saint vaut pour l'événement de l'incarnation du Fils, tout son être humain en restera marqué. Cette activité devient visible (...) dans la scène du Baptême, puisque la descente visible de l'Esprit sur Jésus est décrite aussi bien comme une entrée *en* lui (*eis auton* : Mc 1, 10) que comme un planer *au-dessus* de lui (*ep' auton* : Mt 3, 16 ; Lc 3,22 ; le plus clairement en Jn 1, 32 : <et demeurait sur lui>). Cet <en-sur> se maintient d'abord comme une énigme inscrutable, mais qui exige une réflexion plus approfondie qui peut à présent être développée dans le approches authentiquement théologiques d'une christologie de l'Esprit, ce qui n'est possible que dans le cadre d'une doctrine économique de la Trinité »<sup>1015</sup>.

L'orientation prise par Balthasar constitue donc un changement épistémologique. Il quitte à notre avis la vision qui concède au Logos la vertu de l'Incarnation, pour considérer celle défendue par Congar et Kasper, où l'Incarnation est rendue possible par la vertu de l'Esprit Saint. C'est ce qui fonde en fait la possibilité d'une christologie de l'Esprit. Seulement, Balthasar rappelle que cette orientation ne doit pas mettre de côté la christologie du Logos. Il faut donc les agencer. Comment ?

Balthasar reconnaît aussi qu'il existe, actuellement, des travaux, des suggestions prometteuses, dit-il, en vue de l'élaboration d'une christologie de l'Esprit. Pour lui, ces travaux ne sont que des ébauches de recherche dans ce domaine de la christologie de l'Esprit, et ceci implique que des élaborations en profondeur puissent se faire. Il évoque Y. Congar, L. Bouyer, F.X. Durrwell, J.M. Garrigues, Adrienne von Speyr et enfin W. Kasper<sup>1016</sup>. Tous ces

<sup>1015</sup> Von BALTHASAR, *l'Esprit de vérité*, pp. 43-44.

<sup>1016</sup> Nous reprenons les ouvrages de ces auteurs auxquels se réfère Balthasar : CONGAR Y., *Je crois en l'Esprit Saint* ; GARRIGUES J.M., *L'Esprit qui dit <Père !> et le problème de Filioque*, préface de L. Bouyer, Paris, Téqui, 1981 ; BOUYER L., *Le Consolateur*, Paris, Cerf, 1980 ; DURRWELL F.X., *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983 ; Von SPEYR A., *Le monde de la prière*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995. C'est ici qu'il a formulé la critique de l'ouvrage de Congar que nous avons récusée dans l'étude dudit ouvrage.

auteurs ont contribué à mettre en exergue la place de l'Esprit Saint dans le mystère de Jésus, surtout dans l'incarnation, une position que va finalement adopter Balthasar. Il n'est pas totalement satisfait de ce qui existe déjà et qu'il qualifie de 'suggestions fécondes'. Il pense quant à lui, faire une étude profonde sur la question. C'est ce qui sera sa ligne de penser et que nous essayerons de cerner, malheureusement seulement dans les grandes lignes. Nous ne nous arrêterons que sur quelques points essentiels qui touchent directement à la problématique qui nous intéresse ici : le statut du Saint Esprit et le rapport entre le Christ et l'Esprit vu à partir de la pneumatologie.

### *1.1. Qui est l'Esprit Saint pour Balthasar ?*

Balthasar part de la relation entre le Père et le Fils pour arriver à situer l'Esprit Saint. Le lien entre le Père et le Fils est un lien d'amour de l'un vers l'autre et réciproquement. Le Père, en engendrant le Fils donne tout (sa substance divine) à ce dernier et celui-ci se met en position d'aimant et répond par l'amour en se rendant prêt à tout par obéissance. De ce lien, « il en résulte aussi une interprétation d'amour absolu, qui apparemment devrait se suffire éternellement à lui-même, mais dont le caractère interne est d'un excès tel que—pour ainsi dire--révisiblement> et précisément *en tant qu'excès* il produit quelque chose qui, à nouveau, est Un »<sup>1017</sup>. Cet excès d'amour n'est rien d'autre que l'Esprit Saint.

En tant que fruit de l'amour réciproque, l'Esprit Saint n'est pas un produit intentionnel, ni même fruit d'une « spiration » trinitaire ou de deux spirateurs, ou encore « le Père et le Fils comme personnes forment un unique principe de la procession de l'Esprit »<sup>1018</sup>. Dieu est amour. Son amour merveilleux s'achève donc dans l'Esprit en tant que 'sommet insaisissable et insurmontable'. Il résulte de cette pensée que l'Esprit ne peut être conçu que comme émanant de l'amour entre le Père et le Fils.

On accepte que le Père soit pris comme première cause de cet amour et de ce fait le Fils ne serait pas un simple moyen car de sa réponse naît la réciprocité. D'où, on peut admettre la formule orientale que l'Esprit procéderait du Père par (dia) le Fils, mais sans faire du Père la seule source de l'Esprit<sup>1019</sup>. Comme don de l'amour de deux, devenu don substantifié, l'Esprit n'est donc pas simple réciprocité du Père et du Fils. Cet amour personnifié participe à toutes les propriétés de Dieu, comme le Fils participe à la substance de Dieu. Par lui, l'amour est identique dans le Père et le Fils, et en lui se révèle ce qui les unit

<sup>1017</sup> Von BALTHASAR, *Op. Cit.*, p.150.

<sup>1018</sup> *Ibidem*, p.150.

<sup>1019</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 151-152.

tous, à savoir « l'essence divine » comme telle, et par elle, cette essence divine peut être donnée en dehors de soi, c'est-à-dire à la créature. L'Esprit fait en fait se réaliser et s'exprimer l'amour que le Père et le Fils ont donné au monde. Il est « l'exégète donné du don divin », nous dit Balthasar. D'où le caractère toujours uni, inséparable de ce que le Christ fait et qui est interprété et rendu intelligible dans les cœurs des hommes par l'Esprit Saint. Ceci amène à établir le rapport entre les deux qui fera l'objet de la suite de nos investigations.

### *1.2. Le rapport entre le Christ et l'Esprit Saint.*

Reprenant, comme Congar, l'expression de saint Irénée, Balthasar qualifie le Christ et l'Esprit Saint des « deux mains du Père ». Cette expression d'Irénée donne une perspective qui aide à réfléchir au rapport entre le Christ et l'Esprit et à l'origine de leur mission. C'est donc pour Balthasar une base à partir de laquelle il faut construire la christologie de l'Esprit parce qu'elle nous montre que les deux depuis l'éternité étaient auprès du Père et c'est avec eux que le Père réalise tout. Balthasar cherchera à prouver cela en recourant à la Bible et aussi en passant par une brève analyse historico-critique du courant théologique spéculatif relatif au rapport entre l'Esprit et le Christ.

Du point de vue biblique, il en résulte que « l'Esprit renvoyé au Père a reçu, en accompagnant le Fils sur terre, quelque chose comme une expérience terrestre. Et si ensuite le Fils ressuscité envoie l'Esprit dans l'Eglise, conformément à sa promesse, à plus forte raison s'il l'insuffle aux disciples en un geste corporel, l'unité du Fils et de l'Esprit devient visible sous une forme nouvelle, qui unit l'élément corporel et le spirituel. Certes, il semble que se produise un «<renversement des compétences> : jadis, l'Esprit avait introduit le Fils dans le monde, maintenant c'est le Fils qui envoie l'Esprit dans le monde. L'un et l'autre <sont pour ainsi dire pris dans un mouvement infini qui implique un échange permanent des rôles, le Père enveloppant tout ce mouvement >><sup>1020</sup>. Bibliquement, le lien entre l'Esprit et le Christ établi par Balthasar relève de la complémentarité et de la réciprocité. De ce point de vue, il rejoint Congar, lequel a démontré aussi que du point de vue biblique ce même rapport était effectivement établi et qu'il constituait un point de départ pour une réflexion théologique.

Du point de vue spéculatif, après des critiques et corrections de certaines thèses scolastiques, Balthasar cherche à donner une explication à cette vérité qui découle des

---

<sup>1020</sup> *Ibidem*, p. 167. Balthasar s'inspire beaucoup de A. von Speyr, *Au cœur de la passion*, Bruxelles, Cultures et Vérité, 1996 ; *Le mystère de la mort*, Namur, Culture et Vérité, 1989 ; *Jean, le discours d'adieu*, II, Namur, Culture et Vérité, 1983 et enfin *Jean, Naissance de l'Eglise*, I, Namur, culture et Vérité, 1985.

Écritures mais dans le sens de Congar. On a l'impression qu'il a un problème à concevoir qu'une action, émanant purement et simplement de l'Esprit Saint puisse s'exercer de manière qualitative sur le Christ. Son postulat de départ demeure : l'Esprit est Esprit du Père et du Fils. Ce qui exprime le fait qu'il est fruit de la « réciprocité » des deux. De ce fait, il affirme au sujet de l'Esprit : « Il est manifestement envoyé à la Vierge comme Esprit du Père. En même temps (et non *per prius*) comme Esprit du Fils, il incite le Fils, conformément à sa disponibilité de Fils, à laisser s'accomplir l'union hypostatique (dans une obéissance a priori, mais non passive). L'incarnation et <l'onction> coïncident dès lors parfaitement, de même que <l'onction > de l'humanité du Christ coïncide avec la nature divine et avec l'Esprit Saint (puisque Dieu est tout autant <naturel > que <personnel>. <Les dispositions relatives à la venue du Seigneur dans la chair, tout fut réalisé par l'Esprit>, dit Basile. Mais dans la mesure où l'Esprit est agissant en tant qu'Esprit du Père, il porte la <semence de Dieu> dans le sein de la Vierge. Dans la mesure où il est l'Esprit du Fils, celui-ci accepte dans l'obéissance le décret du Père. En d'autres termes : dès son incarnation, il est obéissant. Et à travers les deux aspects de l'Esprit, le Père (qui agit avec ses <deux mains>) se manifeste comme celui qui agit en dernière instance »<sup>1021</sup>.

Il en ressort, comme nous l'avons dit plus haut, que Balthasar ne conçoit pas l'action de l'Esprit sur le Christ comme il concevrait celle du Christ sur l'Esprit. La notion de l'obéissance du Christ au Père à travers ce que l'Esprit fait sur lui semble dire qu'en lui-même, l'Esprit n'a aucune emprise sur le Logos, étant donné que du point de vue de la 'taxis' trinitaire (comme il le dit), ce dernier est premier et c'est de lui aussi que découle l'Esprit. On ne pourra dès lors comprendre l'action de l'Esprit sur le Christ que comme celle du Père lui-même s'exerçant sur le Fils. Et ce dernier n'y adhère que par obéissance, expression de l'amour des deux. Il rejette donc qu'on puisse voir dans l'incarnation une action attribuée à l'Esprit et accomplie par appropriation par lui.

La position de Balthasar soutenue ci-dessus, trouve sa raison d'être dans l'orientation prise par lui, contrairement à Congar, de tout fonder sur le *Filioque*, qui selon lui s'explique et doit être maintenu. Il en fera d'ailleurs une réinterprétation qui n'est qu'un renforcement de ce qu'il a toujours été : « la théologie catholique emprunte depuis toujours des chemins semblables. Chaque hypostase divine n'en conserve pas moins son propre mystère irréductible : le Père, qui peut être don total de soi (*relatio*) et être malgré tout quelqu'un qui se donne ; le Fils, qui peut, en tant que Verbe répondant, dans son oblation au Père, participer

---

<sup>1021</sup>Von BALTHASAR, *L'Esprit de vérité*, p.176.

à sa puissance originare, de manière non seulement à être, en commun avec cette puissance, l'amour, mais à pouvoir également le produire ; l'Esprit, qui est aussi bien la souveraine liberté divine que le parfait renoncement à soi, qui n'existe que pour le Père et le Fils. En Jésus-Christ, tous ces mystères ne sont pas seulement visibles, mais ils nous sont donnés pour être imités et habités »<sup>1022</sup>.

Cette affirmation nous aide donc à comprendre la position de Balthasar. Le Christ est au centre de la révélation et Lui et le Père produisent l'amour qui se substantifie en l'Esprit Saint. L'acceptation selon laquelle l'Esprit Saint procède du Père et du Fils trouve ici sa consécration. Et c'est sur cette base que de manière définitive, nous devons comprendre le rapport que Balthasar établit entre l'Esprit Saint et le Christ, et partant, son implication dans l'Eglise comme dans le monde. Nous nous arrêterons au rapport entre le Christ et l'Esprit Saint dans l'Eglise.

### *1.3. Le Christ, l'Esprit et l'Eglise chez Balthasar.*

Parler du rapport entre le Christ et l'Esprit Saint dans l'Eglise, c'est déjà se situer dans le contexte post-pascal. Une chose est vraie et est à sauvegarder : l'Esprit et le Christ forment une communauté d'action après la passion et on ne peut les séparer. Ils ne s'équivalent pas non plus. Comment établir leur rapport réciproque ?

Il est d'abord utile de déterminer la vraie source de l'Eglise. Pour Balthasar, l'Eglise prend sa source dans le sacrifice de la croix du Christ. C'est à partir de là, ayant accompli la mission qui consiste à pardonner le péché du monde, qu'il joint à lui tous les hommes ainsi régénérés par son sang. C'est ce mystère qui est exprimé dans l'Eucharistie et qui fait de ce 'tous les hommes' le corps mystique du Christ dont nous parle st Paul 1 *Cor* 10. Là se trouve l'essence véritable de l'Eglise. A ceci, il faut ajouter le fait qu'en expirant, Jésus a exhalé l'Esprit « tant vers le Père (*Lc* 23, 46) que vers le monde (*Jn* 19, 30). C'est l'Esprit du *Fils*, pour autant qu'il ait porté celui-ci à travers l'économie, l'Esprit que le Fils restitue au Père, une fois accomplie sa mission, comme celui qu'il a reçu du Père (de façon visible lors du baptême). De cette manière la diastase économique dans l'Esprit (comme *mandatum* du Père et comme obéissance du Fils) et donc l'<inversion> s'abolissent à nouveau mais cette fois en direction du monde : le Fils le donne au monde aussi bien comme <son> Esprit (...) que

---

<sup>1022</sup> *Ibidem*, p. 209.

comme le don *trinitaire* qui est à présent indissociablement l'Esprit du Père et du Fils, et qui peut ainsi devenir la force qui unifie l'Eglise »<sup>1023</sup>.

Si nous comprenons bien la pensée de Balthasar, l'accent est mis ici sur le fait que l'Esprit provient du Christ. Il présente le Christ comme celui qui dispose de l'Esprit de telle sorte qu'il peut l'exhaler à volonté vers le Père comme vers le monde.

Le premier mouvement après l'expiration a consisté à l'envoyer au même moment du Christ vers le monde, du Christ vers le Père, et enfin cet Esprit agit comme étant du Père et du Fils. Il nous semble difficile de comprendre cette logique. Ainsi, on peut se poser la question de savoir si l'heure de l'expiration de Jésus sur la croix est effectivement le moment où il donne l'Esprit dans le monde. L'esprit dont il est question dans Lc 23, 46 et Jn 19, 10, est-ce l'Esprit Saint ou tout simplement le principe vital d'existence humaine ? L'interprétation faite de Jn 19, 10, est différente de celle de Lc 23, 46 parce que simplement Jean n'a pas repris le Père comme celui à qui Jésus rend son esprit. La Bible de Jérusalem, commentant ce verset de Luc, renvoie à Ac 7, 59, lors de l'expiration d'Etienne comme passage aidant à comprendre ce qui se passe aussi pour Jésus. Il n'est pas question de l'Esprit Saint. Congar non plus n'y voit pas un envoi de l'Esprit, pas plus que dans Jn 20, 22. Congar le compare même à l'esprit que le prophète Elie avait insufflé à l'enfant de la veuve pour lui donner la vie<sup>1024</sup>. Ce qui préoccupe Balthasar à notre avis, c'est le fait que l'Esprit soit reconnu dans l'Eglise comme Esprit envoyé d'abord par le Christ et reconnu ensuite comme étant Celui du Père et du Fils.

