

PAWEŁ PIELKA
Sosnowiec – Częstochowa

LE DIALOGUE AVEC LE PROTESTANTISME DANS LA THÉOLOGIE D'YVES CONGAR¹

La pensée protestante, toute entière ardemment concentrée sur la personne unique de Jésus Christ et le salut en sa personne, est l'objet d'un constant intérêt, d'une grande admiration de la part d'Yves Congar et exerce une très forte influence sur ses recherches². Son point de départ dans le dialogue œcuménique, principalement avec les protestants, est la conviction sincère que la position tenue par les frères séparés, dans sa richesse doctrinale et spirituelle, est digne d'estime et d'approfondissement. Celui qui s'est révélé leur collaborateur apprécié et leur ami véritable, considère comme incontestablement fécond le rôle des Pères fondateurs du protestantisme.

Les réformateurs ont été des religieux qui ont exprimé des aspects originaux et profonds du christianisme. Quoi qu'il arrive, cela existe et cela restera. Mieux, une forme de christianisme a été vécue pendant des siècles dans des communautés ecclésiales. Celles-ci ont accumulé tant d'éléments d'une histoire de pensée, de sainteté, d'initiatives et de

¹ Artykuł jest fragmentem rozprawy doktorskiej obronionej przez autora na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w 2010 r. Tytuł całości: *Historicité et œcuménisme dans la pensée d'Yves Congar*. Zastosowane skróty dzieł Y. Congara: CED *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*; CEJ *Cette Église que j'aime*; CME *Le Christ, Marie et l'Église*; CV *Le Concile de Vatican II. Son Église Peuple de Dieu et Corps de Christ*; DEC *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*; ECFM *Église catholique. France moderne*; EH *La Tradition et les traditions. Essai historique*; EDA *Entretiens d'automne*; ELH *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*; EO *Essais œcuméniques: le mouvement, les hommes, les problèmes*; ET *La Tradition et les traditions. Essai théologique*; JTL *Jalons pour une théologie du laïc*; JES *Je crois en l'Esprit Saint I, II, III*; FT *La foi et la théologie. Le mystère chrétien*; PS *La Parole et le Souffle*; TEV *La Tradition et la vie de l'Église*; MT *Le Mystère du Temple*; MEC *Ministères et communion ecclésiale*; NCA *Neuf cents ans après*; SE *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*; SL *Sacerdoce et Laïc* devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation; SLP *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*; STP *Situation et tâches présentes de la théologie*; HISTORICITÉ 226 ET OECUMÉNISME; VFR *Vraie et fausse réforme dans l'Église*; ML *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*.

² Cf. J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 59.

créations (...) Cela ne peut pas être aboli. Cela fait partie d'une histoire du salut qui monte à l'eschatologie³.

Les preuves d'estime de la part du dominicain pour la pensée protestante ne manquent pas.

À plusieurs reprises le dominicain se reconnaît prêt à donner sa vie pour les protestants⁴ et la sainte cause de l'unité des chrétiens. Ils en sont conscients et s'avouent eux-mêmes impressionnés par son œuvre jusqu'à reconnaître: «Son érudition fut telle qu'il fut à juste titre considéré dans les milieux protestants comme un des meilleurs connaisseurs de la Réforme»⁵.

C'est uniquement dans le contexte de cette démarche de compréhension réciproque que nous pouvons bien comprendre ce que ce chercheur de la vérité déclare avec sincérité au cours de l'une des rencontres œcuméniques:

Je serais bien mal venu à profiter de l'hospitalité qui m'est offerte si amicalement (...) pour faire de la controverse. Par contre, je crois entrer dans l'esprit même de cette hospitalité en engageant le "dialogue", qui est tout autre chose que la controverse mais qui, comme son nom l'indique, a un aspect de dialectique et donc de contradiction. C'est pourquoi je me permets d'expliquer ici une impression tant de fois ressentie⁶.

Ces paroles exposent bien le style de dialogue mené par Congar. C'est dans l'espace d'un dialogue avec les frères protestants mené dans le même esprit que nous voudrions aborder notre sujet.

1. Point de départ

La démarche qui est propre à Congar consiste à aller au fond des choses et à atteindre le nerf même du problème, de même c'est cette attitude que nous adopterons comme point de départ dans le chapitre présent. C'est déjà le mode même de compréhension de la souveraineté de Dieu qui constitue, selon le dominicain, une difficulté dans notre dialogue⁷.

³ Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris 1983, 80–81. «Il nous paraît très important de reconnaître cette intention de la Réforme, de ne pas faire une nouvelle Église, mais de rendre à celle que le moyen âge avait transmise, à la fois intensément vivante et recouverte de surcharges discutables, la forme de l'Église des Apôtres, des Pères et des premiers conciles» (Y. Congar, "Novo et miro vocabulo et theologico" *Luther réformateur de la théologie*, RHPPhR 63 (1983), 15.

⁴ Cf. Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 126.

⁵ A. BIRMELE, «Yves Congar en dialogue avec la Réforme», BLE 56 (2005), 68.

⁶ *Jésus-Christ, Agneau de Dieu*, in: Y. CONGAR, *Les Voies de Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle*, Paris 1962, 123.

⁷ *Jésus-Christ, Agneau de Dieu*, 124.

1.1 *Souveraineté de Dieu*

Tandis que Calvin prend comme point de départ la souveraineté de Dieu de façon plus métaphysique, théologique, au sens fort du mot, Luther, lui, parle de la souveraineté de Dieu qui sauve, d'où son orientation plus sotériologique, humaine et psychologique⁸. Dieu, au nom de sa primauté absolue, ne peut jamais être considéré comme objet, mais reste toujours le sujet.

On a souvent indiqué comment l'apport théologique spécifique de Luther et du protestantisme en général, concerne la substitution du point de vue de la personne au point de vue ontique et métaphysique. L'insistance tellement forte sur ce point est une réponse aux tentatives de donner à l'activité de l'homme une place trop importante, aux dépens du rôle suprême de la grâce, dans la conception de l'œuvre de salut. Pour discerner alors pourquoi se crée la réaction contre ce procédé et, en conséquence, la séparation entre la dogmatique réformée et la doctrine catholique, il paraît utile de reprendre en bref, en suivant toujours Congar, la raison même de la naissance de la Réforme.

1.2 *La raison de la naissance de la Réforme*

Le conflit au sein des chrétiens est, pour une part décisive, né en réaction contre un état des choses bien concret qui existait dans l'Église et, comme le constate le dominicain, paraît être, au moins en partie, foncièrement en contradiction avec les traits spécifiques du moyen âge occidental⁹. C'est contre les résultantes de cette époque-là, accentuées et même intégrées en un système de la religion issu du Concile de Trente que se sont levés l'Orient orthodoxe d'un côté et la Réforme de l'autre¹⁰.

Dans cette période historique de la prédominance de la raison théologique scholastique, de la survalorisation des médiations institutionnelles, de l'appareil ecclésiastique et des mérites individuels, la primauté de Dieu se trouvait obnubilée. La religion de l'époque se trouvait envahie par la puissance papale avec des implications temporelles et en des formes très séculières comme un gonflement du clergé, des ordres religieux. L'Église semblait avoir remplacé la souveraineté absolue de Dieu par l'expansion de son propre pouvoir ecclésiastique. L'appareil semblait obscurcir le Mystère chrétien. La Parole de Dieu restait of-fusquée. D'où la réaction des Réformateurs d'être «contre».

⁸ Cf. Y. CONGAR, *Calvin*, in: *Catholicisme II*, Paris 1949, coll. 419.