Continuant sa réflexion, il soutient qu'après la résurrection, le Christ, ressuscité par la force de l'Esprit du Père, est élevé à un mode d'existence pneumatique. Dans ce mode d'existence « la diastase économique (ou <inversion>) n'a plus de sens : ce que, comme Exalté, il donne à l'Eglise, c'est l'Esprit trinitaire aussi bien comme quintessence (subjective) de l'amour entre le Père et le Fils que comme témoin (objectif), comme fruit du *donum* sans exinanition »<sup>1025</sup>. L'Esprit donné au monde par Jésus à l'expiration, que Balthasar situe dans la logique de la diastase économique, n'a plus de sens après la résurrection. Et pourtant, cet Esprit a été donné à l'expiration. Si ce moment d'expiration est considéré par Balthasar comme celui de l'accomplissement ultime de l'œuvre de Jésus, pourquoi alors ce qui a été soutenu avant n'a-t-il plus de sens ? On se demandera : alors pourquoi cet Esprit a-t-il été donné au moment de l'expiration ? Et que devient-il ? Et quelle est en fait la nature de cet

<sup>1023</sup> Von BALTHASAR, *Ibidem*, p. 286.

<sup>1024</sup> Cf. notre analyse de *JCES*.

<sup>1025</sup> Von BALTHASAR, *Op.Cit.*, p. 286.

Esprit pour qu'il soit différent de l'Esprit trinitaire qui est désormais envoyé après la résurrection ? Combien d'Esprits y a-t-il finalement ? Voilà une série de questions à poser à Balthasar.

Quoi qu'il en soit, l'Esprit trinitaire est, nous semble-t-il, le même Esprit qu'il nous présente depuis le début : fruit de la réciprocité de l'amour entre le Père et le Fils. C'est cela l'aspect subjectif. Personnifié, il est donné par le Christ (glorifié) à l'Eglise. C'est cela l'aspect objectif, car il témoigne du Christ et atteste et universalise son œuvre. A travers l'Esprit, en lui et par lui, c'est le Fils lui-même qui se donne. Ainsi, il ne fait que constituer le Corps du Christ dont l'unité est assurée par la présence en son sein du Magistère, des sacrements, de l'Ecriture et de la Tradition.

Balthasar affirme aussi que l'Esprit n'est pas que don du Fils, mais aussi du Père. De ce Père, il révèle l'amour pour les hommes, manifesté dans l'envoi du Fils au monde. Il en résulte que « Dans ce double aspect l'Esprit est pour ainsi dire sa propre Exégèse, mais seulement pour autant qu'il s'exégétise comme amour réciproque des deux premières personnes et comme leur Révélation plénière (dans le fait que le Fils est envoyé par le Père jusqu'à la mort). Et bien que, pour désigner son exégèse, on utilise des mots tels que <enseigner>, <apporter>, <introduire>, <attester>, <traduire>, lui-même n'opère pas tout cela par des paroles (comme cela sied au Verbe), mais par la méditation de l'intuition qui accompagne l'amour, par son <onction> (1 Jn 2, 27), qui confère une <gnôsis> que nulle instruction verbale ne pourra jamais communiquer »<sup>1026</sup>.

Après avoir affirmé que l'Esprit était aussi le don du Père, (bien qu'il n'exploite par suffisamment cela, en le traitant plus en fonction du Fils), Balthasar dit que le Fils ne supplante pas comme tel la fonction de l'Esprit. Il veut reconnaître sa marge de liberté par rapport au Christ. L'Esprit, pour lui, continue l'œuvre terrestre du Christ laissée inachevée, sans toutefois recevoir des injonctions sur la manière de le faire. L'Esprit dispose donc de l'Eglise. Cependant, ajoute-il, « La liberté du Logos exalté ne peut cependant jamais être opposée à l'Esprit Saint, ni simplement lui être juxtaposée. Ainsi peut-on dire en même temps que le Seigneur exalté au-dessus de tout effectue d'en haut la répartition des dons et des ministères ecclésiaux (Ep 4, 9ss ; 1 Cor 12, 5) et que l'Esprit distribue les charismes (1 Cor 12, 4), <comme il l'entend>. En cela se manifeste le fait que l'Esprit est aussi bien le Pneuma du Christ qu'une hypostase propre, libre en Dieu »<sup>1027</sup>. Y a-t-il reconnaissance d'une liberté

<sup>1026</sup> Von BALTHASAR, *Op. Cit.*, p. 288.

<sup>1027</sup> *Ibidem*, p. 289.

ou non ? Cette fonction ‘hors consigne’ de l’Esprit, nous semble-t-il, Balthasar la limite à certains domaines. Et finalement, comme c’est le Christ Exalté qui fait le « dispatching », l’Esprit n’est qu’un simple exécutant. Ici apparaît la problématique autour du rapport entre ce qui est institué par Jésus Christ et les charismes. Balthasar semble maintenir la dichotomie entre les deux à la différence de Congar et Kasper qui incluent ‘les institués’ dans le grand ensemble des charismes émanant aussi bien du Christ que de l’Esprit. Ce qui implique que Balthasar ne reconnaît pas à l’Esprit Saint la qualité d’une hypostase propre et libre en Dieu.

La conception de la dépendance de l’Esprit au Christ fait toujours revenir Balthasar au point de départ, même quand il donne l’impression d’aller plus loin dans ses affirmations. Il l’exprime encore en remettant en cause la notion de l’Esprit Saint comme Âme de l’Eglise. Il affirme en effet que le Christ et l’Esprit agissent ensemble comme Tête et Âme de l’Eglise.

L’Eglise prend sa source dans la croix de Jésus Christ, et c’est bien lui qui a fait don de l’Esprit. Il est présent en tout ce que l’Esprit fait. Lui-même le soutient en ces termes : « Il faut par conséquent chercher à penser ensemble les deux images de la <Tête> et de l’<Âme>. Prendre en considération l’union hypostatique du Christ et sa dotation des dons de l’Esprit (*gratia capitis*) et abandonner ensuite la structuration vivifiante de l’Eglise (uniquement) à son Esprit, n’est pas suffisant, car dans ce cas ne serait pas prise en compte la préstructuration prétendument purement juridique de l’Eglise par le Jésus prépaschal. Toute cette préparation est accomplie par le Christ lui-même (et pas seulement par son Esprit comme *Vicarius*) dans le don de son Esprit »<sup>1028</sup>. L’insistance sur l’union du Christ et de l’Esprit agissant ensemble comme Âme et Tête, est plus en faveur du rôle du Christ à travers l’action de l’Esprit que du contraire. Le Christ est tellement mis au centre de tout qu’il est presque impossible de concevoir une quelconque action de l’Esprit indépendamment du Christ. Le ‘pas seulement comme vicarius’ est une façon d’affirmer que l’Esprit agit aussi comme vicaire du Christ.

### ***c. Brève appréciation critique.***

Pour clore cette section, nous dirons que si du point de vue du besoin d’élaborer une pneumatologie, et partant une christologie de l’Esprit, Congar et Balthasar sont d’accord, leurs visions dans la façon de l’élaborer ne se rejoignent pourtant pas. Manifestement, Balthasar connaît les écrits de Congar, et il semble élaborer une christologie de l’Esprit à l’encontre de celle de Congar, surtout dans sa dimension ecclésiologique. Si nous pouvons

---

<sup>1028</sup> *Ibidem*, p. 295.

relever beaucoup de points de rencontre ou de convergence entre Congar et Kasper, il n'en est pas ainsi entre Congar et Balthasar. Le point d'aboutissement de la réflexion de Congar, qui fait de l'Esprit le Co-instituant de l'Eglise, est loin d'être en accord avec Balthasar qui le maintient dans la dépendance du Christ, en le considérant comme vicaire et interprète du Christ.

Tous deux évoquent l'ordre économique du salut comme point de départ de la christologie de l'Esprit. Pour Balthasar, par rapport à cette économie, c'est le Christ et le Christ seul qui est au centre et c'est pourquoi il est le seul Révéléateur de la Trinité. Tandis que chez Congar, malgré l'appréhension commune à tous qui admet que l'Esprit est insaisissable et imprévisible, sa manifestation dans l'histoire ne constitue pour autant aucun doute. Bien sûr qu'il n'a pas une hypostase pareille à celle du Fils, mais il s'est manifesté et se manifeste encore par les actions qu'il stimule et qui se vérifient dans la vie des gens et de celle de l'Eglise. L'Esprit a donc une hypostase propre et autonome. Il a parlé par les prophètes, il conduit à l'intelligence du mystère du Christ, il est présent dans la prière des gens etc. En tant que telle, l'Esprit est aussi Révéléateur de la Trinité et non simple interprète comme le préconise Balthasar<sup>1029</sup>. Ceci nous amène à dire que malgré les efforts de traiter conjointement le Christ et l'Esprit, la pensée de Balthasar est encore fort christocentrique, contrairement à celle de Congar qui en est sortie.

Balthasar élabore sa Christologie de l'Esprit dans le cadre purement et simplement du *Filioque*, tandis que Congar en demande la suppression. De ce point de vue, Congar est très proche de Kasper qui parle toujours de l'Esprit qui procède du Père et presque jamais de sa procession du Fils. Les ouvertures que ce dernier propose à partir de la christologie de l'Esprit en témoignent et ne peuvent se comprendre que sur cette base.

La terminologie « christologie-pneumatologique » employée par Congar, est absente chez Balthasar. Toutefois, comme chez Kasper, la « christologie de l'Esprit » utilisée par Balthasar traduit la même préoccupation. Il n'y a donc pas une « christologie pneumatologique », mais des « christologies pneumatologiques » ou des « christologies de l'Esprit » qui se construisent selon les intuitions et les points d'ancrage dépendants de leurs auteurs. Les motivations semblent être les mêmes, mais les approches ne sont pas les mêmes. S'il y a une spécificité à attribuer à Congar, c'est l'aboutissement de sa pensée qui donne à l'Esprit la pleine place dans l'œuvre du salut et fait de lui le Co-instituant de l'Eglise, la troisième Personne de la Trinité ayant aussi une hypostase propre et libre en Dieu.

## **Section 2. Perspective d'ouverture : La christologie pneumatologique et le politique**

La christologie pneumatologique ou christologie de l'Esprit nous a fait découvrir qu'elle était une base théologique importante aidant à jeter les ponts entre diverses branches théologiques chrétiennes, avec d'autres religions et d'autres secteurs de la vie : la culture, les sciences, la politique, le cosmos etc. C'est ce qui fait dire à Kasper : « Cette pneumatologie est capable de rendre facilement compte du lien qui existe entre la Création et la Rédemption. De la sorte, elle garantit la portée universelle de la personne et de l'œuvre du Christ. Elle permet de comprendre à la lumière de la foi que l'Esprit du Christ est partout à l'œuvre de manière anonyme : dans toutes les religions, certes, mais aussi dans la culture, dans l'art et dans la science. Elle peut ainsi expliquer beaucoup plus aisément qu'autrefois de quelle façon Dieu veut réaliser de manière efficace le salut de tout homme, même celui des non-chrétiens »<sup>1030</sup>.

La position de Kasper nous réconforte et nous fait voir qu'il n'y a rien au monde qui ne puisse être compris à la lumière du message révélé par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. En plus de ce que dit Kasper, on peut penser aussi à la mondialisation, à la politique, à tout ce qui touche à la vie de l'homme. En tous ces lieux et à la lumière de la christologie pneumatologique, le discours chrétien a son mot à dire, et a l'obligation d'apporter la pertinence de son message. La christologie pneumatologique nous invite donc à un renouveau de la théologie et à une réinterprétation de ces divers rapports.

Dans le cadre de ce travail, nous ne sommes pas en mesure de traiter de façon approfondie et même partielle les différentes ouvertures possibles. Nous avons choisi un secteur qui nous préoccupe beaucoup et dans lequel nous allons essayer de présenter la nécessité du discours chrétien (ou mieux du discours de l'Eglise). Il s'agira donc pour nous de traiter du rapport entre discours théologique issu de la christologie pneumatologique et discours politique. Ce rapport implique évidemment la question de l'engagement politique de l'Eglise.

Dans ce chapitre, nous essayerons de fonder dans les grandes lignes, la pertinence du discours politique chez Congar ; ensuite, il sera question de faire une évaluation historique de

---

<sup>1029</sup> Cf. notre analyse de *Pneumatologie dogmatique*, supra, chapitre 4.

<sup>1030</sup> KASPER W., *Esprit-Christ-Eglise*, p. 59.

l'action politique de l'Eglise; troisièmement, nous ferons une étude du contexte philosophico-culturel actuel, et enfin une articulation théologique, sur base biblique et culturelle, du discours *politique engagé* de l'Eglise qui se veut un droit et même une obligation de tous les temps.

### **A. La pertinence du discours politique comme 'parole pastorale' chez Congar :**

Congar, qui nous a fait découvrir et apprécier l'importance de la christologie pneumatologique, a été très sensible à la question du rapport entre le monde et l'Eglise<sup>1031</sup>. Cependant, comme il en témoigne lui-même, « mon goût spontané, mais aussi une maladie neurologique qui m'empêche de sortir et d'avoir autant de contacts qu'autrefois, font que je m'attache souvent aux choses spécifiquement d'Eglise et que je risque de moins percevoir le mouvement du monde et les appels des hommes. Malgré la conscience que j'ai des engagements du 'peuple messianique', je n'ai sans doute pas assez développé les aspects sociaux et politiques du rapport de l'Eglise au monde et des deux au Royaume (...). J'en ai conscience, j'en souffre, mais que faire ? (...) Je sais pourtant que l'Eglise est, selon la belle formule de Friedrich Pilgram, une Communion existant en forme de société »<sup>1032</sup>.

Dans son article *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*<sup>1033</sup>, Congar présente l'influence qu'exerce la vision de Dieu sur l'exercice du pouvoir temporel et partant de celui de l'Eglise. Son propos interpelle plus la gestion du pouvoir ecclésiastique qu'il voudrait bien voir s'exercer sur la base d'une vision de Dieu Trine. Pour Congar, « un monothéisme prétrinitaire ou atrinitaire, qu'il soit ecclésiologique ou politique, favorise une telle logique d'uniformité et d'exclusion de la diversité »<sup>1034</sup>. Il souscrit à la suite de Mühlen à une perspective qui se fonde sur la vision trinitaire : « (...) que le monothéisme doit être trinitaire et même, très précisément, qu'il appelle une pneumatologie. Une pneumatologie n'est pas seulement une théologie de la troisième personne, c'est l'impact, dans la conception de l'Eglise et de la pratique ecclésiale, du fait que l'Esprit est donné aux fidèles, agit en eux, distribue dans tout le corps la variété de ses dons pour que leur libre jeu et leur service

<sup>1031</sup> A ce sujet, on se référera à 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.

<sup>1032</sup> Ibidem, p. IX, (préface d'Yves Congar).

<sup>1033</sup> CONGAR Y., *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*, dans *NRTh* (janvier-février 1981), pp. 3-17.

<sup>1034</sup> CONGAR Y., *Le monothéisme politique.*, p. 16.

fassent, précisément, ce corps »<sup>1035</sup>. Cette vision aide à faire disparaître tout esprit d'autoritarisme en faveur de la participation de tous à l'exercice de la tâche pastorale.

On remarquera bien que Congar parle de l'influence du monothéisme aussi bien en politique que dans l'ecclésiologie. Cependant, il va plus parler de l'autorité ecclésiale. Ceci ne signifie pas qu'il a écarté la vision politique comme possibilité de réflexion. Sa préoccupation étant avant tout ecclésiologique et œcuménique, il s'est fortement investi dans ce domaine, mais il avait aussi une attention soutenue pour les réalités du monde. Pour lui, la théologie ne peut pas s'élaborer en faisant fi de ces choses-là. Ainsi soutient-il : « On peut vivre chrétiennement en ne s'occupant ni de la Technique, ni de la bombe atomique, ni du drame de la division des chrétiens, ni des grandes idéologies politiques... Mais si l'on veut assumer chrétiennement son monde et son temps, tout cela pose à la conscience chrétienne des problèmes sur lesquels l'Eglise doit avoir une parole pour les hommes, dans le sens du plan de Dieu et de la Seigneurie de Jésus-Christ. Ce ne sera pas seulement une prédication théorique et générale sur ces points, si importants soient ces articles, mais une parole pastorale »<sup>1036</sup>. C'est à l'Eglise qu'il appartient d'exercer la Seigneurie du Christ sur le Monde. La politique faisant partie de ce qui détermine essentiellement la vie des femmes et des hommes de ce monde, il serait incompréhensible que l'Eglise ne puisse pas avoir un discours engagé dans ce domaine, qu'elle n'en fasse pas un aspect de sa 'parole pastorale' comme le préconise Congar.

Que faire alors comme se le demande Congar ? Il nous revient de tirer toutes les conséquences de ce que Congar a suggéré ou a ouvert comme possibilité à l'approfondissement d'une vision trinitaire de la politique au-delà du seul aspect ecclésiologique. Même si lui-même ne l'a pas exploité (ce qu'il regrette d'ailleurs), au moins il nous montre la nécessité d'un tel discours et d'un tel engagement. Son article sur le monothéisme politique est pour nous une base non négligeable de son ouverture sur ce domaine. C'est d'ailleurs à ce titre ( se référant à ce même article) que John Milbank écrivant sur la théologie politique, citera Congar comme un des théologiens ayant une certaine vision de la théologie politique, basée sur la Trinité, c'est-à-dire impliquant non seulement le Père, mais aussi le Fils et l'Esprit<sup>1037</sup>. Nous sommes là justement dans le cadre de la christologie pneumatologique.

---

<sup>1035</sup> *Ibidem*, p.16.

<sup>1036</sup> CONGAR Y., *JCMS.*, p.244.

<sup>1037</sup> Cf. MILBANK J., *art : Politique (théologie)*, dans *Dictionnaire critique*, Paris, PUF, 200, pp. 912-914.

La christologie pneumatologique nous interpelle à cet effet comme le dit si bien Kasper : « C'est là en effet que se jouent théologiquement les décisions concernant le renouveau interne de l'Eglise et la relation de l'Eglise avec la société. Il n'est donc pas du tout exact d'affirmer avec Kant que la doctrine de la Trinité <n'a rien à voir avec la pratique>. Comme l'a montré E. Peterson, la doctrine de la Trinité a été dès le début un problème éminemment politique, et elle ne l'est pas moins aujourd'hui »<sup>1038</sup>. Alors comment montrer en effet que ce problème est d'actualité et que dans le contexte culturel actuel de démocratie, de pluralité et de mondialisation, l'Eglise, non seulement est capable de tenir un discours politique, mais en a le droit.

Pour l'Eglise, le droit au discours politique trouve son fondement aussi bien dans sa propre identité (sa mission) que dans les exigences culturelles et sociales d'aujourd'hui. Nous allons essayer de placer des balises nous permettant de réfléchir sur cette problématique. Il sera question de proposer quelques pistes de réflexion sur lesquelles l'approfondissement s'avère utile ultérieurement.

## **B. L'action politique de l'Eglise dans l'histoire.**

Actuellement, aussi bien du côté de l'Eglise que des personnes qui exercent le pouvoir politique, on entend dire : « l'Eglise ne doit pas se mêler de la politique ! » ; « il n'appartient pas à l'Eglise de faire la politique ! ». Qu'entend-on par là ? Cela est constitutif de l'être même de l'Eglise ou est-ce une convenance pastorale due aux faits historico-culturels ? Ou encore, n'est-ce pas une situation de fait, résultant de ce que nous pouvons appeler 'la victoire du pouvoir temporel sur le pouvoir religieux' et qui tient à reléguer le pouvoir religieux à 'la sacristie' ? Une étude approfondie de l'histoire en cette matière nous donnerait sans doute des réponses satisfaisantes. N'étant pas en mesure de faire cette étude exhaustive dans le contexte qui est le nôtre, nous allons recourir à la brève synthèse faite par Congar que nous estimons assez illustrative<sup>1039</sup>.

Congar parle de la Seigneurie du Christ qui s'exerce dans le Monde par l'Eglise. Cette dernière l'exerce à travers la théologie et la pastorale, mais aussi à travers l'histoire. C'est dans ce sens qu'il épingle les grandes lignes du développement historique qui ont marqué

<sup>1038</sup> KASPER W., *Esprit-Christ-Eglise*, pp. 49-50.

<sup>1039</sup> Cf. CONGAR Y., *JCMS*, pp.221-235.

l'Eglise. Quelle appréhension l'Eglise naissante avait-elle de sa mission par rapport au monde et à l'histoire ?

Congar écrit : « L'Eglise a fait, depuis la Pentecôte, bien des expériences historiques, dont les écrits apostoliques ne nous offrent aucune prévision, sauf celle-ci, décisive, qu'exprime de façon grandiose l'Apocalypse de saint Jean : la Seigneurie du Christ, transcendante et céleste, est coextensive à toute l'histoire de l'Eglise, faite surtout d'épreuves et de luttes »<sup>1040</sup>. Il y a ici une nette prise de conscience que le rôle de l'Eglise est de faire advenir la Seigneurie du Christ aussi bien dans les réalités terrestres qu'historiques. Malgré la domination et la violence que les chrétiens subissaient, ils étaient conscients du fait que toutes les puissances de la terre ne valaient rien devant le Christ et que ce dernier aurait le dernier mot. Ainsi poursuit Congar : « L'Eglise a, au cours de sa vie historique, mis en œuvre bien des façons d'affirmer et de réaliser cette Seigneurie du Christ sur le Monde. Il n'existe qu'une seule <thèse>, celle de la finale de Matthieu : <allez donc, de toutes les nations faites des disciples.> Pour tâcher de répondre à cet ordre, l'Eglise a utilisé de son mieux les possibilités que lui offrait l'Histoire, passant de l'une à l'autre selon qu'une porte lui était ouverte ou fermée »<sup>1041</sup>. Encore une fois, le but poursuivi ici est de soumettre les hommes à la souveraineté du Christ. Cela est donc conforme à sa mission, c'est une norme imprescriptible et pure.

Par rapport à cette norme, les formes des moyens utilisés pour y arriver ne sont que des « hypothèses ». Sans se soustraire à sa mission, elle peut donc revoir, corriger, réajuster les moyens. Nous y reviendrons. Congar va alors nous retracer les différentes périodes historiques qui caractérisent cette œuvre de l'Eglise.

« L'Eglise a d'abord vécu une existence cachée et persécutée. Elle ne cherchait pas alors, elle ne pouvait guère chercher, une traduction de la Royauté du Christ dans la vie sociale et publique, dans les structures politiques. Elle vivait, tendue dans l'attente de la manifestation eschatologique de la Seigneurie du Christ et de Dieu. C'était la meilleure situation pour sa pureté intérieure (dont les épîtres aux Corinthiens nous montrent qu'elle n'a jamais été sans faille), non pour un plein exercice de sa tâche dans le Monde »<sup>1042</sup>. Le retour du Christ était présenté comme imminent et par conséquent les tâches terrestres et historiques ne mobilisaient pas l'attention des gens. Il fallait s'atteler à se préparer spirituellement pour être sauvé. Quoi qu'il en soit, l'Eglise n'était pas pour autant une assemblée de gens sans

---

<sup>1040</sup> *JCMS*, p. 231.

<sup>1041</sup> *JCMS*, p. 231.

<sup>1042</sup> *JCMS*, p. 232.

reproche, sans faiblesse. Elle a toujours été constituée d'hommes et de femmes pécheurs et en tant que telle, elle ne peut se prévaloir d'être parfaite en elle-même ou dans son action externe<sup>1043</sup>. Elle doit s'acquitter de sa mission. Se placer uniquement sous l'angle de sa pureté, qui n'est d'ailleurs qu'une illusion dans les conditions de son pèlerinage terrestre, c'est manquer à sa tâche. On comprend cependant que pour cette Eglise naissante, la situation n'était pas propice à un plein exercice de sa tâche dans le Monde.

« Vint la conversion de Constantin. L'Eglise eut alors en Orient (théologie politique d'Eusèbe), moins en Occident (saint Augustin), l'idée que le monothéisme pouvait avoir une sorte de traduction politique dans le cadre de l'empire chrétien. »<sup>1044</sup>. Ceci eut pour conséquence, lors des conversions des peuples et princes barbares, l'organisation des Eglises nationales, et le roi, considéré comme ministre de l'Eglise, soumettait les gens à la foi chrétienne et à ses pratiques morales.

A l'époque carolingienne, l'Eglise s'identifiait à la société chrétienne, il y avait une harmonie, une coexistence et même une symbiose entre l'ordre sacré sacerdotal et l'ordre social politique. On peut donc dire qu'il y avait une confusion entre les deux ordres et on avait l'impression que l'Eglise pensait réaliser déjà ici bas la Seigneurie du Christ. On assistait à une forte immixtion de l'Etat dans les affaires de l'Eglise et surtout dans la nomination des Evêques et la succession papale.

Au XI<sup>ème</sup> siècle, le Pape Grégoire, avec sa réforme, dénoncera cet état des choses. Seulement, la papauté va revendiquer la supériorité du pouvoir sacerdotal à l'égard du pouvoir séculier, et exigera la soumission des princes aux papes. Selon les historiens, pense Congar, il faut retenir que « ... cette ambition n'était pas une ambition temporelle de *Weltherrschaft*, mais une ambition sacerdotale et spirituelle de réaliser au maximum la sujétion de *toute* la vie au règne du Christ. Mais, en formulant cette ambition en termes *juridiques*, et en utilisant, pour la réaliser, toutes les ressources que le droit public du temps lui présentait (par exemple la vassalité des royaumes à l'égard du siège de Pierre), la papauté de cette époque n'a pas évité des revendications qui nous paraissent, à nous, ambiguës. On n'a pas toujours évité alors le danger de hiérocration ou d'ecclésiocratie »<sup>1045</sup>. Revendications ambiguës car elles sont contraires à l'idéal ou à la mission de l'Eglise. Pour les autorités de l'époque, ce qui était visé, c'est la mission imprescriptible et pure de l'annonce ou de

---

<sup>1043</sup> Nous voulons signaler déjà le fait que l'Eglise n'a pas à se prendre pour une institution parfaite qui n'a pas à s'engager en politique du fait que celle-ci corrompt. Bien au contraire, c'est avec ses imperfections qu'elle avance comme mandatée par le Christ pour œuvrer à l'établissement de son Règne.

<sup>1044</sup> *JCMS*, p. 232.

<sup>1045</sup> *JCMS*, p. 233.

réalisation de la Seigneurie du Christ. Les moyens utilisés les ont entraînés aux déviations, ce que Congar appelle revendications ambiguës. L'idéal en lui-même n'est pas faux ni condamnable. Ce qui pose problème ici, c'est la manière dont cet idéal est recherché. Il n'est pas proposé mais imposé, et on peut user de tous les moyens coercitifs pour le faire prévaloir. La hiérocration ou l'ecclésiocratie n'équivalent pas nécessairement à la Seigneurie du Christ. C'est dans ce cadre aussi qu'il faut situer les croisades.

Ces croisades ont été menées sous l'égide du pouvoir temporel, se confondant avec le désir du rétablissement de la Seigneurie du Christ. Elles se voient en définitive comme une œuvre humaine, cachant des ambitions ambiguës. Quoi qu'il en soit, cette époque médiévale n'a pas connu que des luttes entre les deux pouvoirs, elle n'a pas été marquée que par une prédominance politique. Bien des choses dans le sens même de la pastorale de l'Eglise ont été faites : du point de vue de l'art, des constructions des églises, la prédication visant les conversions et la vie dans le Christ.

A la période médiévale va succéder « le temps des grands éclatements, des ruptures, et le début d'un processus de laïcisation de la politique, de la culture, bref, de la vie, qui est aujourd'hui un fait quasi universel. Ce processus a représenté pour l'Eglise, une grande souffrance : pas uniquement parce qu'elle perdait pouvoir, prestige et facilités, mais parce que sa tâche de faire régner le Christ était contrariée »<sup>1046</sup>. C'est donc la période qui vient avec la Renaissance, l'*Aufklärung* et qui sera suivie par la révolution française : culte de la raison, avènement de la république, lutte contre la monarchie et la noblesse. L'Eglise, étant mise du côté de la noblesse, perdait avec elle, toutes les prérogatives mentionnées ci-dessus.

Il faut souligner le fait que ce n'est pas par sa propre volonté qu'elle a tout perdu, mais on lui a arraché ces avantages en lui imposant un autre mode d'être en dehors de la sphère politique des Etats constitués. Certains accords signés avec la papauté ou les représentants d'Eglise dans divers Etats stipulaient l'engagement explicite de cette dernière à ne plus se mêler de la politique, et en retour elle pouvait bénéficier de la liberté de culte et de la possibilité de garder ses biens.

Les nouveaux maîtres des nouveaux Etats ont des attitudes diversifiées à l'égard de l'Eglise. Dans la plupart des cas, ils nourrissent des sentiments de répugnance, de rejet. Pour d'autres, c'est la tolérance, et pour d'autres encore l'acceptation impliquant la collaboration<sup>1047</sup>. Toutefois, précise Congar : « En permettant, incontestablement, un plus

---

<sup>1046</sup> JCMS, p. 234.

<sup>1047</sup> Cf. ROLLET J., *Religion et politique. Le christianisme, l'Islam, la démocratie*, Paris, Grasset, 2001, pp. 102-113. Les propos de Rollet complètent bien l'aperçu historique de Congar que nous rapportons ici.

actif déploiement de l'œuvre humaine, les grandes ruptures modernes ont affaibli, et continuent d'affaiblir, l'expression publique de la Seigneurie de Dieu »<sup>1048</sup>. Fini le temps de la chrétienté, et c'est l'ère du culte de la laïcité, de la sécularisation. L'Eglise n'est plus présente là où les décisions importantes se prennent pour l'organisation de la chose publique. Dieu n'est plus centre, ni objectif à se fixer dans une vie, c'est l'homme qui devient la mesure de toute chose. Ce dernier peut donc vivre sans Dieu.

L'Eglise, en réaction à cette sécularisation, se concentre sur elle-même « en préparant ainsi la grande expansion missionnaire des temps modernes »<sup>1049</sup>. Qu'est-ce qui se passera là ? L'Eglise, pour avoir subi cette position lui imposée par les détenteurs du pouvoir séculiers, se rendra indirectement complice des atrocités, des injustices que les colons feront subir aux colonisés en terre de mission. Sa mission, prétendra-t-elle, est d'annoncer la Parole de Dieu, et non de se mêler de la gestion temporelle de ces territoires. Elle assistera et justifiera même l'esclavagisme pendant des siècles. Elle ne sera qu'une Eglise affaiblie.