⁹ Cf. «Novo et miro vocabulo», 15.

¹⁰ Cf. Y. CONGAR, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Paris 1974, 92.

Contre la Scholastique: Luther se réfère sans cesse aux Pères. Contre la surcharge des dévotions et des pratiques, qui avaient tellement proliféré que le mystère central du Christ et de sa Pâque était menacé d'étouffement. Contre l'intervention envahissante des clercs aux dépens du peuple fidèle consacré par son baptême. Contre la domination d'une Papauté puissante et politique, passablement sécularisée. Contre celle du juridique et du Droit¹¹.

Parmi les traits spécifiques qui constituent le motif de la protestation, le dominicain souligne l'importance essentielle de la scholastique. Non la scholastique dans sa forme classique bien sûr, dont le théologien se sent élève, mais la théologie sclérosée en scholastique¹². Certaines positions de la scholastique relevaient d'une époque révolue ou plus souvent, avaient exprimé la doctrine en une systématisation à la fois très analytique et très rigoureusement construite, qui en rétrécissait et durcissait certains éléments¹³. Plus Congar avance dans l'étude, plus lui semble évident que c'est *cette* scholastique que Luther a refusée¹⁴. Cette réaction ne fera que se consolider.

La fameuse *Disputatio contra scholasticam theologiam* prononcée par Luther en septembre 1517 est, dans la conviction du dominicain, plus importante pour cette raison que celle sur les indulgences, qui l'a suivie¹⁵, et aussi révélatrice de ses mobiles intellectuels et spirituels que son commentaire de l'Épître aux Romains¹⁶. Le refus consistait, certes, non dans le fait de se servir de la rai-

¹¹ «Novo et miro vocabulo», 15. «La réaction antischolastique et antiphilosophique de Luther ne fera que se consolider. Ce qui l'intéresse, c'est que le Christ ait été fait (factus est) notre justice, notre sanctification: cf. 1 Co 1, 30. Les disputes scolaires sur le saint-Esprit cause efficiente ou Personne divine sont vaines» (Y. CONGAR, *Aimer Dieu et les hommes pour l'amour dont Dieu aime?*, Rev. Et. Aug. 28 (1982) 95).

¹² Quant à la scholastique Congar reconnaît: «Il faut peut-être la dépasser, mais en assumant son valable, qui est immense. Je suis convaincu que, loin d'être périmé, saint Thomas – le vrai Thomas: lui-même et non son effigie momifiée – sera notre compagnon, notre guide et notre maître dans ce travail que les artisans de Vatican II lèguent à faire à leurs frères plus jeunes!» (Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, 56). Sans faire de lui évidemment une sorte de loi à tenir littéralement en tout et toujours saint Thomas reste, selon le dominicain, un meilleur maître de loyauté et de rigueur intellectuelles, d'intense attention à toute question posée, de considération «formelle», «ex propriis», d'ouverture au réel et à la pensée d'autrui, d'accueil de toute parcelle de vérité (cf. STP 83). «Malheureusement les thèses novatrices de Luther ont été jugées, pour une part, à l'aune de formulations scolastiques, de sorte que, comme l'a remarqué Hubert Jedin, historien incontesté de cette période, telles thèses (par exemple, 5 et 37 sur les indulgences) ont été soumises à une appréciation qui empêcha de reconnaître leurs éléments authentiquement chrétiens» (Y. CONGAR, *Comment Luther devint Luther*, „Lumière et vie” 31 (1982), 84–85).

¹³ Cf. *Une passion: l'unité*, 92–93.

¹⁴ Cf. *Comment Luther devint*, 84–85.

¹⁵ Cf. *Comment Luther devint*, 84–85.

¹⁶ Cf. Y. CONGAR, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme théologique)*, in: *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris 1967, 146.

son, mais d'admettre des concepts philosophiques en théologie avec la conviction, constamment suivie, de demeurer dans les affirmations et la langue de la Parole de Dieu¹⁷. Cela en réaction à la théologie qui reléguait au second plan la vérité du rapport spirituel en mettant à sa place un système de réalités et des formes qui relevait d'«une sorte de physique des choses chrétiennes»¹⁸. Pour une grande part, la levée réformatrice de Luther visait à réagir contre cette décadence et rétablir pleinement Dieu en sa qualité inaliénable de Sujet, et de Sujet souverainement actif¹⁹.

Pour construire la «*theo*-logie», dont Dieu est le sujet, Luther cherche à rétablir la vérité du rapport spirituel. Une telle théologie cherche à exprimer «le vrai statut de ce rapport personnel, existentiel, dramatique, qui était également dialectique, entre le pécheur renonçant à toute prétention de ne rien faire de valable, et la grâce»²⁰. Elle reste critique en face des formes de piété trop centrées sur la dévotion aux saints et aux reliques, les pèlerinages, les indulgences, les pratiques extérieures au détriment du rapport religieux essentiel qui est celui de la foi en la grâce et en la puissance salutaire de Dieu. Dans ces pratiques, c'est l'homme en tant que tel qui semblait «être le maître des interventions de Dieu»²¹. Ce que la Réforme critique, réduit ou finalement rejette, elle le fait afin de faire du salut un acte de Dieu *seul* et de sa grâce *seule*²². Devant Dieu, nous ne pouvons rien et prétendre pouvoir quelque chose serait rendre vaine la Passion et renier le Christ.

Une certaine réaction, comme le souligne Congar, était nécessaire. Le désir fondamental d'affirmer la cause divine que tout cela offusquait restait bien évidemment juste²³:

Il nous paraît très important de reconnaître cette intention de la Réforme, de ne pas faire une nouvelle Église, mais de rendre à celle que le moyen âge avait transmise, à la fois intensément vivante et recouverte de surcharges discutables, la forme de l'Église des Apôtres, des Pères et des premiers conciles²⁴.

¹⁷ Cf. *Novo et miro vocabulo*, 7.

¹⁸ Cf. STP 156.

¹⁹ Cf. *Le moment "économique"*, 181.

²⁰ STP 156.

²¹ Y. CONGAR, *Pour le dialogue avec le mouvement œcuménique*, „*Verbum caro*” 15 (1950), 115.

²² Cf. *Coopération de l'humanité au salut*, in: Y. CONGAR, *Écrits réformateurs*, éd. J.-P. Jos-sua, Paris 1995, 64.

²³ Le jeune Luther exprimait son intention: «que Dieu lui-même, que le Christ lui-même, soit ma sagesse, ma justice, ma vie» (STP 155).

²⁴ *Novo et miro vocabulo*, 15.

Pour notre auteur, et nous-même, il reste cependant clair que la réaction a dépassé démesurément les déformations résultant des travaux de certains théologiens et d'une certaine piété. Voyons maintenant le sens plus profond de cette réaction-là.

2. Dieu seul est toujours sujet

«Dieu seul opère, *Dieu seul est Sujet*»²⁵. Cette affirmation, selon Congar, pourrait passer pour résumer au mieux, en son positif et en son négatif, toute la «protestation» de la Réforme. Dieu est toujours sujet, non l'objet de nos capacités ou prétentions. Puisque pour les protestants, non moins que pour les catholiques d'ailleurs, reste cher et valable le fait de faire tout dépendre de l'acte de Dieu²⁶, la question essentielle réside à présent dans la bonne compréhension d'un tel acte. Face à ce problème tellement complexe Congar considère que le fond de la position protestante se trouve dans ce qu'il nomme *l'actualisme de Dieu*²⁷ qui affirme que le salut est l'acte de Dieu et exclusivement de Dieu. Il s'agissait de «restituer à Dieu – et pas seulement en priorité à Dieu, mais à Dieu seul – toute la détermination de l'existence religieuse»²⁸.