De toute cette situation résultera une nouvelle attitude de l'Eglise qui n'a jamais cessé pour autant de proclamer l'avènement du Règne de Dieu. « D'un côté, elle a dénoncé les erreurs et l'idolâtrie du monde moderne. D'un autre côté, elle a cherché une voie, pour faire régner Jésus-Christ, non plus par le moyen de l'autorité et du pouvoir (...), mais par celui de l'*influence* des chrétiens dans la vie sociale. L'*influence*, c'est-à-dire l'action sans <pouvoir>. L'Eglise s'est appliquée à éveiller, à former pastoralement la conscience des fidèles dans le sens de leur responsabilité de chrétiens dans le monde. Les chrétiens, en effet, sont membres, à la fois et indissolublement, de la Cité d'en haut et de la cité terrestre. Nul pouvoir humain n'a le droit de les empêcher de chercher à être chrétiens dans leur vie, y compris leur vie de relation et de responsabilités sociales. (...). Faisant cela, les chrétiens remplissent non seulement un service d'Eglise, mais un service du monde, le meilleur qu'ils puissent lui donner »<sup>1050</sup>.

Depuis, le rôle que l'Eglise s'est donnée et celui dans lequel les autres veulent bien qu'elle soit, c'est donc de dénoncer les choses ayant trait à la morale collective. En parler de façon générale sans porter atteinte au politique. Pour ce qui est du politique, il revient aux chrétiens de s'y engager, car personne ne peut les en empêcher, nous dit Congar. Ceci signifie en fait que l'Eglise officielle ne peut pas, sinon les détenteurs du pouvoir politique les en empêcheraient. Qui est alors le chrétien qui est appelé à s'engager en politique?

---

<sup>1048</sup> *JCMS*, p. 234.

<sup>1049</sup> *JCMS*, p. 234.

<sup>1050</sup> *JCMS*, p. 234-235.

Manifestement, c'est tout sauf le clergé. D'ailleurs des dispositions canoniques sont prises dans ce sens interdisant à tout clerc de s'engager en politique. Ainsi, cette disposition est universalisée et appliquée partout, même là où les conditions socio-culturelles n'ont rien à voir avec celles que l'Occident a connues.

Au terme de cette brève description historique (qui mériterait un approfondissement), il convient de faire la part des choses entre la mission comme telle de l'Eglise, qui consiste à proclamer la Seigneurie du Christ, et les moyens que cette Eglise utilise pour le faire.

Avec Congar, nous avons reconnu que cette mission était imprescriptible et pure. Par conséquent, sous peine de se contredire, l'Eglise a l'obligation d'annoncer cette Seigneurie embrassant tous les secteurs de la vie de l'homme. Quant aux moyens utilisés, Congar a aussi dit qu'ils étaient des hypothèses. Ils ne sont donc pas parfaits, ils sont sujets à d'éventuels changements, modifications. Faut-il pour autant exclure certains lieux d'évangélisation ? Si les ambitions ambiguës se sont mêlées à l'idéal de la mission, cela n'est que compréhensible vu la faiblesse humaine, qui ne s'exprime pas que dans le domaine politique mais dans toute l'œuvre de l'Eglise réalisée par les hommes. Loin de se rebiffer, il faut au contraire revoir les stratégies, reconnaître ses erreurs et reconstruire sur de nouvelles bases.

On le voit bien, la non-implication de l'Eglise dans le politique n'est pas constitutive de sa mission mais un fait résultant de l'histoire. « Le message de Jésus sur la venue du Royaume de Dieu doit donc être compris dans la perspective de l'appel du genre humain à la paix, à la liberté, la justice et la vie »<sup>1051</sup>. Dans la mesure où le politique est un des lieux par excellence où se prennent des décisions qui conditionnent et orientent la vie des hommes et des femmes de ce monde, ces mêmes hommes et femmes à qui l'Eglise est appelée à annoncer la Seigneurie du Christ, pourquoi ne doit-elle pas avoir aussi un discours politique ? Les conditions socio-culturelles actuelles ne se prêtent-elles pas à ce que l'Eglise repense encore son rôle dans ce secteur ? L'Eglise doit donc prendre tout son courage et sortir de sa culpabilité historique et de la torpeur dans laquelle elle est plongée par certaines idéologies favorables au sécularisme de l'Etat, et pouvoir user de son droit culturel à la parole en tant qu'institution oeuvrant dans une société démocratique et pluraliste. Cette tâche pour l'Eglise n'est qu'un accomplissement de sa mission : travailler à l'avènement du Règne de Dieu. Dans quel cadre philosophico-culturel la société aujourd'hui se meut-elle ?

---

<sup>1051</sup> KASPER W., *Jésus le Christ*, p. 103.

## **C. La postmodernité : société pluraliste, ouverte à la démocratie et à la globalisation.**

### *1. Analyse socioculturelle du contexte postmoderniste.*

D'entrée de jeu, nous faisons encore remarquer que dans le cadre de ce travail, il ne nous sera pas possible de faire une analyse exhaustive de la situation. Nous donnerons une présentation succincte cependant conséquente et essentielle de la société aujourd'hui. A cet effet, nous allons nous référer à un article de Lieven Boeve <sup>1052</sup>.

Se référant à l'histoire de la théologie, Boeve L. se rend bien compte que cette dernière, depuis des siècles, a toujours utilisé « des modèles de pensée développés par leurs contemporains, principalement par des philosophes »<sup>1053</sup>. Ce qui l'amène à la conclusion que « plus précisément, on pourrait tenir que la théologie se développe en engageant dans un processus de <recontextualisation> sa propre tradition et son moment réflexif, sujets à des processus de répétition et d'interprétation, de transition et de sélection »<sup>1054</sup>. Le vécu de la tradition ne peut se défaire du contexte.

A partir du contexte qui change, une lumière nouvelle surgit dans la lecture de la tradition. « Une recontextualisation fructueuse surgit quand on parvient à comprendre la foi à nouveau, d'une façon contextuellement plausible »<sup>1055</sup>. Ainsi pour bien comprendre le contexte dans lequel nous vivons, base d'une réinterprétation possible de la théologie aujourd'hui, Boeve propose l'étude de quatre auteurs (philosophes et sociologues) qui ont étudié ce qui caractérise la société et la culture aujourd'hui.

Il nous parlera de Wolfgang Welsch, Jean François Lyotard, Richard Rorty et Jürgen Habermas. Il est à noter que si pour les trois premiers les vues semblent coïncider, ce n'est pas le cas pour le dernier. Toutefois, les quatre pris ensemble nous donnant une vision qui nous aide à faire une lecture socioculturelle actuelle.

#### *a. Welsch Wolfgang et la notion de la pluralité dans la postmodernité.*

---

<sup>1052</sup> BOEVE, L., *La conscience critique dans la condition postmoderne : de nouvelles possibilités pour la théologie*, dans *NRT* 122 (2000), pp. 68-86.

<sup>1053</sup> *Ibidem*, p.68.

<sup>1054</sup> *Ibidem*, p. 68. Cette thèse, il la développe aussi ailleurs, cf. BOEVE, L., *Kan traditie veranderen? Theologie in het postmoderne tijdsgewricht*, dans *Collationes* 26 (1996), pp. 365-385.

<sup>1055</sup> *Ibidem*, p. 67.

Faisant une analyse de la postmodernité, Welsch Wolfgang<sup>1056</sup>, nous dit Boeve, soutenait qu'elle est caractérisée par le rejet des discours totalitaires, et elle est essentiellement l'expérience de la pluralité radicale. La pluralité était déjà présente dans la modernité et la postmodernité la radicalise. L'homme est tellement mis au centre que sa liberté est devenue une manière de réaliser et de vivre la pluralité. La pluralité est comprise comme la possibilité même de la liberté ou de l'humanité. C'est donc une radicalisation de la modernité. Tout ce qui est saisi comme idéologie n'a plus de place, celle-ci est récusée. Dans ce sens, parlant de la vérité, on ne dira plus 'La vérité', mais 'Ma vérité'. On est en présence d'un processus par excellence de différenciation marqué par la sécularisation, la pluralisation, l'émancipation, l'individualisation.

Pour Welsch, souligne Boeve, « une même réalité peut à juste titre être considérée à partir de perspectives complètement différenciées et chaque point de vue est valable en soi, même si les divers points de vue ne sont pas strictement compatibles les uns avec les autres »<sup>1057</sup>. Cette pluralité est présente dans les divers domaines embrassant la vie des hommes : art, littérature, architecture, politique, économie etc. Cette pluralité ne signifie pas un relativisme, ni un indifférentisme, bien au contraire, il y a toute une éthique qui la soutient. « Le postmoderne, de façon consciente, décrit son monde comme pluriel. Il ne se lamente pas sur la perte d'une vue unifiante, mais au contraire voit, dans la multiplicité des types de rationalité, des modèles d'action et des modes de vie, des occasions plus larges pour la liberté »<sup>1058</sup>. Chacun opère son choix et adhère au type de rationalité de sa convenance. C'est pourquoi, il doit comporter une vertu de choix. Quand on a choisi, on doit s'y engager. Il convient donc qu'on respecte la particularité choisie dans ce qui la spécifie. En revanche, nul ne peut reprocher à un autre d'avoir fait un autre choix.

Le contexte de pluralité refuse le réductionnisme. Nous sommes en présence des plusieurs particularités qui ne s'équivalent pas. Aucune ne peut être réduite à l'autre. Dans ce contexte, sachant que chaque particularité contient une certaine rationalité, il faut arriver à établir une inter-rationalité qui explique les autres et décèle les différences. Conformément à cette logique, si on entre dans le domaine de la politique, on ne dira pas qu'il y a une politique, mais des politiques. Aucune ne peut prévaloir sur les autres, mais il faut reconnaître que chacune a quelque chose à proposer. Toutefois, il y a une idée de la politique

---

<sup>1056</sup> Cf. WELSCH W., *Unsere postmoderne Moderne* (Coll. *Acta humaniora*), Weinheim, VCM, 1987. Voir aussi *Wege aus der Moderne. Schüsseltex te der Postmoderne-Diskussion*, ( Coll. *Acta humaniora*), Weinheim, VCM, 1988.

<sup>1057</sup> BOEVE L., *Op. Cit.*, p. 69.

qui est conçue comme la rationalité ‘transversale’. C’est à partir d’elle qu’on apprécie toutes les autres en tant qu’elle est l’idéal partagé par tous. C’est cette ‘transversale’ qui oriente la rationalité des autres et à partir d’elle, on peut passer d’une rationalité à une autre. Elle assure le compromis. En cas de conflit, il faut recourir à la rationalité procédurale, qui consiste à expliquer les différences, à critiquer les discours hégémoniques et totalitaires. Il ne s’agit pas d’arriver à un compromis matériel, mais c’est tout simplement une sorte de consensus imposé par le fait de la pluralité. Une reconnaissance de l’autre tant qu’il n’est pas hégémonique ni totalitaire.

**b. Jean François Lyotard et la théorie de l’hétérogénéité.**

Pour Jean F. Lyotard<sup>1059</sup>, qui est reconnu comme le Père de la pensée postmoderne, ce n’est pas la théorie de la pluralité qu’il faut mettre en avant pour expliquer la postmodernité. Il est favorable à ce qu’il appelle l’hétérogénéité. C’est contre lui que Welsch W. a réagi en parlant de la pluralité. Lyotard ne part pas de types de rationalité mais d’une pragmatique linguistique. Il analyse le fonctionnement du discours avec l’agencement des phrases. Il constate qu’il y a toute une organisation et que chaque phrase est suivie par une autre et obéit à un certain ordre qui règle leur enchaînement. Tel n’est pas le cas de la pluralité. « Le spécifique de la pluralité est que de nombreux genres de discours peuvent régler l’enchaînement, tous fondamentalement hétérogènes et incommensurables, sans qu’aucun soit privilégié. En d’autres termes, tous les discours ont un droit égal à intervenir dans l’enchaînement (...). La pluralité ainsi comprise implique nécessairement le conflit, la non-réconciliation, voire l’impossibilité de la réconciliation.

Pour Lyotard, inévitablement, tout choix d’une phrase spécifique dans le but de compléter l’enchaînement est la résolution illégitime, injuste, du conflit, car diverses autres possibilités aussi légitimes restent disponibles »<sup>1060</sup>. C’est pourquoi, Lyotard préconise la nécessité d’un méta langage ou d’un discours englobant qui puisse garantir la multiplicité des enchaînements possibles, l’indétermination et l’hétérogénéité afin qu’il y ait l’événement. Il faut vite dire que le méta langage s’oppose aux grands récits qui ont marqué la modernité. Il y en a eu dans le domaine de la connaissance (des récits exposant des méta-programmes qui servent à structurer nos connaissances sur la nature ou l’humanité : les cas de Hegel, Kant,

---

<sup>1058</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>1059</sup> LYOTARD J.F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979 ; *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986.

Auguste Conte) comme dans celui de l'émancipation (les grandes idéologies en-isme : Marxisme, Idéalisme, Capitalisme, etc.). Lyotard condamne ces grands récits qui ont perdu leur crédibilité, et sont devenus nonplausibles. On ne peut plus fonctionner sur ce registre d'idées totalitaires. Leur déclin ouvre l'ère de la postmodernité et de la nécessité du discours d'hétérogénéité.

Le discours doit produire un événement et non devenir un récit. L'événement, c'est ce que le discours apporte comme contenu et sens dans l'échange. Il est appelé à être dépassé par un autre discours, donc il ne peut s'absolutiser. La pluralité elle-même est une étape qui est appelée à être dépassée. Il reconnaît à la philosophie cette tâche d'émettre des discours qui n'ont pas de règles pré-établies. Ainsi « la philosophie peut alors fonctionner comme une instance critique, mettant en cause les grands récits, qui ne respectent pas l'événement »<sup>1061</sup>. Lyotard a eu contre lui beaucoup des critiques.

*c. La particularité dans la postmodernité selon Richard Rorty :*

Richard Rorty est partisan de la particularité radicale<sup>1062</sup>. Selon Boeve, « Richard Rorty a lui aussi une attention particulière à la pluralité et au conflit qu'elle implique. Ce qui l'intéresse le plus, c'est la disparition de la position épistémologique de l'observateur, du point de vue prétendument objectif de la troisième personne. Pour Rorty, la connaissance et la vie humaine sont prises dans les rets d'un perspectivisme inéluctable. Aussi notre manière d'appréhender la pluralité est-elle caractérisée par une pluralité radicale »<sup>1063</sup>.

Rorty propose une philosophie qui ne s'articule par sur le modèle de la métaphore épistémologique du miroir. « Il n'y a pas de réalité préalable qui serait ensuite reflétée par un savoir humain, lequel se verrait en fin de compte jugé par cette même réalité quant à ses prétentions à la vérité. Rorty rejette donc l'autofondation épistémologique en faveur d'une philosophie herméneutique se distanciant d'une quelconque perspective privilégiée »<sup>1064</sup>. Il va, comme Lyotard, éclairer sa vision des choses à partir de sa réflexion sur la manière dont les vocabulaires fonctionnent dans la langue. Il en arrive à ce constat que : « C'est l'efficacité d'un vocabulaire en comparaison avec d'autres qui décide en fin de compte de son emploi.

---

<sup>1060</sup> BOEVE L., *Ibidem*, p. 71-72.