2.1 L'«actualisme de Dieu»

Avec la conception dramatique de l'acte souverain du Dieu Sauveur la Réforme s'oppose à une conception sapientiale où parler de Dieu entraînerait à le traiter comme un objet sur lequel on pût avoir prise, ou comme une chose de notre monde matériel. On risquerait ainsi de le réduire à du statique, alors qu'il est Acte²⁹. Le christianisme lui-même ne peut donc pas être conçu comme *donné* du type d'un monde, même surnaturel et posé par Dieu, qu'une humanité blessée pourrait manipuler. «Il est toujours à voir comme le rapport dramatique et paradoxal créé par l'acte et le don de Dieu entre *mon* salut qui est Jésus-Christ, et moi pécheur, à qui la Foi, opérée en moi par Dieu, approprie ce salut»³⁰.

²⁵ Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris 1964, 426.

²⁶ «Car sans moi vous ne pouvez rien faire» (*Jn* 15, 5).

²⁷ Cf. Pour le dialogue, 115. «La Réforme a été, en son fond, une protestation en faveur de l'«Unverfügbarkeit Gottes»: on ne dispose pas de Dieu! La réaction de Luther et Calvin a été inspirée par la volonté de ne rien poser, de ne rien attribuer à une créature, en matière de salut, qui ne soit entièrement dépendant de la détermination actuelle et souverainement gracieuse de Dieu. Dieu est toujours sujet, jamais objet. C'est affirmé au point qu'un don reçu de Dieu mais vraiment fait à la créature de façon à subsister stablement en elle, est considéré comme autant de retiré à Dieu (*R. Sohm nous interroge encore*, 275 in: Y. CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales*, Paris 1982).

²⁸ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Étude historique*, Paris 1960, 148.

²⁹ Cf. *Le moment "économique"*, 147–148.

³⁰ *Le moment "économique"*, 147–148.

Le concept d'«actualisme de Dieu» proposé par Congar prend en compte le moment de dépendance de toute la réalité d'un acte de Dieu seul, mais exprime aussi le fait que, au cours du développement de la pensée protestante, cette dépendance devient *exclusive*³¹. Le but reste celui de rendre tout ce qui touche au salut comme provenant de Dieu et de Dieu seul, selon une alternative posée à la manière des prophètes: «Dieu seul absolument vrai *ou* sa créature, qui est menteuse, précaire et vaine»³².

L'acte de Dieu «ne va pas au delà de son actualité immédiate qui n'a, pour ainsi dire, pas d'épaisseur, qui n'engage aucune continuité»³³. L'action du Christ, pour qu'elle soit exclusivement la sienne, n'est conçue que se communiquant du dedans, par un rayonnement, un envahissement, une communication de la foi. Tout reste dans l'ordre de la relation personnelle que Dieu crée dans la foi, demeurant le seul sujet actif³⁴. «Pour que tout vienne de Jésus-Christ, on veut que tout reste en Jésus-Christ»³⁵.

Dans cette vision du christianisme il n'y a qu'

un mouvement valable, celui qui va du dedans au dehors ou, si l'on veut, du haut vers le bas. Il veut que tout, dans le salut, vienne de Dieu seul, soit œuvre de Dieu seul et, pour cela, qu'il n'ait qu'un courant de don, procédant de Dieu seul, et pas de retour à Dieu, pas de remontée dans laquelle la libre collaboration de l'homme, excitée, mue par le don de Dieu, opérerait aussi quelque chose³⁶.

Nos œuvres ne sont valables que pour le *regnum terrestre* et non pour le Royaume de Dieu, qui est pur opus Dei³⁷.

Le rapport religieux de l'homme à Dieu est rétabli évidemment dans le Christ, mais, selon la pensée protestante, il s'agit du Christ qui est aux cieux et qui agit en nous, du haut des cieux, par son Esprit. Dieu agit en tant qu'unique créateur de la relation personnelle et dont le lieu unique est, de notre côté, la foi³⁸. Chaque fi-

³¹ Cf. *Pour le dialogue*, 115.

³² EH 185.

³³ *Pour le dialogue*, 115.

³⁴ Cf. CED 427.

³⁵ Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1968, 406.

³⁶ CED 462. «Il faut reconnaître le réalisme que met Luther dans l'affirmation que, par la foi, le Christ est vraiment en moi (qui demeure un pécheur). Mais, au fond, pour lui, il n'y a de saint et, si l'on nous passe ce mot, de "surnaturel" que le Christ. Certes, il est en moi, mais comme étranger: c'est lui, non pas moi, qui est saint» («Comment Luther devint», 85).

³⁷ Cf. CED 462.

³⁸ Cf. CED 427. «Dire: "Dieu seul", c'était nier que Dieu nous ait constitués dépendants d'autres hommes ou d'un pouvoir d'Église pour réaliser le rapport religieux de foi ou d'alliance. C'était s'engager à personnaliser et intérioriser le rapport religieux quant à l'essentiel de ce rapport. C'était refuser de le conditionner par une structure collective d'Église» (EH 186). Un autre

dèle n'est que le bénéficiaire direct de l'action de Dieu, et soumis au témoignage intérieur du Saint Esprit.

Le thème de «l'admirable et merveilleux échange» emprunté à la liturgie de Noël revient souvent chez Luther. En vertu de l'*Admirabile commercium* mon péché devient celui du Christ qui s'en est chargé à la croix et la justice du Christ devient la mienne. Mais l'homme est toujours, ici-bas, simultanément juste et pécheur («simul iustus et peccator»). La justice de Dieu coexiste tant que je vis dans la chair, avec *mon* péché, de telle sorte qu'on doit la dire *extranea*, étrangère, me venant d'ailleurs³⁹. La substitution de la justice du Christ (donc *extrinseca, aliena, non domestica*) à notre péché est œuvre de Dieu en nous, sans nulle action de notre part⁴⁰.

C'est uniquement au créateur et régisseur de toutes choses qu'appartient la gloire, et c'est lui qui détermine tout et n'est déterminé par rien. La réponse de l'homme envers Dieu dans sa transcendance se résume dans la formule *Solo Deo gloria*. Ce point de vue fondamental est associé à un jeu dialectique opposant et juxtaposant des réalités contraires⁴¹. Parmi celles-ci Congar montre en particulier le présupposé propre aux protestants de la dissociation radicale entre le terrestre et le céleste⁴². Le moyen d'affirmer l'autorité absolue et immuable de Dieu devient la primauté de l'Écriture et la primauté de Dieu dans sa Parole.

2.2 La Parole de Dieu

La pensée protestante manifeste le constant intérêt pour la très pure Parole de Dieu. Entre les exemples concrets d'exégèse protestante cités par Congar nous retrouvons la mise en relief de l'inaliénable souveraineté de Dieu qui va

texte dans la même direction: «ni le Christ n'a été conçu du seul Saint-Esprit, mais bien, aussi, de la Vierge Marie, comme Bède le remarque à propos de *Ga* 4, 4, ni le fidèle n'est justifié et ne renaît de la seule opération du Saint-Esprit, mais bien, aussi, de l'eau et des sacrements, que la tradition compare au sein et à la matrice même de l'Église» («Coopération de l'humanité», 71).

³⁹ Cf. *Comment Luther devint*, 80–81.

⁴⁰ Cf. CED 461. Dans l'interprétation de l'échange les protestants sont assez loin des Pères grecs et de ce que représentait pour eux le principe: «Il s'est fait homme afin que nous devinssions Dieu» (CED 461). Les Pères de l'Église avec prédilection évoquent l'admirable échange entre Dieu et l'homme. Saint Irénée parle du Verbe de Dieu qui à cause de son surabondant amour, s'est fait homme pour faire de nous cela même qu'il est. «La gloire de Dieu c'est l'homme vivant» (IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 20, 7). L'affirmation de la souveraineté absolue de Dieu (*solus Deo gloria* de Calvin), selon Sesbüé, semble se faire «aux dépens de l'homme, comme si Dieu était d'autant plus grand que l'homme est plus bas, comme si toute élévation de l'homme devait porter atteinte à la gloire divine» (B. SESBÜÉ, *Nos différences ecclésiales: leur enjeu dans la recherche de l'unité*, „Unité des chrétiens” 63 (1986) 24.

⁴¹ Cf. Y. CONGAR, *Dialectique (Théologie protestante)*, in: *Catholicisme* III, Paris 1954, coll. 738.

⁴² Pour voir les différentes positions sur ce point dialectique au sein même du protestantisme (cf. *Dialectique (Théologie protestante)*, 738).

toujours avec la tendance à l'exclusivisme. Dans l'analyse de chapitre 1, 27 de la *Genèse*: «Dieu fit l'homme à son image» on accentue non le fait, pour l'homme, d'être à l'*image de Dieu*, mais celui d'*être créé* et cela pour mettre en relief plutôt l'aspect de séparation et de transcendance⁴³.

Nous trouvons un autre exemple qui illustre cette tendance à privilégier cette dialectique Infini-fini dans le commentaire luthérien des chapitres 13 et 15 de la *Genèse*. Y est fortement développé l'aspect paradoxal de l'impuissance de l'homme, de l'omnipotence de Dieu et de la foi au delà de toute vraisemblance humaine⁴⁴. Congar évoque également K. Barth citant beaucoup la parole de l'Écclésiaste: «Dieu est au ciel, et toi tu es sur la terre» (*Eccl* 5, 1). Cela pour marquer la distance ou même l'abîme à cause duquel «le fini n'est pas capable de l'Infini»⁴⁵.

L'homme dans le domaine de sa conscience, n'est soumis à aucune autorité purement humaine ni même à une autorité surnaturelle ou divine qui serait confiée à des hommes et exercée par eux⁴⁶. Selon une distinction, sinon même une disjonction, entre l'intérieur et l'extérieur formulée par Luther, Zwingli, Calvin, il n'y a dans l'ordre intérieur qu'une autorité, celle de la Parole de Dieu⁴⁷.

La place réservée à la Parole comme le grand moyen de communication entre Dieu et les hommes par lequel Dieu entre en communion avec nous, est décisive. Elle est conçue, chez les Protestants, comme une réalité active et dotée de structure sacramentelle au sens large du mot⁴⁸. L'Écriture semble être le seul moyen par lequel Dieu entre en communication avec nous⁴⁹. Au fond, il n'y a qu'un don de Dieu, sa Parole⁵⁰.

La certitude de s'appuyer sur l'absolue vérité de la Parole de Dieu, rend Luther absolument décidé. Le désir de Luther est que «TOUT, dans le salut, vienne de Dieu seul, soit l'œuvre de Dieu seul, et que, pour cela, il n'y ait qu'un courant de don, procédant de Dieu»⁵¹.

⁴³ *Jésus-Christ, Agneau*, 125.

⁴⁴ Cf. *Jésus-Christ, Agneau*, 125.

⁴⁵ *Coopération de l'humanité*, 69.

⁴⁶ Cf. Y. CONGAR, *Conclusion*, in: O. ROUSSEAU (éd.), *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Paris 1960, 298–299.

⁴⁷ Cf. *Conclusion*, 298–299.

⁴⁸ Cf. Y. CONGAR, *Sainte Écriture et Sainte Église*, RSPT 44 (1960) 87.

⁴⁹ Cf. Y. CONGAR, *Théologie historique*, in: *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*, Paris 1982, 242.

⁵⁰ «La Réforme protestante tendait à réduire la présence terrestre du surnaturel à l'Écriture, tout comme elle tendait à réduire l'action de Dieu (Dieu actif pour moi) à sa Parole. Nous disons: "tendait" pour ménager une place aux énoncés sacramentels maintenus par les réformateurs. En réalité, d'une façon ou d'une autre, surtout dans la théologie réformée (Zwingli, Calvin, Barth), les sacrements ne représentent plus un titre vraiment original de présence corporelle du surnaturel; tout le moment terrestre de celui-ci est ramené à l'Écriture» (EH 191).

⁵¹ «Coopération de l'humanité», 78. Tandis que pour les Pères «les saintes Écritures sont un

Dieu en priorité, et là dessus bien évidemment tous sont d'accord. Pourtant non Dieu seul, non Dieu comme seule et unique détermination de l'existence religieuse, insiste Congar. *Gratia sola, sola fide* trouble le dominicain⁵². Devant toutes les formes d'«Allein», le dominicain pose une question: pourquoi cette opposition?

Pourquoi ce choix entre Dieu seul et Dieu avec ce qu'il donne à sa créature d'être et de faire avec Lui? N'y a-t-il pas là, philosophiquement, un manque à percevoir le vrai statut de la dialectique transcendance-immanence, Infini-fini, et, bibliquement, une timidité, voire une infidélité, à l'égard du sens de toute l'œuvre de Dieu, qui est de se communiquer, et pas seulement de promettre⁵³

En dehors de ce que nous avons dit ,vient s'ajouter alors le fait que la Réforme, selon le dominicain, représente en particulier une certaine incapacité à saisir le vrai statut de la transcendance et de l'immanence⁵⁴.

2.3 *L'immanence aux dépens de la transcendance*

En fait l'enjeu de la différence entre nous et les protestants réside, selon Congar, dans la juste prise en considération des rapports entre Transcendance et immanence, Éternité et temps, *Dator* et *donum*. Pour nos frères séparés, on ne peut affirmer quelque immanence qu'aux dépens de la transcendance⁵⁵. Ce qu'on attribuerait à l'homme au titre de don gracieux de Dieu et non en vertu de l'homme même, serait autant de retirer à la souveraineté de Dieu⁵⁶. «Comme si

don de Dieu, mais non le seul. Elles sont un des moyens par quoi les fidèles cherchent, dans l'Église, à trouver, la plénitude de la réalité salutaire ou de communion avec Dieu. Elles ne sont pas l'unique moyen, et si l'Église elle-même ne peut se passer d'elles, il arrive encore bien souvent que les fidèles trouvent Dieu, dans l'Église, sans faire personnellement usage des Écritures. Dans l'usage même que l'Église en fait, l'Écriture est traitée avec un infini respect, comme un moyen d'atteindre, par la connaissance, à la réalité du don de Dieu et de sa volonté. C'est pourquoi une simple lecture exegetico-historique, une étude strictement textuelle ou philologique des mots, si elle est un moyen nécessaire, n'est pas la mesure limitative de l'intelligence chrétienne. La réalité du don de Dieu est transmise d'une façon plus large et plus riche qu'elle n'est textuellement énoncée» (EH 193).

⁵² Cf. J. WEBSTER, *Pureté et plénitude. Réflexions protestantes sur "La Traditions et les traditions" de Congar*, in: G. FLYNN (éd.), *Yves Congar Théologien de l'Église*, Paris 2007, 56.