<sup>1061</sup> BOEVE L., *Op. Cit.*, p. 72.

<sup>1062</sup> RORTY R., *Philosophy and the mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979; voir du même auteur: *Essays on Heidegger and Others*, (Coll. *Philosophical Papers*, 2), Cambridge University Press, 1991.

<sup>1063</sup> BOEVE L., *Op. Cit.*, p. 73.

Qui plus est, ce n'est pas l'usager qui a le dernier mot quant au vocabulaire à utiliser, mais le contexte en vigueur qui détermine ses conditions d'existence et d'emploi »<sup>1065</sup>. Le contexte détermine l'usage des vocabulaires. Ceci suppose qu'il n'y a pas de vocabulaire statique, usuel en tout temps et en toute circonstance.

Toutefois, dans cette multiplicité des vocabulaires, il faut qu'il y ait, pour Rorty, des vocabulaires dits de base ou finaux. Ces vocabulaires qu'il préfère appeler « récit », ont le rôle d'exprimer les présuppositions qui justifient l'usage d'un langage particulier et efficace. C'est-à-dire, ils explicitent le contexte de manière partielle car on ne peut jamais prétendre le saisir totalement.

Le discours qu'on émet est dans un contexte particulier et ne peut être qu'une saisie partielle de ce dernier. Voilà pourquoi Rorty nie la possibilité d'un discours surplombant qui croirait avoir la capacité de résoudre de manière parfaite la prétention à la vérité caractérisant tout discours particulier ou spécifique. Il est donc question de fonder l'utilité de son récit dans le contexte et de le justifier sans lui faire porter une prétention hégémonique. C'est pourquoi le récit particulier est toujours engagé dans un processus d'autoconstruction pour une réalisation créative et sans limite de soi-même.

Du fait que les récits particuliers sont sujets à la contingence, il faut nécessairement cette créativité pour que « au travers d'une confrontation continue avec la nouveauté, ils restent sans cesse impliqués dans un processus de redescription ou de recontextualisation. D'une part, la nouveauté peut être absorbée ou intégrée dans la charpente fixe du moment. D'autre part, elle peut mener à l'éclatement de la charpente existante. Quand la charpente se révèle incapable de traiter la nouvelle donne, une réorganisation s'impose en vue d'assimiler ce qui est nouveau, de sorte que la constitution du vocabulaire original s'en trouve fondamentalement modifiée. (...) La nouveauté peut provenir de sources diverses... Elle peut aussi résulter de la rencontre—du dialogue—avec d'autres vocabulaires, ou encore de l'occurrence d'événements exceptionnels »<sup>1066</sup>.

Les récits particuliers sont donc invités à être, par eux-mêmes, ouverts au changement. Toute situation nouvelle est capable de les bousculer. Il ne faut pas alors demeurer statiques, mais chercher grâce à la créativité à répondre à cette nouveauté de façon à être encore crédible et de façon à maintenir la prétention de sa propre vérité dans le contexte.

---

<sup>1064</sup> *Ibidem*, p.73.

<sup>1065</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>1066</sup> *Ibidem*, pp. 74-75.

Avec tout ceci, on quitte le domaine de l'épistémologie qui a caractérisé la modernité pour s'engager dans celui de l'herméneutique propre à la postmodernité. Dans l'épistémologie, on est observateur ; on part de la présomption qu'il y a un fondement commun pour tous les discours, ainsi on recherche un consensus ; la culture est fondée sur le fondement commun avec pour mot clé : *universitas*. Tandis que dans l'herméneutique, on est tous participants ; il y a une pluralité des discours, des récits particuliers avec possibilité de consensus mais qui n'est pas nécessaire ; la culture est dominée par le dialogue, l'échange, et dont le mot clé est la société (reconnaissance de buts différents). Le rapport entre récits particuliers ne fonctionne et ne peut fonctionner que dans ce cadre là.

**d. Jürgen Habermas, le père de la rationalité communicative, fondement d'une société postmoderniste**

Habermas J.<sup>1067</sup>, contrairement aux premiers qui s'attaquent à la modernité, tente de sauver le projet moderniste de rationalité. Il admet le fait de la pluralité et de la particularité défendu par les autres dans la vie d'aujourd'hui. Cependant, il pense, comme le dit Boeve, que le monde vécu caractérisé par une rationalité communicative spécifique est « orienté vers la formation d'un consensus, comme le lieu privilégié pour l'intégration de la différenciation et de la rationalisation modernes »<sup>1068</sup>. Tout ce qui émane des modernes n'est pas négatif au point de nous amener à les oublier complètement. S'il y a eu crise de la modernité, c'est parce qu'il y a eu une sorte de rationalité fondée sur des formes systémiques et fonctionnalistes. C'est une façon de reconnaître ce que les autres ont qualifié de récits hégémoniques ou totalitaires ou encore englobants.

En fait ces types de rationalité n'étaient pas mal en soi, elles avaient pour rôle de gérer la pratique communicative courante qui consiste à assurer le bien être tant économique que social (par l'organisation de l'Etat). Malheureusement, elles se « sont emparées du monde vécu et ont supprimé la pratique communicative normale. Suite à cette intervention, les processus qui, pour la survie du monde vécu, sont d'une importance vitale, ont été sérieusement endommagés »<sup>1069</sup>. De la sorte, la tradition culturelle, l'intégration sociale, la socialisation, se sont retrouvées perturbées. C'est ici qu'il faut situer les reproches que Habermas adresse à la philosophie qui s'est attaquée à la religion. On en est arrivé à une

---

<sup>1067</sup> Cf. HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd., Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981 ; *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985 ; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988 ; *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988.

<sup>1068</sup> BOEVE L., *Op.Cit.*, p. 75.

<sup>1069</sup> *Ibidem*, p. 76.

« perte de la signification, de la légitimation et de l'orientation ; à l'anarchie et la solidarité désarticulée ; aux psychopathologies et l'irresponsabilité ».

Cette analyse nous met au plein centre de la situation de l'Eglise par rapport à l'interdiction qui lui a été imposée quant à son engagement politique dans la société par ces formes systémiques et fonctionnalistes. Habermas va préconiser une rationalité conséquente du monde afin de sortir de cette situation de colonisation. Il fait appel à 'la rationalité communicative spécifique' qui se fonde sur la nécessité du dialogue en vue d'une compréhension mutuelle, et de là au consensus. Ce qui œuvre à la colonisation du monde vécu, à savoir l'économie (dans les sociétés dites capitalistes) et l'Etat (les systèmes totalitaires) retrouveront leur tâche première. « L'économie et l'Etat ne peuvent fonctionner qu'en tant que systèmes sous-jacents, ayant pour tâche de faciliter la reproduction matérielle du monde vécu. Le travail et la politique regagnent ainsi leur place légitime dans le monde vécu, lequel, en échange, devient réflexif sous l'influence d'une rationalité communicative développée »<sup>1070</sup>. La gestion du monde vécu ne peut donc pas être menée par une seule rationalité. La rationalité est toujours située et non extramondaine. Elle est liée au temps et au contexte. Quand quelque chose se passe, elle peut ouvrir de nouveaux types de rationalité. Ceci signifie qu'on mette fin aux attributs de la rationalité qui disent que la rationalité est universelle, définitive. Elle est contingente, historique et finie.

La rationalité communicative implique que toutes les instances organisationnelles de ce monde vécu soient prises en compte. Ces éléments sont : la culture, la société et la personnalité. Il faut un travail de compénétration entre eux. Puisque nul n'a le privilège de la vérité, il est nécessaire dans ce cas de procéder par un dialogue concret où chacun exprime sa prétention de validité universelle. Au sommet, il faut arriver à une reconnaissance intersubjective. Ceci est compris comme le résultat du consensus qui provient des contextes locaux. S'il y a consensus, il faut alors supposer que originellement et de façon implicite le fruit de ce consensus (généralité) est présent dans chaque contexte. C'est pourquoi, affirme Boeve, « Habermas prétend que la particularité n'est ni irréductible ni insurmontable, mais qu'au contraire elle donne accès à la vérité, la normativité et l'authenticité universelles, une fois qu'elle est rationalisée par la pratique communicative »<sup>1071</sup>. Il est donc possible aux particularités oeuvrant dans les contextes différents d'arriver, toujours par le dialogue et grâce à leur propre matériel, à un consensus.

---

<sup>1070</sup> BOEVE L., *Op.Cit.*, p. 76.

<sup>1071</sup> *Ibidem*, p. 77.

Ce qui est intéressant à relever, c'est que ce qui fonde finalement le consensus, ce n'est pas la validité intersubjective mais plutôt l'existence implicite en chacune des particularités de l'élément de généralité implicite. Il suffit d'un cadre ou d'un conditionnement favorable pour le sortir et enfin engager le consensus. Quel est alors ce conditionnement qui favorise le consensus ? Selon Habermas, rapporte Boeve L, « elle ne peut être projetée comme une vision ou un futur prometteur dans la dimension historique de notre temps ; elle n'est rien de moins (de plus) que <la catégorisation formelle des conditions nécessaires à l'existence de formes—non anticipables—d'une vie qui ne serait pas manquée> »<sup>1072</sup>. C'est en fait la reconnaissance de toute particularité existant dans le monde vécu et de ce qui fait sa prétention à la validité. Quand on respecte et on considère tout récit particulier dans ce qu'il est, on crée le conditionnement favorable au consensus.

## ***2. Synthèse et appréciation critique.***

Après cette présentation, Boeve entre en dialogue avec ces auteurs, pour évaluer la pensée de chacun, en dégager les limites et les convergences. En fin de compte, à partir du concept « récit ouvert » qu'il a produit, il a tiré des applications quant à la recherche théologique dans le contexte postmoderne. Il en ressort de façon indéniable que la théologie contemporaine doit se soumettre aux critères aussi bien théologiques que culturels et philosophiques. « La relation du 'récit ouvert biblique et chrétien' au non représentable, et la conscience de la particularité et de la contingence de cette relation, ne devraient pas être considérées comme menaçant l'authenticité et la vérité de ce récit, dans la mesure où le récit chrétien ne cessa de se lier à cette non représentabilité qui se retire constamment du récit et de toute sa prétention à la vérité »<sup>1073</sup>.

Notre souci à nous consiste à prendre acte des résultats auxquels Boeve est arrivé, de considérer la culture postmoderniste qui nous est présentée comme lieu de recontextualisation de la théologie chrétienne. Chacun a essayé de nous donner une lecture de ce qu'est ou devrait être la société postmoderniste. Pour nous, il s'agit tout simplement de reprendre à nos frais les grandes lignes venant des quatre qui caractérisent la postmodernité, de les articuler aux fondements bibliques et théologiques pour justifier la pertinence et la légitimité d'un discours *politique engagé* de l'Eglise.

---

<sup>1072</sup> HABERMAS J. *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Colin, 1993, p. 186, cité par BOEVE L, *Op.Cit.*, p. 77.

<sup>1073</sup> BOEVE L., *Op. Cit.*, p. 84.

De tout ce qui vient d'être dit du point de vue culturel, nous dégagons la conclusion suivante : dans la société postmoderne qui est la nôtre, nous devons prendre acte du fait qu'aucun discours ne peut prétendre à l'hégémonie. Il y a des tendances qui font prévaloir la pluralité dans laquelle la vérité est considérée comme étant exclusivement particulière, c'est-à-dire propre à chaque discours. Nul ne peut contredire l'autre et chacun est libre de dire sa vérité. Il y a des tendances à la particularité qui, selon nous, ne sont qu'une autre forme de reconnaissance de la pluralité. Il y a particularité par rapport à une autre particularité. Plusieurs particularités forment la pluralité. Mais ici, on se positionne non pas par rapport aux autres, mais par rapport à soi-même. On est conscient du fait que son discours est particulier. On ne peut pas l'imposer aux autres, car il est situé dans un contexte propre qui le caractérise. D'où il se construit par rapport à lui-même et doit être prêt à l'auto construction, c'est-à-dire à une évolution interne selon l'évolution du contexte. Il est donc sujet à la recontextualisation.

Or, on ne vit pas seul dans ce contexte là. On est donc nécessairement ouvert à d'autres discours, ce qui entraîne l'échange, le dialogue, la participation. Que ce soit dans la pluralité, que ce soit dans la particularité ou l'hétérogénéité, ce qu'on vise c'est la lutte contre l'hégémonie d'un discours, ou d'une certaine vision des choses. C'est reconnaître le fait qu'il n'y a pas un seul discours qui puisse prétendre avoir le monopole de la vérité, ou assujettir les autres. Le recours à la rationalité communicative spécifique est donc effectivement le lieu de l'intégration de toutes les particularités qui ouvre la voie au possible consensus. Il n'appartient donc pas à un discours donné, sous peine de se transformer en un récit hégémonique, d'exclure un autre dans le processus de réalisation du monde vécu.

Aussi, on n'oubliera pas le caractère contingent et historique de toute vérité émanant d'une particularité. C'est chaque discours qui garde toute sa prétention à la vérité universelle et qui par le dialogue au travers de la communication, la soumet aux autres en vue d'une compréhension mutuelle. Ce qui est une prétention à la vérité universelle n'est pas nécessairement une vérité universelle définitive à imposer à tous sans passer par le consensus. C'est pourquoi, nous tenons à la suite de Habermas que la particularité peut donner accès à la vérité, à la normativité et à l'authenticité universelle, rationalisée par la pratique communicative. Comment alors la vérité à laquelle une particularité prétend pourrait-elle effectivement s'universaliser si la particularité en question ne la propose pas et ne participe pas à la pratique communicative ? Parlant de la théorie communicationnelle de Habermas, Rollet J. soutenait : « Enfin il s'agit de savoir si l'éthique de la communication réussit à fonder sur elle seule l'obligation de la discussion et à donner une forme dialogale aux critères

d'universalisation de l'argumentation. Il reste à Habermas et à Appel à prendre en compte la capacité et la bonne volonté des participants de toute discussion publique. C'est à ce niveau qui est celui de la motivation qu'il faut instaurer l'entrée de l'amour dans le rapport d'argumentation. Comme le disait fort justement Eric Weil dans l'introduction de sa *Logique de la philosophie*, pourquoi le discours plutôt que la violence ? Il faut en effet vouloir communiquer. Cela ne va pas de soi. Notre conviction est que l'éthique de la communication, pour fonder sa distinction entre raison communicationnelle et raison instrumentale et stratégique, nécessite un amour qui oblige. Quoi de plus fort que l'amour du prochain pour dépasser la logique de l'intérêt<sup>1074</sup> ? »

L'Eglise, ne se dit-t-elle pas Sacrement du salut, annonçant le message de l'amour de Dieu pour l'humanité ? Ne devrait-elle pas être justement « experte » en amour ? Pour ce qui est du programme de vie des millions d'hommes et de femmes de ce monde, dépendant de l'agir et des décisions politiques, comment l'Eglise pourrait-elle faire passer sa prétention à la vérité sur l'Amour si elle n'est pas présente là où justement ces décisions se prennent et se discutent ?

J. Milbank soutenait en effet, qu'« on considère comme allant de soi que le politique a un <domaine>. Mais même Schmitt voyait à quel point il est difficile de déterminer <où> est le politique dans tout ce qui est association civile, enseignement, science, commerce, famille et ainsi de suite. Peut-on donc opposer à l'Eglise, présence encore imparfaite du Royaume, une sphère purement politique ? On peut regretter que la théologie politique du XXe s. n'ait pas vu que l'ecclésiologie, pour ne pas se perdre dans l'abstraction, doit prendre en compte l'ensemble de la société »<sup>1075</sup>. Par rapport à sa mission, s'occuper du politique est une exigence de l'Eglise. Au cas où l'Eglise voudrait bien y prendre part, peut-elle se laisser interdire de le faire par une autre instance qu'elle-même ? N'est-ce pas là une action des formes systémique et fonctionnaliste qui s'exercerait sur elle et que la société postmoderne, essentiellement démocratique et pluraliste ne peut accepter ? Il y a là atteinte manifeste à la tolérance et à la liberté d'une institution, ou d'une association.