⁵³ CED 431. «Protestants, demandons nous, votre volonté de faire dépendre de l'acte de Dieu seul le rapport religieux et le salut, ne vous fait-elle pas méconnaître le don qu'il a fait à ses créatures de coopérer avec Lui?» (Y. CONGAR, *Essais œcuméniques: le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris 1984, 183).

⁵⁴ Cf. VFR 407.

⁵⁵ Cf. VFR 407.

⁵⁶ Cf. CED 431.

Dieu ne régnait qu'à la condition d'être seul!»⁵⁷. Les mérites attribués à l'homme (ou à l'Église) seraient comme bafouer la souveraineté de Dieu.

Le théologien français se référant à la façon dont K. Barth commente l'expression «le Christ en nous» de Saint Paul observe notamment que pour l'auteur de la *Dogmatique* l'expression paulienne signifie «"au-dessus de nous", "derrière nous", "au-delà de nous"»⁵⁸. Alors que, selon la pensée catholique: «quelque chose puisse être en nous, et donc nôtre, tout en étant de Dieu; pour eux, elle ne peut être de Dieu qu'en n'étant nullement de nous»⁵⁹. Plus encore, tout intérêt porté à cette dernière interprétation serait une trahison à l'égard de Dieu. Toute attention est concentrée non sur le don lui-même, mais uniquement sur le «Dieu donnant ou plutôt Dieu décidant de donner»⁶⁰.

Pourtant, remarque Congar, «la souveraineté de Dieu qui fait grâce se consomme dans le don qu'il nous fait et par lequel il devient le "Dieu avec nous", le Dieu en nous»⁶¹. Le Dieu de notre foi est assez transcendant à sa créature pour lui être parfaitement immanent et en cette immanence même, agir sur elle en Dieu: il lui est intérieur et présent, mais la conduit souverainement⁶².

Dieu est assez transcendant à l'homme pour lui être parfaitement immanent. C'est dans l'immanence que Dieu agit comme Dieu, son action restant toujours souveraine. Nous pouvons même dire plus: dans l'immanence, il démontre sa souveraineté d'une façon encore plus forte. C'est une présence active de l'Absolu en nous qui, tout à la fois, approfondit notre intériorité en la rendant vivante et chaleureuse, et nous met en rapport de communion avec les autres, présence qui est le Saint-Esprit. «Oui, nous sommes habités»⁶³ conclue Congar.

Comme le postule le dominicain

il faut absolument se débarrasser de cette idée fautive et qui ne supporte pas l'examen, selon laquelle la réalité des dons de Dieu offusquerait sa gloire; selon laquelle encore, ce qu'on poserait dans la créature, même au titre de don de Dieu, serait autant qu'on retirerait à celui-ci⁶⁴.

⁵⁷ CED 431.

⁵⁸ CED 430.

⁵⁹ VFR 407.

⁶⁰ CED 512. Lorsque les catholiques s'intéressent à «la réalité des dons de Dieu en nous; les protestants ne veulent voir que Dieu donnant, ou plutôt Dieu décidant de donner, et considérant tout intérêt porté au don lui-même comme une trahison à l'égard de celui qui donne. Dieu est toujours sujet, l'homme jamais, il est seulement objet» (CED 512).

⁶¹ «Jésus-Christ, Agneau», 125.

⁶² Cf. Y. CONGAR, *Pour un sens vrai de l'Église*, „Christus” 10 (1963), 214.

⁶³ Y. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris 1998, 39.

⁶⁴ *Pour le dialogue*, 119.

Il y a en chacun de nous «une dimension d'éternité, de rapport avec le Transcendant»⁶⁵. Ceux qui la connaissent d'expérience ne peuvent pas en douter, bien que la démonstration à ceux qui sont fermés à cette dimension soit difficile.

Ce qui fait question, c'est la compréhension du mode d'exercice de la présence ou de la souveraineté de Dieu. En réponse à cette question, un des théologiens de la dogmatique protestante note que la présence de Dieu est «toujours celle de quelqu'un qui est infiniment supérieur, même quand il se donne dans un compagnonnage plein d'intimité»⁶⁶. Pourtant Dieu n'est pas seul et c'est en créant la possibilité d'une relation d'intimité avec nous qu'il exprime sa grandeur en un mode vraiment suprême. Alors non seulement, comme le constate l'auteur protestant, «même quand il se donne» sa présence reste celle de quelqu'un de supérieur, mais c'est spécialement en se donnant que cette supériorité s'exprime dans un mode encore plus pleinement élevé. Cela non pour conduire à une sorte d'intimisme stérile, mais pour mettre en relief la dimension de tendresse et de familiarité qui sont présentes elles aussi dans l'invocation du titre de Père, *Abba*, comme nous le rappelle Congar qui suit J. Jeremias⁶⁷.

La notion d'alliance, postulée par les protestants dans le but de sauvegarder la souveraineté de Dieu, n'exprimera pas cette intimité de la relation avec Dieu à laquelle nous sommes tous invités. Elle pourrait peut-être exprimer plus pleinement l'inégalité des deux sujets et pour cela elle reste valide et précieuse. Mais ni le concept d'alliance, ni celui d'élection ne peuvent pas rendre ce qui suscite une véritable stupeur: Dieu est vraiment entré dans la vie des hommes, et cela en se donnant totalement. Notre être dans le Christ et l'être du Christ en nous: ce corps mystique, ces noces de l'Agneau de Dieu⁶⁸.

«Même quand il se donne», note un auteur protestant, «il reste celui qui a l'initiative, lui seul, se suffisant à lui-même dans sa plénitude»⁶⁹. Certainement. Le premier en Amour initie la relation, s'offrant et se donnant soi-même. Le problème est de le considérer comme seul et se suffisant à Lui-même dans sa plénitude, tandis que lui a choisi d'avoir besoin de nous. La position catholique tient que ce n'est pas nous qui disposons du Saint-Esprit: c'est Dieu qui est fidèle à son alliance, fidèle à lui-même, et qui dispose de nous, car il a voulu avoir besoin des hommes⁷⁰.

⁶⁵ ELH 39.

⁶⁶ J. WEBSTER, *Pureté et plénitude*, 60.

⁶⁷ Cf. ELH 41.

⁶⁸ Cf. *Jésus-Christ, Agneau*, 124.

⁶⁹ J. WEBSTER, *Pureté et plénitude*, 61.

⁷⁰ Cf. *Conclusion*, 325. «Dieu s'est lié lui-même aux structures de l'Alliance qu'il a constituées. La conservation de ces structures essentielles marque très précisément les limites, en même temps que la raison, de l'infaillibilité de l'Église, mais, sur celle-ci, il y aurait lieu d'apporter un certain nombre de précisions. En tout cas, Dieu est fidèle à son Alliance et à son œuvre» (Y. CONGAR, *Composants et idée de la Succession Apostolique, Œcumenica. Annales de recherche œcuménique* [1] (1966), 71).

Sans mettre en doute la fécondité de l'approche protestante, le problème, aux yeux de Congar, est celui de la réduction à «Dieu seul». Concentrée sur le Christ unique, total et suffisant, l'ecclésiologie protestante est

entièrement pénétrée par une affirmation du Christ comme *perfectum ontologique*. Bien sûr, cela ne l'empêche pas de se donner lui-même, d'être présent, vivant, actif. Mais ce qui est présent et actif, c'est quelqu'un dont l'identité est strictement unique car déjà pleinement accomplie. Sa perfection inclut la communication qu'il fait de lui-même, mais cette communication ne le rend pas, si l'on peut dire, perméable ou diffus⁷¹.

Pourtant, encore une fois, Dieu omnipotent qui est plénitude et constitue le *perfectum ontologique*, a besoin de nous. Noël, *le fait* de la naissance du Fils de Dieu en notre monde le démontre en mode unique⁷². Et cela n'est pas une compromission de sa primauté. C'est l'abaissement de la plénitude de celui qui aime. Sa gloire n'est en rien amoindrie et, en même temps, la grandeur de l'homme se manifeste.

Émerge ainsi l'aspect de don et de communication de Dieu. Comme nous l'avons constaté, selon la compréhension de la pensée protestante présentée par Congar, le don et l'immanence sont exclus de la transcendance. L'œuvre de Dieu, le salut dépend seulement de Dieu. Cette affirmation trop exclusive de l'aspect de transcendance et d'extériorité se fait au détriment de l'aspect de don et d'intimité. En conséquence il n'existe pas une descente quelconque de l'Éternité dans le temps, une immanence de la vie divine au monde⁷³.

On souligne chez nos frères désunis cet *uniquement de Dieu*, «comme si la souveraineté divine ne consistait pas, précisément, à faire être et faire agir, comme si elle était diminuée quand, par générosité, elle communique à la créature la possibilité de coopérer avec elle»⁷⁴. La souveraineté divine implique alors une coopération. Il a voulu lier son testament d'amour à des sacrements et à des ministères humains. Le *donné* de Dieu appelle une réponse de l'homme ou

⁷¹ J. WEBSTER, *Pureté et plénitude*, 59.

⁷² Cf. ELH 67. Elles sont nombreuses les applications de la dialectique "transcendance-immanence" mais le principe théologique des ces applications est, selon Congar, dans la doctrine de l'Incarnation. «L'Incarnation est le principe d'une Nouvelle et Définitive Disposition, qui est déjà, bien qu'en partie, en arhes et en mystère, de don et de communion. Il nous semble que la pensée de la Réforme ne s'est pas assez attachée à considérer, avec le réalisme qu'y mettaient les Pères de l'Église, le mystère et le rôle de la sainte Humanité du Christ; qu'elle ne considère pas assez, non plus, la nouveauté apportée par l'ouverture des temps messianiques par rapport à l'Économie ancienne qui, elle, était purement d'annonce, de promesse et de foi» (CED 431–432).

⁷³ Cf. Y. CONGAR, *Dogmes protestantes et Dogme catholique comparés*, RSPT 26 (1937), 501.

⁷⁴ VFR 407.

comme le dominicain aime dire, un *agi*: «il y a tout l'*agi*, (...) il y a l'usage que nous faisons de la grâce»⁷⁵.

Le don de Dieu est don à un tel point qu'il devient humain et donne lieu à une activité humaine dans la liberté de sa démarche. Dieu promet et « veut établir entre nous et lui une communauté de vie, la communauté de *sa* vie ce qui se réalise "dans le Christ" par notre être dans le Christ et l'être du Christ en nous»⁷⁶. Le désir et la promesse de se donner à nous trouve la réalisation en Jésus-Christ. Le point décisif est finalement celui de l'Incarnation qui change le mouvement de la Révélation et de l'économie des dons de Dieu⁷⁷. Avec la venue de Jésus-Christ la logique jusque là obligatoire trouve son accomplissement.

C'est la logique prophétique – celle de l'attente – plutôt que la logique de la réalisation d'une oeuvre par la personne de Jésus-Christ, qui semble, aux yeux de Congar, guider la réflexion protestante.

2.4 Logique prophétique

Un auteur protestant note: «le fait que Congar soit plus attiré par le thème du temple que par celui de la prophétie, par exemple, est significatif»⁷⁸. L'observation semble vraiment très juste, la confirme son étude de 1958 *Le Mystère du Temple*. L'auteur est convaincu que c'est dans la différence profonde qui existe entre le régime qui prévalait sous l'ancienne disposition et celui qui est issu de l'Incarnation du Fils de Dieu que se trouve le secret de plusieurs des très graves dissentiments qui existent entre le protestantisme et l'Église catholique⁷⁹. Nous chercherons maintenant à voir de plus près en quoi consisterait le problème.

Dans la pensée protestante, puisque l'homme – en tant qu'individu et en tant que peuple de Dieu en général – vit sous la souveraineté directe de Dieu seul, c'est Lui qui conduit et sauve. L'action de Dieu ne se réalise pas cependant au moyen d'une institution stable ou donnée. L'idéal de ce peuple est de ne dépendre que de Dieu pour sa subsistance et sa conduite. Durant le chemin terrestre nous n'aurions que la tension de la foi, une affirmation du pardon et de la promesse de

⁷⁵ Y. CONGAR, "Dieu a besoin des hommes". *Propos d'un théologien*, Vieil 19 (1951) 16. «Une théologie catholique sera toujours une théologie de l'Incarnation, une théologie de communication d'un bien donné. Le protestantisme continental suivra par contre, une logique d'annonce et d'attente, de promesse reçue dans la foi; moins Marie que Jean-Baptiste. Il considérera le Christ céleste et la référence verticale du croyant à lui, plus que le Christ venu en chair et la référence horizontale, la continuité de l'Église à son Incarnation. Il est clair que des vues aussi différentes engagent des considérations discordantes de Marie et de l'Église» (CED 511).

⁷⁶ *Jésus-Christ, Agneau*, 124.

⁷⁷ Cf. Y. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1958, 338.

⁷⁸ J. WEBSTER, *Pureté et plénitude*, 60.

⁷⁹ Cf. *Coopération de l'humanité*, 67.

Dieu à l'homme par la foi. La grâce nous serait donnée non comme une sorte de réalité ou de fluide qu'une créature pourrait contribuer à communiquer. Elle serait plutôt «un acte ou une décision de Dieu, relativement à nous, non comme une réalité ontique, physique, communiquée à l'homme et qui change en quelque chose sa nature»⁸⁰. Elle demeure ainsi céleste et eschatologique.

Cette logique est nommée aussi par le dominicain «logique de promesse», «d'attente» et «de figure». La ligne prophétique de l'ancienne Disposition aboutit à son résumé et son symbole dans la personne de Jean Baptiste. Ce n'est pas par hasard, comme le remarque Congar, que ce soit dans la comparaison à ce ministre de l'annonce, auquel Barth a aimé comparer l'Église considérée dans son ministère, que celle-ci trouve sa position emblématique.

L'Église comme Jean-Baptiste est la voix annonçant la venue du Seigneur et appelant à la pénitence parce que le Royaume s'approche. Elle annonce, elle montre le Christ crucifié: «Voici l'agneau de Dieu» et conduit notre foi jusqu'à lui⁸¹. Jean est «l'ami de l'Époux qui conduit jusqu'à lui sa fiancée sans entrer lui-même dans la salle de noces, mais reste dans le vestibule et est assez heureux de savoir que l'épouse a trouvé l'Époux et qu'elle lui appartient (cf. *Jn* 3, 27)»⁸².

Dans la même ligne d'attente et de promesse Congar situe la position calviniste de l'identification des «sacrements» de l'ancienne Disposition, tels que la circoncision ou le serpent d'airain avec les sacrements nouveaux testamentaires, qui se réduisent pour lui au baptême et à la cène. Congar montre que pour Calvin il n'y a aucune différence de fond entre les sacrements de la Synagogue et ceux de l'Église. Leur seule valeur est de n'être que les signes de la foi.