Il ne nous reste qu'à fonder et justifier culturellement la nécessité et la pertinence d'un discours politique de l'Eglise. Les faits historiques, tels que nous les avons découvertes avec Congar, qui ont amené l'Etat à exclure l'Eglise du politique, sont à placer dans un contexte. Aujourd'hui, ils doivent être considérés comme dépassés. L'Etat, comme le dit Habermas, est

<sup>1074</sup> ROLLET J., Op. Cit., pp.191-192.

<sup>1075</sup> MILBANK J., art. *Politique (théologie)*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2000, p. 914.

un système « sous-jacent » qui vise le bien être du monde vécu. La mission de l'Eglise qui vise l'établissement du Règne de Dieu, implique et dépasse le bien-être du monde vécu. Incontournablement, dans la réalisation de la rationalité communicative des différents discours qui concourent au bien-être du monde vécu, dont l'Etat symbolise le consensus, l'Eglise doit prendre sa place. Ce ne sont ni les systèmes politiques, ni certaines idéologies contraires à la prétention de vérité qui est la sienne qui peuvent le lui interdire. Surtout que d'autres, les tenants les plus radicaux de la raison laïque, sachant que l'Eglise n'est pas étrangère à l'idée de la personne humaine comme libre et responsable, se sentent concurrencés dans leur prétention de monopoliser à leur profit la rationalité et la liberté<sup>1076</sup>. Ces tendances sont aujourd'hui ces forces « qui tendent à détourner la Création et les hommes du but voulu pour eux par Dieu, en les poussant à se chercher seulement soi-même et à agir par leur propre puissance. 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 »<sup>1077</sup>. Il faut lutter contre elles déjà ici bas dans la ligne de Ep 6, 12 pour la réalisation des cieux nouveaux et d'une terre nouvelle qui seront définitifs à l'eschatologie.

Voilà pourquoi, comme le dit si bien Jacques Rollet à partir des événements qui ont marqué politiquement le XX<sup>e</sup> siècle : les guerres, l'extermination des juifs, le nazisme, les régimes totalitaires etc. : « Le phénomène politique le plus marquant du XX<sup>e</sup> siècle renvoie la science politique contemporaine à un au-delà d'elle-même. Il s'agit alors d'intégrer à la connaissance du politique les ressources de la philosophie et de la théologie. La question du mal en ses dimensions terribles, mortifères, suscitant le sentiment de l'horreur, renvoie à celle de la liberté humaine. L'humanité, nous dit la Bible dans l'Ancien Testament, trouve le mal déjà là : comme l'écrivent les allemands Karl Rahner et Jean-Baptiste Metz, la liberté de chacun est en quelque sorte précédée par une existential négatif. En ce sens l'étude des religions et de leur apport à la connaissance de l'agir humain appartient à la théorie politique qui ne peut se contenter d'être une justification des méthodes de la science politique et de sa neutralité axiologique »<sup>1078</sup>.

---

<sup>1076</sup> Cf. ROLLET J., *Religion et politique. Le christianisme, l'Islam, la démocratie* (Coll. *Le collège de philosophie*), Paris, Grasset et Fasquelle, 2001, pp. 10-11.

<sup>1077</sup> CONGAR Y., 'eh.ED', p. 51.

<sup>1078</sup> ROLLET JACQUES, *Op. Cit.*, p. 12.

## D. Nécessité d'un discours politique engagé pour l'Eglise.

L'expression malheureuse : « l'Eglise ne doit pas se mêler de la politique », passée dans la mémoire collective des gens, utilisée par les hommes politiques pour décourager l'action de l'Eglise, et employée par l'Eglise elle-même comme aveu de sa culpabilité historique, et refus de prendre le risque dans ce domaine considéré comme celui de la compromission, cette expression, disions-nous, n'a plus son sens dans le contexte qui est le nôtre. Non seulement l'Eglise elle-même doit en prendre conscience mais elle ne doit attendre de personne, ni d'aucune autre institution du monde vécu qu'elle lui définisse sa mission. Seuls son fondateur le Christ et l'Esprit Saint qui poursuit son œuvre déterminent et orientent la mission qui est la sienne. Voilà pourquoi, la christologie pneumatologique, nous semble-t-il, est ce lieu de réinterprétation et d'actualisation du message politique de l'Eglise, entendu comme récit particulier parmi tant d'autres pour la construction du monde vécu.

En effet, notre approche ne doit plus s'articuler à la seule vision christologique, c'est-à-dire se positionner en se référant au seul agir historique du Christ qui aboutit finalement soit à opposer purement et simplement l'Eglise au politique (cf. la période médiévale : le désir d'instaurer ici-bas le Règne du Christ en voulant instaurer une hiérocration ou ecclésiocratie), soit à ériger une barrière entre les deux (attitude actuelle : le Christ aurait mis une ligne de démarcation entre le politique et le message évangélique)<sup>1079</sup>. Dans le second cas, surtout exprimé par la reprise des paroles de Jésus, « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » ( Mt 22, 21), on met plus l'accent sur l'aspect du but poursuivi par l'Eglise qui n'atteint pas son accomplissement ici-bas. Selon cet optique, l'Eglise peut alors s'interroger sur les questions de justice et de paix sans en faire le but de sa mission. L'Eglise s'engage alors dans ce cadre à prononcer les paroles dites « prophétiques »<sup>1080</sup>, adressées aux fidèles et aux hommes de bonne volonté<sup>1081</sup>. Eu égard à cette vision des choses, il nous semble opportun de revenir sur l'œuvre même de Jésus et essayer de réinterpréter à partir de là le passage de Mt 22, 21. Pour cette analyse, nous allons nous référer à l'étude de Jacques Rollet.

<sup>1079</sup> Cf. Von BALTHASAR H.U., *La dramatique divine. Prolégomènes I* (Coll. *Le Sycomore*), Namur, Culture et Vérité, 1984, pp. 30-32.

<sup>1080</sup> Cf. CONGAR Y., *JCMS*, pp. 225-227.

<sup>1081</sup> Une analyse sur l'implication de tels messages dans le cadre politique nous montrera que l'impact n'est pas considérable. Le cas de la situation congolaise où l'épiscopat congolais distille des messages aux hommes de bonne volonté depuis 40 ans sans toutefois répondre aux attentes des populations, nous en dit long. De même pour le Vatican face aux questions de justice et de paix au niveau international.

### ***1. Fondement évangélique du discours politique de l'Eglise.***

L'essentiel de la mission de Jésus se résume dans l'Évangile de Marc avec l'annonce du Règne de Dieu (Mc 1, 14). Ce Règne n'est pas défini. Il faut alors recourir aux autres textes fondamentaux qui viennent expliciter cela : Lc 4, 18-21 et Mt 11, 4-6. Il s'avère pour le premier cas que « le Règne de Dieu se révèle donc dans les effets qu'il produit : Dieu exerce, en Jésus, sa royauté quand les pauvres et les opprimés sont appelés à la libération. Celle-ci s'enracine dans l'accueil gratuit venant de Dieu. Ce Règne atteint également les malades, les victimes de la séparation entre le pur et l'impur selon la loi en vigueur »<sup>1082</sup>. Jésus l'explicite à nouveau quand il répond à la question de Jean Baptiste rapportée par ses envoyés en Mt 11, 4-6.

Pour Rollet, cette réponse de Jésus nous situe en pleine situation narrative et non métaphysique. Tout simplement pour dire ce qu'il est, il renvoie à ses actes. Jésus veut nous dire par là que « le Dieu qu'il annonce est lié à l'histoire ; il y prend part comme en témoignent les deux versions des Béatitudes ; Luc 6, 20 : <Heureux vous les pauvres, le Royaume de Dieu est à vous>, relève de l'aspect objectif du Règne : Dieu est du côté des pauvres, de ceux qui sont dominés et ce, non en fonction d'une vertu particulière qui serait la leur, mais précisément et simplement parce qu'ils sont dominés. Le versant subjectif est exprimé par la première béatitude de Matthieu : <Heureux les pauvres de cœur, le Royaume des cieux est à eux> (5,3). Il ne s'agit pas de la pauvreté en esprit, ni de la pauvreté spirituelle qui s'accorderait bien avec la richesse matérielle. Il s'agit, comme le pensaient les Pères de l'Eglise, de l'humilité, de la disponibilité fondamentale face au Dieu Père, qui est identiquement disponibilité au frère »<sup>1083</sup>. Jésus offre ce Règne à tous et chacun sans distinction aucune.

Ce qui est important, c'est qu'on s'inscrive dans ce processus de libération des idoles du monde. Il nous met par cet acte en union avec son Père et nous révèle de ce fait que le Père est amour, et qu'il aime tous les hommes sans distinction nous demandant de faire pareil, ce qui est bien illustré par la parabole du bon Samaritain (Lc 10, 25-37).

« Ce qu'on appelle la charité est ainsi une démarche, un parcours, un cheminement, comme le sont la foi et l'espérance. Cette démarche fut d'abord celle de Jésus lui-même. Son message ne se comprend que par et dans son agir »<sup>1084</sup>. On ne peut donc pas interpréter, vivre ou comprendre le message de Jésus sans se référer à ce qu'a été sa vie. C'est ainsi que tout au

---

<sup>1082</sup> ROLLET J., *Op.cit.*, p. 31.

<sup>1083</sup> *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>1084</sup> *Ibidem*, p. 33.

long de sa vie, à travers ses actes, propres à un homme libre, Jésus montre le vrai visage de Dieu. Il combat la rigidité de la loi du sabbat qui avilit l'homme, faisant appel à la liberté de l'esprit et au service à rendre à autrui comme vraie interprétation de cette loi. A ceux qui sont dans des situations dégradantes : les malades, les pécheurs publics, etc. il redonne l'espérance et la vie entendue comme libération de tout ce qui les empêche de bien vivre.

Pour Jésus, « Dieu ne prend sens pour lui et ses contemporains que si la vie quotidienne devient par là même sensée. Autrement dit, Jésus ne parle pas de Dieu sans parler du Royaume. Dieu en Jésus et selon Jésus ne devient parlant pour les hommes que dans ce processus de nouveauté, de renouvellement de l'existence qu'est le royaume annoncé et advenant »<sup>1085</sup>. Ce n'est donc pas en dehors de sa vie de tous les jours que l'homme doit faire l'expérience de Dieu. Bien au contraire, ce Dieu révélé par Jésus se veut un Dieu qu'on découvre dans l'histoire. Avec Lui, on est et on reste toujours dans cette situation d'exode.

C'est pour réaliser pleinement le visage de ce Dieu qui libère que Jésus a été condamné et mis à mort. « Jésus est condamné comme blasphémateur par le sanhédrin non seulement parce qu'il s'identifie au Fils de l'homme (personnage transcendant), mais également à cause de son attitude vis-à-vis du sabbat et de sa prétention à remettre les péchés. Il est considéré comme opposant au Dieu garant de l'ordre légal, religieux et culturel de son peuple. Il meurt comme sans-Dieu, compté parmi les criminels, Lc 22, 37.

Jésus est également condamné comme séditieux et agitateur. Son procès est politique, à tort ou à raison »<sup>1086</sup>. Même s'il n'a pas affiché, ni instigué, comme les zélotes, à une lutte contre l'occupant romain, sa condamnation n'en était pas moins politique, car son message et son comportement « mettaient en cause la Torah telle que l'appliquaient les pharisiens. Dans la mesure où elle était, tout à la fois, la loi civile, pénale, politique et religieuse d'Israël, sa mise en cause avait une portée destabilisatrice de type culturel, politique et religieux, tout à fait incontestable »<sup>1087</sup>. On peut donc dire sans être contredit que non seulement la condamnation avait une dimension politique, mais que son action aussi était politique. Qu'en est-il alors après sa mort ?

Jésus ressuscitera d'entre les morts. Il vaincra ainsi toutes les forces du mal et sa résurrection deviendra le fondement de la foi chrétienne. Ceci implique le fait que Jésus était le vrai révélateur de Dieu contrairement à ceux qui l'ont condamné. En Lui, l'histoire humaine trouve son sens dernier qui consiste à obéir au plan de Dieu, qu'il a révélé et pour

---

<sup>1085</sup> ROLET J., *Op. Cit.* p. 34.

<sup>1086</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>1087</sup> *Ibidem*, p. 36.

lequel il resta obéissant jusqu'à la mort. C'est justement cette obéissance qui lui a valu la résurrection et l'élévation à la gloire du Père. Selon Rollet, « cette primauté du Christ fait de lui la référence pour l'évaluation de développement de la création tout entière » et les affirmations des prologues des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens « soulignent que l'histoire humaine ne peut trouver son sens et sa réussite que dans l'horizon du mystère : la création vit en Jésus Christ un processus de libération »<sup>1088</sup>. Cette victoire du Christ sur les forces du mal ravive l'espérance des chrétiens et du monde entier. C'est donc un appel à s'inscrire à la suite du Christ pour parvenir à sa propre résurrection et à celle du monde entier. C'est pourquoi, « La révélation totalement nouvelle que la mort du Christ sur la croix apporte quant à l'identité de Dieu ne fait que renforcer l'impact politique du christianisme en ses origines »<sup>1089</sup>.

Ce Dieu qui meurt sur la croix révèle le vrai visage de Dieu qui est avec les hommes et qui partage les conditions des hommes. Il souffre avec les hommes, et il n'est plus le Tout Autre inaccessible et transcendant, mais celui qui vient montrer sa grandeur en assumant les conditions d'abaissement des hommes afin de les relever.

De tout ceci, il résulte que quand Jésus dit : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », loin d'y voir une séparation nette du pouvoir politique avec la mission de l'Eglise, « il s'agit plus que d'une fin de non-recevoir. Jésus invite à payer l'impôt de l'Empire romain mais indique en même temps que le fait de rendre à Dieu ce qui lui revient peut conduire à mettre en cause César ou à faire que César s'estime mis en cause »<sup>1090</sup>. Interpréter ce passage en mettant côte à côte Dieu et César, reviendrait à les placer au même niveau et à partir de là à faire du politique un secteur réservé à César et le religieux à Dieu. Les deux secteurs opéreraient sans se joindre. César serait alors un autre 'Dieu' maître du politique en face du Dieu de Jésus, oeuvrant lui dans un autre secteur : 'le religieux', qu'il faudra encore redéfinir. Or telle ne pouvait pas être la manière de comprendre le message de Jésus.

Il faut se poser la question pourquoi, parlant de César, Jésus a joint Dieu. Au lieu de les placer au même niveau, il faut partir d'un préalable indubitable que Dieu est au-dessus de César. En impliquant Dieu dans ce choix qui fait appel à la conscience de l'homme, Jésus voulait sans doute mettre l'homme en face de son choix ultime qui est de répondre à la volonté de Dieu. Devant cette obligation, la soumission à la loi de César est subordonnée. On

---

<sup>1088</sup> *Ibidem*, pp. 37-38.

<sup>1089</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>1090</sup> *Ibidem*, p. 36.

ne peut donc pas obéir à César, si sa loi avilit l'homme ou le dégrade. En revanche, l'exercice du pouvoir de César doit se subordonner à la loi divine. L'action de Jésus, comme nous venons de la décrire à la suite de Rollet, n'était rien d'autre que ramener tout vers Dieu et que tout homme, fût-il César, se reconnaisse homme semblable aux autres, appelé à la liberté et à l'amour.