Pour les disciples de Barth, l'Église apparaît comme «une possibilité ou une imminence perpétuelle de Pentecôte»⁸³. La Pentecôte pourtant selon eux ne nous est pas vraiment donnée, ou au moins sans que son effet soit continu au milieu de nous⁸⁴. Cette logique sépare Pâques et Pentecôte, laisse les chrétiens dans la condition de Jean-Baptiste⁸⁵.

⁸⁰ CED 510.

⁸¹ Cf. *Coopération de l'humanité*, 66. Congar évoque K. Barth qui aimait comparer l'Église dans son ministère au saint Jean-Baptiste drapé de rouge qui, dans la crucifixion de Mathias Grünewald, montre d'un index le Christ crucifié comme Agneau de Dieu (cf. CME 19).

⁸² *Coopération de l'humanité*, 68.

⁸³ *Coopération de l'humanité*, 66.

⁸⁴ Cf. *Coopération de l'humanité*, 66.

⁸⁵ Cf. *Jésus-Christ, Agneau*, 124. «Quand K. Barth la compare à Jean-Baptiste montrant le Christ et disant: Voici l'Agneau de Dieu, il énonce, avec le magnifique don de poésie qui le caractérise, quelque chose de vrai, mais aussi de tout à fait insuffisant pour exprimer la condition de l'Église. Celle-ci est beaucoup plus que l'Ami de l'Époux, elle est l'épouse; beaucoup plus que le Précurseur, elle est le corps du Christ; son baptême est autre chose qu'un baptême de pénitence pour la rémission des péchés, c'est un baptême d'eau et d'Esprit par lequel on entre dans ce royaume de Dieu où, la grâce étant donné, le plus petit est plus grand que Jean. Les promesses du

Cependant cette étape a été accomplie. Déjà Israël lui-même a été impuissant à vivre selon ce statut de *gratia sola*, et a abouti à l'institution royale dont David sera à jamais le type et la valeur messianique⁸⁶. Le livre des Juges nous montre aussi cela. L'idéal de n'être soutenu que par Dieu, note Congar, n'a pas pu être suivi. Le don de la manne pour le moment présent déjà sous David, est changé en institution royale. Avec ce roi on franchit une étape et on passe à une logique d'institution.

Ce qui justement dans cette approche, du fait de la prédominance de la logique prophétique, risque d'être obnubilé c'est l'aspect de don, le propos de Dieu de se communiquer aux hommes. Tandis que «sans être désormais constitutive de la Révélation la vie historique de l'Église jouit d'assurances meilleures encore que celles du peuple juif»⁸⁷.

Le schéma qui tient l'Évangile comme l'accomplissement des promesses de l'ancienne disposition dans le sens de faire connaître *qui* doit les réaliser et où, désormais, Dieu opère, n'est pas suffisant non plus. L'œuvre de Dieu ne se réalise pas dans les mêmes conditions que naguère en Israël⁸⁸. Le propos calviniste et barthien insistant sur la seule transcendance de Dieu, comme le reconnaît Congar, «rend aveugle sur la réalité de la communication faite»⁸⁹. La Réforme veut éviter toute conception même de don de Dieu qui ne se réduirait pas à une relation créée par Dieu comme Acte et Événement. Ce rapport en tant que dramatique et paradoxal se réalise entre «*mon* salut qui est Jésus-Christ, et moi pécheur»⁹⁰. C'est la Foi, opérée en moi par Dieu qui s'approprie ce salut.

Pour la pensée protestante, le don de Dieu ne consiste en aucune mesure dans la constitution d'une réalité nouvelle stable au niveau de l'ontologie. On évite de poser même des dons qui ne se réduiraient pas à une relation créée par Dieu seul. En résulte un «antisubstantialisme» comme un refus du statique, du général et de l'ontologique⁹¹. Voyons aussi le refus de la «mystique» qui comporte le danger de «sortir de la pure relation actuelle de la foi, en faveur d'une possession et d'une union de type ontologique»⁹². Il faut toujours garder au salut son caractère d'événement suscité par Dieu comme Acte et Événement.

Seigneur et cette condition fondent pour celle-ci une assurance de ne pas déchoir quant à ce qui la constitue Église, Épouse et Corps du Seigneur, c'est-à-dire à sa structure quant à la permanence en elle de la vie. (...) il nous suffit ici d'admettre l'indéfectibilité et l'infailibilité de l'Église au sens où les gallicans les admettaient et où les orthodoxes, même ceux de l'école slavophile, l'admettent» (VFR 430–431).

⁸⁶ Cf. *Coopération de l'humanité*, 66.

⁸⁷ *Conclusion*, 323.

⁸⁸ Cf. MT 338.

⁸⁹ *Coopération de l'humanité*, 69.

⁹⁰ *Le moment "économique"*, 148.

⁹¹ Cf. *Le moment "économique"*, 148.

⁹² *Le moment "économique"*, 148.

Le régime de salut voulu par Dieu, selon Congar, «n'est ni celui d'une pure déclaration de pardon par une parole prophétique, ni celui d'un acte du seul Dieu transcendant»⁹³. L'Incarnation du Fils de Dieu fonde une nouvelle Disposition. Dans l'«Économie» divine se crée ainsi une autre logique. L'histoire du salut contient les faits majeurs qui «arrivés une seule fois, changent à jamais la suite de l'histoire spirituelle en introduisant un nouvel élément dans la relation de l'homme avec Dieu»⁹⁴.

Les premiers chrétiens ont ressenti le christianisme comme une nouveauté absolue⁹⁵. Elle consistait dans le fait qu'

au lieu d'envoyer seulement ses dons, Dieu était venu personnellement: oui, on doit dire cela et on le peut, au sens où la théologie parle des Missions divines, c'est-à-dire que, d'une façon qui reste à préciser, la Personne du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit ont commencé d'exister d'une façon nouvelle pour les hommes⁹⁶.

Justement sous l'ancienne Disposition le Saint-Esprit *intervenait* selon cette logique ce qui se peut traduire assez bien dans l'«Ereignishaft» de K. Barth⁹⁷. La logique d'action divine acquiert ainsi son caractère d'interventions occasionnelles. On retrouve dans le protestantisme «une instantanéité n'assumant pas le devenir: on doit avoir un rapport immédiat et personnel avec le Christ, auteur de salut»⁹⁸.

Dans ce cadre l'Église se trouverait dans une situation purement prophétique, «en situation d'être saisie à l'occasion (...) pour annoncer un bien ou un salut encore lointains»⁹⁹. L'idéal se réalise au mieux au sein d'une Église confessante ou de groupes de fidèles, annonce qui se fait par l'action des prophètes ou d'hommes suscités à cet effet.

Ce qui reste à prendre plus pleinement en compte c'est le réalisme et la portée de l'entrée de l'éternel dans le temps: ce qui demeure la nouveauté profonde que représente le fait de l'Incarnation et le don du Saint-Esprit qui en est la suite¹⁰⁰.

⁹³ *Pour le dialogue*, 118.

⁹⁴ MT 324. Congar résume ici l'idée exprimée par J. Danielou dans son *Essai sur le mystère de l'Histoire*.

⁹⁵ Cf. MT 326.

⁹⁶ MT 326.

⁹⁷ Cf. Y. CONGAR, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, Éd. 1^e: in: A. GRILLMEILER, H. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Chalkedon heute*, Würzburg 1954, III, 260.

⁹⁸ Le dominicain cite ici la pensée de J. Guitton (cf. *Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, RSPT 71 (1987) 131).

⁹⁹ *Dogme christologique et Ecclésiologie*, 252.

¹⁰⁰ Cf. MT 338.