Jésus ne s'oppose pas à l'exercice du pouvoir comme tel, mais il invite à l'exercer dans le sens qui rencontre la volonté de Dieu. Aussi, dans Mt 20, 17-28, adressant les reproches aux dix autres qui indignés à l'égard de Jean et Jacques dont la mère sollicite qu'ils puissent siéger l'un à gauche et l'autre à droite de Jésus dans son royaume, Jésus dit : « Vous le savez : les chefs des nations païennes commandent en maîtres, et les grands font sentir leur pouvoir. Parmi vous, *il ne doit pas en être ainsi*<sup>1091</sup> : celui qui veut être le premier sera votre esclave ». (20, 25-27). On voit bien que pour Jésus, la nouveauté consiste dans la manière d'exercer le pouvoir. Ce dernier doit être réalisé en tant que service rendu aux autres, donc pour le bien-être de ses frères. Le 'parmi vous' ne renvoie pas nécessairement et uniquement au pouvoir ecclésiastique que détiennent les Apôtres, mais à tout pouvoir qu'exerce celui qui croit en Jésus. C'est un appel à se démarquer des nations païennes, et donc de César et de la manière dont il exerce son pouvoir.

De ce fait, le politique est un domaine de la vie des hommes, appelé aussi à être restauré. Il entre dans le projet de rédemption réalisé par le Christ. Il n'est pas du domaine du diable, de la compromission, de telle sorte que l'Eglise ne puisse s'y engager sans se compromettre elle-même. C'est un lieu d'évangélisation, qui détermine et oriente la vie des milliards d'hommes et de femmes de ce monde auprès de qui l'Eglise annonce le message de Jésus-Christ. L'Eglise ne peut donc pas se détourner de cet engagement sans porter atteinte à sa mission imprescriptible. Y participer, c'est, comme Rollet l'a démontré, être en conformité avec l'agir même du Christ. Ceci ne veut nullement dire qu'on veut réaliser déjà ici-bas le Règne de Dieu, mais que ce Règne de Dieu n'exclut pas la prise en compte des réalités temporelles bien au contraire<sup>1092</sup>. C'est ce que Jésus lui-même a fait et que l'Eglise est appelée à continuer en adaptant son engagement au temps et surtout en étant attentive au souffle de l'Esprit.

---

<sup>1091</sup> C'est nous qui soulignons cette partie du texte.

<sup>1092</sup> Metz J.B. dans sa théologie politique a bien mis en exergue cette implication de l'Eglise dans la sphère politique. Sa pensée est reprise par ROLLET J., *Op. Cit.*, pp. 139-149.

## 2. *Le politique comme ‘parole pastorale’ de l’Eglise.*

Puisqu’il est question de l’exercice du pouvoir, l’Eglise ne pourra le faire aujourd’hui que dans une vision trinitaire du politique, qui implique le Père, le Fils et l’Esprit Saint (comme Congar nous le dit<sup>1093</sup>). La vision pneumatologique jointe à la vision christologique, ouvre à l’Eglise les possibilités d’élaborer une théologie politique répondant aux réalités de notre temps<sup>1094</sup>. Cette vision pneumatologique ne peut s’articuler que par rapport à l’action du Christ. En effet, Congar nous dit que le Christ est venu accomplir la rédemption, et « l’Esprit, don eschatologique, consomme la <rédemption> »<sup>1095</sup>. La condition dramatique de l’existence terrestre de l’homme le met toujours dans une situation où sans cesse il est en quête d’une intégrité, c’est-à-dire qu’il lutte contre tout ce qui diminue son bien-être. Il est en recherche d’une réconciliation avec lui-même et avec les autres et Dieu : il est en quête de la paix.

Parler de rédemption, ou du salut, c’est dire que l’homme veut une libération, une intégrité et une vie de communion dans tout ce qui caractérise ses rapports vitaux. Congar affirme que tout « cela, 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. D’abord quant à sa valeur universelle. Non seulement l’Esprit agit pour que soient efficaces, dans l’institution positive de salut qu’est l’Eglise, les médiations de grâce : Parole (Ecriture), sacrements, diaconie..., mais il agit secrètement là où ces médiations positives et cette institution n’atteignent pas, au moins visiblement. L’Esprit suscite et ramène à Dieu ce désir obscur et ces gémissements de la création que saint Paul nous dit en attente d’être libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu »<sup>1096</sup>.

Jésus a initié l’œuvre de la Rédemption, et l’Esprit la continue pour la consommer. L’action de l’Esprit, comme celle du Christ, est de l’ordre universel, de tout le cosmos et dépasse la simple sphère de l’Eglise<sup>1097</sup>. Ici, surgit toute la théologie du Saint Esprit développée par Congar et présentée par nous dans les chapitres antérieurs. L’Esprit qui

<sup>1093</sup> Cf. CONGAR Y., *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*.

<sup>1094</sup> Un travail important a déjà été élaboré en théologie dite politique (depuis St Augustin jusqu’à Jean Baptiste Metz par exemple). Ces travaux se réfèrent souvent à l’action du Christ et se positionnent souvent par rapport à lui. Il nous semble qu’il faut voir aussi la dimension pneumatologique qui apporte, à notre avis, un aspect important de ce qui manque à ces élaborations. Nous ferons remarquer que nous avons beaucoup apprécié les travaux de J.B.Metz. Nous aurions bien voulu y revenir ici, mais cela ne nous a pas été possible dans les limites que nous nous sommes imparties.

<sup>1095</sup> CONGAR Y., *Pneumatologie dogmatique*, p.511.

<sup>1096</sup> CONGAR Y., *Pneumatologie, dogmatique*, p. 512.

<sup>1097</sup> Nous avons l’écho de cette façon de percevoir l’œuvre de l’Esprit (même en dehors de l’Eglise) chez Moltmann Jürgen. Cf. *L’Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* (Coll. *Cogitatio fidei*, 212), Paris, Cerf, 1999, p. 25. On notera aussi que tout ce que Congar a dit à propos de la seigneurie du Christ dans *JCMS*, pp.187-236, trouve ici son accomplissement dans l’Esprit Saint.

consomme l'œuvre du Christ ne fait pas que reproduire, mais il est aussi capable de réaliser du neuf, de l'inédit dans l'histoire. Il est l'imprévisible, il souffle où il veut et comme il veut. Il est donc susceptible d'agir et de conduire le monde comme il le veut, et l'Eglise doit être attentive pour déceler ses manifestations.

C'est Congar qui le dit : « Vaincues, domptées, les puissances rentreront dans le triomphe du Christ. La création, en tant qu'affranchie des conditions ambiguës ou pécheresses de *ce* Monde, en tant qu'elle est simplement *ta panta*, doit être ramenée, sous le Christ comme chef, à l'accomplissement du plan de Dieu (...). Il y a pourtant quelque chose de positif au regard du Royaume de Dieu dans toute œuvre de justice authentique. Guérir les malades, connaître et faire connaître la vérité naturelle des choses, faire régner une justice humaine, supprimer les différentes formes de l'esclavage et libérer l'homme, mettre à la disposition des autres plus de biens de la création : autant d'activités qui, dans la mesure où elles sont authentiques, font réellement l'œuvre de Dieu, tout en comportant les risques d'ambiguïté et d'ouverture au règne du péché, qu'on a dits »<sup>1098</sup>. Tout ceci s'accomplit sous la mouvance de l'Esprit qui agit de manière discrète. On n'aura donc pas peur de ces risques d'ambiguïté dont parle Congar, car cela est inhérent à notre condition d'itinérance sur cette terre. Nous n'avons pas encore l'Esprit dans sa plénitude, mais seulement les arrhes.

Cependant, « si l'Esprit agit au-delà des limites visibles de l'Eglise, celle-ci est pour le monde, le sacrement du Christ et de son Esprit. ... Car l'Esprit est celui qui, secrètement, recueille et noue tout ce qui, dans le monde, s'essaie à balbutier <Notre Père> »<sup>1099</sup>. Ceci implique que l'Eglise soit attentive à discerner dans ce qui se passe dans le monde les signes de la manifestation des œuvres de l'Esprit. Qu'elle contribue par le discernement qu'elle y opère à leur donner un sens authentique et vrai.

Ainsi, le contexte culturel actuel, marqué par la démocratie et la mondialisation, ne peut être que le lieu providentiel où l'Esprit de Dieu parle au monde aujourd'hui. Rien que par rapport au domaine religieux, l'Eglise doit se laisser interpellé par les mouvements comme l'œcuménisme, le dialogue inter-religieux. Ce qui semblait impensable il y a des décennies, par la grâce de l'Esprit, est devenu possible. Il en résulte que l'Esprit n'est pas le monopole d'une Eglise donnée, et que chaque communauté chrétienne détient une part de la Vérité de Dieu<sup>1100</sup>. Aussi, dans chaque religion, il y a des manifestations de la présence de l'Esprit de Dieu, et cela incite au dialogue et à la tolérance. De la même façon, l'Eglise ne peut pas

---

<sup>1098</sup> *JCMS*, p. 219.

<sup>1099</sup> *LPS*, p. 199.

<sup>1100</sup> Cf. CONGAR, *Diversités et communion*. Voir aussi 'eh.ED', p. 58.

s'interdire de voir ce qui se réalise dans le monde et qui est à interpréter dans le sens des œuvres de l'Esprit. C'est dans ce sens que nous souscrivons à cette position de Moltmann : « (...) C'est pourquoi dans les manuels de théologie, il est question de l'Esprit saint lorsqu'il s'agit de Dieu, de la foi, de la vie chrétienne, de l'Eglise et de la prière, mais rarement en référence au corps et à la nature.... L'affection nouvelle de certains théologiens pour les mouvements charismatiques peut être également une fuite devant la politique et l'écologie de l'Esprit aujourd'hui »<sup>1101</sup>. Moltmann justifie la pertinence de cette théologie de l'Esprit Saint à l'œuvre dans les événements du monde, en tant qu'il conduit le monde à la rédemption et au renouvellement.

Loin d'être en opposition avec la mission de l'Eglise, Moltmann montre que le politique demeure le lieu d'interpellation de celle-ci. Pour lui, « nous parlons de l'Eglise *dans* la communion de l'Esprit de Dieu, et nous présupposons ainsi que cette communion réalisée par l'Esprit entre les hommes va au-delà de l'Eglise, et qu'elle remplit l'Eglise et conduit au-delà de ses frontières. Selon les espérances messianiques de la Bible, l'Esprit saint doit être <répandu sur toute chair>. L'Eglise du Christ se comprend comme le commencement historique de cet événement eschatologique et s'inscrit dans le contexte cosmique de cette restauration de toute chose lorsqu'elle invoque l'Esprit saint et se réfère à l'Esprit Saint »<sup>1102</sup>. Le lien entre l'Eglise et le Christ et celui entre elle et l'Esprit se complètent et se renforcent réciproquement. Comme Congar l'avait dit, l'Esprit à travers l'Eglise consomme l'œuvre de la rédemption du Christ. Cependant, confirme Moltmann, l'Eglise « n'a pas le monopole de l'agir de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint n'est pas lié à l'Eglise. Le souci de l'Esprit Saint n'est pas celui de l'Eglise comme telle, mais son souci, pour l'Eglise comme pour Israël, est celui du règne de Dieu, de la nouvelle naissance de la vie, et de la création nouvelle de toutes choses »<sup>1103</sup>. Cela doit rendre l'Eglise toute ouverte aux manifestations de l'Esprit qui fonde la communion et donne la vitalité à la vie, et elle doit être sensible à cela et le percevoir comme l'action même de l'Esprit en dehors d'elle.

En effet, ce qui doit préoccuper l'Eglise, c'est de repérer en toute société quelles sont les expériences salvatrices de la communion avec le Christ d'une part et d'autre part des expériences libératrices de l'Esprit qui sont vécues et réalisées. Partout où les chrétiens et les non-chrétiens vivent, ces impulsions influent sur leur vie. Quand il est question de militer en faveur de la promotion de ces impulsions porteuses de vie, bien des fois, « les structures de

<sup>1101</sup> MOLTSMANN J., *L'Esprit qui donne la vie*, p. 25-26.

<sup>1102</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>1103</sup> MOLTSMANN., *Op; Cit.* p. 312.

la paroisse et de l'Eglise en font rarement partie »<sup>1104</sup>. Et pourtant, la chrétienté doit prendre conscience de ceci : « La Parole de l'Evangile rend le Christ présent : <Qui vous écoute, m'écoute.> Elle vient jusqu'à nous par-dessus les temps de l'histoire, parce qu'elle inclut la promesse de sa présence. Elle demeure auprès de nous d'une génération à l'autre, parce qu'elle annonce l'à-venir du Christ dans la lumière universelle de la création nouvelle et l'anticipe.

L'Evangile est une promesse remémorée. Elle réalise, par la foi, une communion de confiance entre les membres égaux et libres, qui attendent dans la présence du Crucifié son avenir sauveur. A cet égard, l'Eglise est appelée à la vie par la Parole de l'Evangile, et son cœur bat là où advient la parole du Christ »<sup>1105</sup>. Il est ici question d'une invitation à l'action que notre auteur adresse à l'Eglise. L'Evangile ne peut laisser inertes ses adhérents quand il est question de tout ce qui a trait à la vie, à la communion, à la liberté. C'est perpétuer l'œuvre même du Christ que de s'engager dans ce qui touche l'homme de façon intégrale. C'est là où se trouve la raison même de la mort de Jésus. L'Esprit vient combler tout cela. C'est en cela qu'il est en fait celui qui vient finaliser l'œuvre même du Christ.

Jésus est venu et il est mort pour nous donner l'Esprit. L'Esprit rayonne et n'accomplit son œuvre qu'à partir de l'œuvre du Christ. « Il faut comprendre l'interaction du Christ et de l'Esprit comme des forces du mouvement historique, et il faut les considérer en fonction de leur fin »<sup>1106</sup>. Ce que cette histoire vise n'est rien d'autre que la restauration de toutes choses et la communion de vie avec l'Eternel. Ainsi, conclut Moltmann, « pour les hommes qui font l'expérience d'eux-mêmes dans la présence de l'Esprit, il en résulte deux mouvements qui sont référés l'un à l'autre de façon rythmique : 1, le *rassemblement* de la chrétienté en Eglise ; 2, l'*envoi* de l'Eglise vers la chrétienté. Nous entendons ici par <Eglise> la <communauté rassemblée> autour de la Parole et des sacrements, dans la confiance mutuelle, et par <chrétienté> nous entendons l'Eglise qui est dispersée dans les familles, les professions et les amitiés des uns et des autres »<sup>1107</sup>.

Qu'est-ce que Moltmann veut nous dire ? La visée de l'Eglise n'est pas de faire obligatoirement de tous les hommes des pratiquants, et son existence ne tient pas seulement du fait des célébrations des cultes. On voit que l'Eglise est effectivement dans le monde. Mais elle l'est familialement, socialement et politiquement à travers ceux qu'on appelle les laïcs. On leur a confié en tant que spécialistes mandatés, les questions de la chrétienté au monde.

---

<sup>1104</sup> *Ib.* p 314.

<sup>1105</sup> *Ib.*, p. 314.

<sup>1106</sup> *Ib.*, p.316.

Tandis que les ministres ont reçu la compétence de présider les assemblées du culte ou des institutions (paroisse, diocèse etc.). Cette situation, qui découle de la forte distinction entre clerc et laïc, a entraîné finalement « l'émigration de la chrétienté du monde hors de l'Eglise ». Les laïcs, qui sont mis sous tutelle par le clergé, se retrouvent privés de leur charisme propre, et ils jouent leur rôle dans cette sphère non pas au nom de l'Eglise, mais selon leur propre convenance. A la fin, un grand fossé s'est créé entre l'action de l'Eglise et <le monde>.

A la lumière de la théologie de l'Esprit, et comme Congar l'avait fait en proposant l'ecclésiologie de communion (contrairement à l'ecclésiologie développée dans son livre *Jalon pour une théologie du laïcat*), Moltmann s'inscrit en faux contre la division entre clercs et laïcs, et le fait d'avoir mis en ghetto la chrétienté. Pour lui, l'Eglise est d'abord une communauté, et c'est en tant que telle qu'elle est envoyée, investie d'une mission, dont les implications atteignent aussi la dimension sociale. « Rassemblement et envoi sont liés l'un à l'autre comme l'inspiration et l'expiration »<sup>1108</sup>. La vie dans le quotidien du monde doit être une préoccupation pour l'Eglise au même titre que les célébrations cultuelles. L'expérience de l'Esprit qu'on vit dans le culte, se vit et doit se vivre aussi en famille, dans les entreprises et partout où ces hommes et femmes vont.

Quand Moltmann parle du rassemblement, il ne fait aucune distinction entre les « qualités » des personnes. Tous, on est membre de la communauté et on a les mêmes obligations évangéliques à l'égard du monde. « Les hommes oublieraient leur vocation et leurs dons propres s'ils identifiaient leur être chrétien avec leur qualité de membres de l'Eglise (...). Le *rassemblement* est au service de l'envoi et l'envoi conduit à la plénitude de la vie et à la communion vivante de l'Esprit. L'*envoi* tire sa forme concrète de la détresse d'un monde menacé par l'injustice, la violence et la destruction nucléaire et écologique. Il tire son espérance de l'horizon d'avenir que représente le Royaume de Dieu (...). Pour que la chrétienté dans le monde devienne consciente d'elle-même, il est nécessaire d'abandonner l'*Eglise des prestations* pastorales et de susciter une Eglise chrétienne *communautaire* »<sup>1109</sup>. Comme nous l'avons souligné plus haut, le refus de l'Eglise de s'engager en politique n'étant pas constitutif de sa mission imprescriptible, il doit céder sa place à une implication sous la mouvance de l'Esprit dans la construction du monde et de toutes les structures que cela implique. Quand nous parlons de l'Eglise, nous voyons tous les membres sans distinction.

---

<sup>1107</sup> *Ib.*, p. 317.

<sup>1108</sup> *Ib.*, p. 318.

<sup>1109</sup> *Ib.*, p. 318.

Nous soutenons les affirmations suivantes de Moltmann : « les pasteurs eux aussi sont tout d'abord des chrétiens comme les autres, et comme les autres ils ont droit à leur propre style de vie et à leur conviction personnelle avant d'assumer les tâches et les services qui sont liés à leur ministère. Ils sont tout d'abord des membres de la communauté, et ils doivent être acceptés comme tels par la communauté pour qu'ils puissent accomplir leurs tâches dans l'Esprit du Christ. La communauté du Christ est une communauté d'hommes et de femmes libres et égaux, qui sont là les uns avec les autres et les uns pour les autres dans la multiplicité charismatique des dons qu'ils ont reçus et des formes qu'ils donnent à leur vie. Les privilèges et les mises sous tutelle sont des maladies du 'Corps du Christ' »<sup>1110</sup>. Cette position répond évidemment à la question de savoir si les 'Pasteurs' peuvent ou non s'occuper du politique. Pour un pasteur, tant que cela va dans le sens du charisme qui lui est propre, où son engagement volontaire et personnel actualisant le message évangélique le lui demande, nous ne voyons pas pourquoi il ne le ferait pas. Aussi l'Eglise officielle devra-t-elle dans son ensemble s'y impliquer, non seulement en faisant des déclarations, mais en usant de tous les moyens que la société démocratique met à notre disposition pour œuvrer dans ses structures, fussent-elles politiques.

Aujourd'hui, il y a lieu de penser en termes de mérite ou de 'grâce' en faveur de la Modernité qui a critiqué l'autoritarisme de la religion, ce qui a aidé le catholicisme à revenir sur le chemin de la foi et lui a « ainsi permis, avec le protestantisme, d'inspirer l'éthique des sociétés démocratiques. En retour celles-ci peuvent retrouver dans le christianisme le fondement dernier de la dignité des hommes, et dans l'homme-Dieu de Nazareth la mise à mort de tous les mécanismes victimaires qui ont hanté le siècle tout juste achevé » et qui continuent encore à hanter notre siècle, surtout dans les pays du Tiers-monde<sup>1111</sup>. Pour y arriver, l'Eglise ne doit pas se réaliser en marge de la société et de ses problèmes. La promesse des Cieux nouveaux et d'une Terre nouvelle faite par le Seigneur commence ici-bas. Pour ce faire, sa participation aux problèmes de société doit être significative, pertinente, efficace et active.

Nous ne disons pas que désormais toute l'action de l'Eglise ne peut être que politique, mais en revanche que cette dimension soit prise en compte de façon significative comme 'parole pastorale', faisant partie intégrante de sa mission au même titre que ses autres activités.

---

<sup>1110</sup> *Ib.*, p. 319.

<sup>1111</sup> *Ib.*, p. 220.

Nous estimons qu'aujourd'hui, la question qu'on doit se poser n'est plus : est-ce que l'Eglise peut se mêler du politique (à laquelle la réponse est évidemment oui), mais comment penser l'action politique de l'Eglise dans les structures du monde actuel ? C'est là le travail des théologiens, et une exigence qui s'impose.

### ***3. Quelques propositions sur l'engagement politique de l'Eglise.***

Dans son livre *L'Esprit qui donne la vie*, Moltmann a donné quelques suggestions à travers lesquelles l'Eglise peut rendre efficace sa participation dans les questions socio-politiques<sup>1112</sup>. Nous allons en retenir quelques-unes et en proposer aussi d'autres. Nous estimons qu'elles ont valeur suggestive et méritent d'être encore soumises à une profonde réflexion.

#### ***a. Engagement auprès des groupes spontanés :***

« Parmi les groupes spontanés qui trouvent difficilement leur place dans certaines Eglises, nous allons considérer les groupes qui ont un engagement social et qui sont politiquement actifs : *groupes pour la paix, pour l'environnement, pour le tiers monde, (...)* d'autres sont issus des mouvements politiques en faveur de la paix et du 'mouvement des verts', de Greenpeace ou d'autres mouvements. Ils s'identifient rarement aux groupes traditionnels de la communauté chrétienne. Ils se constituent sous la pression de la prise de conscience d'une détresse extérieure et du sentiment de devoir faire quelque chose, même si les chances de succès sont minces. Beaucoup d'entre eux sont composés à la fois de chrétiens et de non-chrétiens. Ce qui les unit, c'est la conscience commune des problèmes et l'action commune»<sup>1113</sup>.

Moltmann pense que ces groupes ont quelque chose de commun avec la foi chrétienne. Leur idéal ou leur raison politique a une proximité par rapport à la foi chrétienne conséquente. Leur engagement pour la paix, pour le respect de la vie, pour la sauvegarde de l'environnement s'inscrit dans la ligne du discours de Jésus sur la montagne. Ils militent pour que la vie ait sens. Or cette vie n'aura pas de sens s'il y a toutes ces pesanteurs voulues et entretenues par d'autres hommes qui détiennent le pouvoir et en use mal. « Ces groupes attendent de la communauté chrétienne que la foi chrétienne soit interprétée dans sa capacité de mobiliser et de fournir des orientations pertinentes quant à la situation actuelle du monde

---

<sup>1112</sup> MOLTSMANN J., *Op.cit*, pp. 319-334.

<sup>1113</sup> *Ibidem*, p. 326-327.

(...). Il en résulte souvent des tensions avec les communautés ecclésiales traditionnelles qui craignent une 'politisation' de leur foi, et qui ne peuvent discerner que peu de substance chrétienne dans les 'prières pour la paix politique' »<sup>1114</sup>.

Il est vrai que ce n'est pas toute la communauté rassemblée pour la prière qui doit s'engager dans ces groupes ni non plus dans un groupe d'action, car tous n'ont pas les mêmes opinions. Toutefois, ils ont en commun avec ces groupes, l'expérience de l'Esprit qui donne la vie et « qui conduit tous ceux qui aiment la vie à s'opposer aux forces de destruction de la mort. Ici les groupes sensibilisent les Eglises aux dangers du présent et alertent beaucoup de chrétiens, si bien qu'ils sortent de leur accoutumance à la misère. Les Eglises, de leur côté, peuvent fournir une protection à ces groupes et rendre leur préoccupation susceptible d'être généralisée, de manière que les groupes ne deviennent pas des sectes »<sup>1115</sup>. Loin d'observer une indifférence, ou une mésestime, les Eglises sont appelées à composer avec ces groupes, à s'y intéresser et à pousser leurs pasteurs et fidèles à en faire partie.

***b. Engagement dans ou auprès des groupes 'permanents et institutionnels' :***

Pour exercer le pouvoir démocratique, la société a mis en place des structures que nous désignons par le terme 'groupes permanents et institutionnels'. Il s'agit des partis politiques, des syndicats, des structures judiciaires et administratives... Tout ceci œuvre pour le fonctionnement de l'Etat. Est-ce que l'Eglise peut-elle prendre part à tout cela ? Nous touchons là un problème très délicat.

Dans l'imaginaire collectif et pour l'Eglise elle-même, il est exclu que l'Eglise puisse prendre part à la gestion de l'Etat en assumant les responsabilités dans ses structures. Non seulement qu'elle a été exclue de cette sphère comme nous l'avons montré avec Congar, mais elle a aussi elle-même fini par mettre une barrière entre sa mission et la finalité qui est celle de l'Etat. Comme Machiavel l'avait fait en son temps<sup>1116</sup>, on a réussi à opposer le politique (et l'organisation de l'Etat) à l'Evangile, considérant que le politique a ses lois propres différentes de celles de l'Evangile et que le christianisme ne se préoccupe que des choses de l'autre monde.

Contrairement à cette vision machiavélique, le politique n'est pas essentiellement le lieu de la compromission ou du rapport des forces entre les tenants du pouvoir (les puissants) et le peuple (les faibles). C'est plutôt, comme le préconise Habermas, le lieu de la recherche

<sup>1114</sup> MOLTSMANN J., *Op. Cit.*, p. 327.

<sup>1115</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>1116</sup> Cf. MACHIAVEL, *Le prince*, 1513 et *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1514.

du bien-être social. Vu sous cet angle-là : «le judéo-christianisme est porteur dans la société contemporaine de cette dimension symbolique de l'existence au sens radical et premier de ce terme. Le symbole est ce qui relie en rassemblant. Le politique en démocratie a plus que jamais besoin de cette ouverture, en un temps où les républiques ont perdu leur fondation sacrale et où les totalitarismes ont montré jusqu'où pouvait aller la volonté d'anéantir l'humanité en l'homme. C'est au cœur de cette dimension symbolique que peut être perçu et dénoncé le mal puisque le diable est, selon l'étymologie grecque, ce qui divise et sépare. La figure du Christ révèle le lieu où la liberté peut trouver son salut et le politique sa rédemption par le dépassement de la logique sacrificielle du bouc émissaire. A ce point d'affirmation, le christianisme relève de la théorie politique et pas seulement de l'auto-interprétation de ses fidèles »<sup>1117</sup>.

Nous pensons donc que l'Eglise ou les Eglises chrétiennes ont quelque chose à apporter au politique comme tel et à l'organisation de l'Etat. Il ne s'agit pas pour elle(s) de chercher à réaliser ici sur terre dans sa plénitude le Royaume de Dieu, ou d'imposer une Hiérocrairie ou encore une Ecclésiocratie. Mais dans le contexte pluraliste et démocratique qui est le nôtre, un contexte qui appelle la tolérance, l'ouverture, l'Eglise est invitée à travailler avec les autres hommes ou groupes d'hommes quelle que soit leur idéologie ou leur croyance, dans le but de réaliser le 'Bien', la justice, la non-discrimination fondés dans 'l'Amour'. En tant que sacrement du salut, elle doit interpréter les signes de l'Esprit à travers les réalités du monde et des hommes, et apporter sa contribution pour leur réalisation. « L'Eglise doit être libre à l'égard de ses pesanteurs, de ce qu'elle abrite d'esprit du monde, d'autojustification, d'attachement au poids mort de son passé et même de son présent. L'Esprit qui l'habite, suscite sans cesse, de la base au sommet, des initiatives de réformes et de créations »<sup>1118</sup>.

Dans ce sens, les partis politiques, les mouvements syndicaux sont aussi les lieux possibles où l'Eglise (partant du fait qu'elle n'est plus majoritaire, n'a pas le monopole de la vérité et est aussi combattue par 'des puissances de la mort et de la destruction') doit et peut apporter sa pierre en faveur du bien social et de la vie. « Les chefs des nations païennes dirigent en maîtres. Parmi vous, qu'il n'en soit pas ainsi. Celui qui veut être grand, qu'il soit serviteur », disait Jésus. Qui est ce « vous », et où devez-vous être serviteurs ? C'est cet esprit-là de *service* que l'Eglise est appelé à introduire dans la gestion du monde sous la mouvance de l'Esprit. C'est la vocation de toute la communauté chrétienne. Ce n'est donc pas

---

<sup>1117</sup> ROLLET J. *Op. cit.*, p. 216.

<sup>1118</sup> CONGAR Y., '*eh.ED*', p. 53.

uniquement réservé aux laïcs. Il nous revient de créer des structures qui facilitent cette pastorale, une commission pastorale *socio-politique par exemple*, sans toutefois réduire toute la mission de l'Eglise à cela. Il faudra que la dimension eschatologique de la mission de l'Eglise soit préservée. C'est de là que lui viendra la possibilité de garder à la fois son implication dans le politique et aussi son indépendance par rapport à ses membres qui s'y engagent, en cas de compromission avérée. Cette mission est encore urgente et nécessaire pour les Eglises locales qui sont en contexte de domination et d'exploitation de leur peuple.

### *c. Education civique et œuvres de charité*

Depuis des siècles, l'Eglise exerce des œuvres de charité en faveur des populations en difficulté. Elle en a fait son choix de prédilection comme action en faveur de la société. Elle doit continuer cela tout en sachant qu'il faut chercher non seulement à dénoncer mais aussi à combattre de l'intérieur les causes qui engendrent les inégalités, les injustices, les exploitations, lesquelles produisent les laissés pour compte, les affamés, etc.

L'Eglise sera proche des gens en les aidant à prendre conscience de leurs limites et à les faire sortir, par l'éducation civique, de l'ignorance, qui est pour beaucoup cause de la misère.

Plusieurs autres actions peuvent être proposées. Mais ce qui est important et qui demeure, c'est la prise de conscience que la mission imprescriptible de l'Eglise ne s'oppose pas à la tâche politique. Les contextes étant différents, que chaque Eglise locale puisse développer à partir de sa propre situation, les moyens et les actions qui peuvent concourir au bien-être des hommes et des femmes. Dieu nous a créés pour la vie et là où les forces du mal et de la mort empêchent la vie d'éclorre, l'Eglise doit prendre position. Car tout ce qui ne va pas dans le sens du bien et de l'amour de l'autre est en contradiction avec le message du salut et de libération inauguré par Jésus-Christ et actualisé dans le monde par l'Esprit Saint.