3. Le point décisif – la doctrine de l'Incarnation

Nous avons mentionné déjà dans notre premier chapitre l'originalité et l'importance attribuées par Congar à l'Incarnation dans l'Histoire de l'Église. La façon d'apprécier les conséquences de cet événement reste pourtant diverse au sein des chrétiens.

3.1 *Accord sur la formule et différence sur le sens*

L'accord sur l'Incarnation est incontestable ainsi que sa formule dogmatique du Concile de Chalcédoine de 451. Notre foi christologique est la même. Pourtant Luther, Zwingli, Calvin, Barth, même tenant compte de la lettre de Chalcédoine, diffèrent sur son sens avec les catholiques¹⁰¹. Le Verbe de Dieu est venu sur la terre et il reste le vrai Dieu et le vrai homme, une seule personne mais deux natures. Cette descente de l'éternel dans le temps, de l'invisible dans le visible, de l'incrédé dans le créé reste évidemment toujours à découvrir. Mais, comme le montre Congar, dans notre chemin d'approfondissement de la foi en Jésus Christ il y a un aspect nouveau.

Selon le dominicain

là où la formulation dogmatique est commune, les différences sur le sens des doctrines tenues sont souvent poussées, hélas! jusqu'à l'opposition. Les grandes oppositions modernes tendent à porter sur l'interprétation d'ensemble du christianisme, surtout dans son rapport à l'homme (anthropologie); elles deviennent des divisions dans la conscience chrétienne, même lorsque celle-ci confesse unanimement la venue du verbe et l'existence de Jésus-Christ en la qualité de vrai Dieu et vrai homme¹⁰².

L'accord est unanime en ce qui concerne la formule dogmatique du mystère de l'Incarnation. L'interprétation d'ensemble du christianisme et la différence en particulier dans la compréhension du sens de l'Incarnation devient un des traits caractéristiques et graves à l'origine des grandes divisions chrétiennes mo-

¹⁰¹ Cf. CED 454. La logique théologique de Calvin retenait dans Chalcédoine le moment de la distinction entre divinité et humanité, beaucoup plus que le moment de l'unité personnelle du Verbe incarné. Telle est la tendance qui, selon Sesboué, paraît dominer les lectures protestantes de Chalcédoine. «Le critère de Chalcédoine est invoqué pour souligner la distinction de l'homme et du divin dans l'Église et pour refuser toute confusion entre eux. Il ne l'est pas pour rappeler l'unité inséparable des deux» (B. SESBOUÉ, *Nos différences ecclésiales* 22). Selon A. Birmelé «il ne pourra être que profitable pour le mouvement œcuménique que les Églises vérifient un jour leur consensus sur les dogmes christologiques des premiers conciles» (A. BIRMELE, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris 1986, 302).

¹⁰² *Coopération de l'humanité*, 75.

dernes¹⁰³. Cela d'autant plus qu'il porte sur «le fait décisif de l'Incarnation: l'union sans confusion des deux natures dans le Christ, le régime dans lequel les relations de l'homme avec Dieu ont été mises de ce fait»¹⁰⁴.

La question de l'Incarnation semble décisive pour ce qui tient à «la valeur qu'on lui reconnaît ou de l'interprétation qu'on en donne, enfin du lien qu'on voit entre l'Église et le Verbe incarné»¹⁰⁵. Dans ce contexte, comment se présente l'interprétation protestante de la venue du Fils de Dieu sur la terre?

3.2 *L'interprétation protestante de l'Incarnation*

L'Incarnation est pour Luther «un opus Dei, une œuvre de Dieu seul: Dieu dans une humanité»¹⁰⁶. Nous retrouvons dans ce constat fait par Congar tout d'abord le mode d'exercice de la souveraineté de Dieu. Nous avons vu plus haut dans quelle exclusivité cette souveraineté est conçue dans la pensée protestante. Maintenant nous nous arrêtons sur le mode de la «réalisation» de l'Incarnation.

La venue du Fils de Dieu s'exerce dans l'humanité et dans l'histoire. Ne pas reconnaître cela serait contredire les dogmes. Le problème est cependant plus subtil, car il dépend beaucoup, selon le dominicain, du sens attribué à cet «être dans» l'humanité et «être dans» l'histoire (être historique) et à ce que la formule veut réellement dire. Cela n'est pas la même chose pour tous les chrétiens.

3.2.1 Le humain – l'espace et le milieu de l'Incarnation

C'est dans le cadre de sa portée pour le salut et pour la connaissance de Dieu que l'incarnation est considéré par Luther. Dieu devient présent et s'abîme «dans une nature humaine qui demeure dans son impuissance de créature: Dieu *dans* l'humanité terrestre, caché dans et sous elle comme la Parole vivante l'est dans

¹⁰³ Cf. *Coopération de l'humanité*, 75.

¹⁰⁴ *Pour le dialogue*, 117. Le troisième concile œcuménique de Constantinople, (680–681) y est, selon Congar, extrêmement important parce qu'«il complète en quelque sorte le Concile de Chalcédoine, et ceci est très intéressant au point de vue d'une interprétation générale, on dirait d'une herméneutique ou d'une critériologie des conciles. Cela montre comment un concile est à la fois définitif et cependant imparfait. Chalcédoine 451 est définitif pour nous, c'est notre foi christologique, et cependant il est imparfait parce qu'il n'avait pas formulé assez totalement le rôle de l'humanité du Christ. Il n'avait pas expliqué le rôle de cette humanité, si bien que cela restait à faire. Et cela est extrêmement intéressant quand on pense à nos efforts christologiques actuels qui précisément reprennent la ligne de 681 et développent le rôle de l'humanité de Jésus. C'est ce qu'on appelle la christologie d'en bas, la christologie surtout à partir des synoptiques qui montrent Jésus homme et Jésus homme dépendant de Dieu, priant Dieu comme son Père, parlant de Dieu comme son Père et donc homme et Dieu, Dieu et homme» (Y. CONGAR, *Les conciles œcuméniques de 381 et 681*, „Unité des chrétiens” 42 (1981), 23).

¹⁰⁵ *Pour le dialogue*, 117.

¹⁰⁶ *Coopération de l'humanité*, 79.

les mots de l'Écriture, comme le Christ l'est dans et sous le pain vulgaire de la Cène»¹⁰⁷. Parmi les lieux où Dieu est présent tout en se cachant c'est l'humanité du Christ qui vient en tête¹⁰⁸. Dieu ici est présent au plus haut point dans sa sainte demeure.

Le dominicain relève que les textes bibliques parlant de la présence de Dieu dans le Christ ont revêtu une importance particulière pour le Réformateur¹⁰⁹. Selon Lienhard il faut citer avant tout: «la divinité habite en lui corporellement» (*Col 2, 9*) et «Celui qui me voit voit le Père» (*Jn 14, 9*)¹¹⁰. Parallèlement la notion de la présence réelle dont la formule est: présence *in, cum* et *sub* pane signifie la présence du Christ «dans» le pain et demeure extérieure au signe sacramentel, un peu comme la justice du Christ nous reste extérieure, *aliena, extranea*, bien qu'elle soit mise «dans» le fidèle¹¹¹. Congar constate ici que l'humanité constitue, pour les protestants, une sorte d'espace pour l'activité souveraine de Dieu seul.

C'est dans cet espace qu'il se cache, que son omnipotence s'abîme comme «la foi est Dieu lui-même acceptant sa Parole en nous, comme l'Écriture est le *verbum* de Dieu dans une voix humaine, comme l'Eucharistie est le Christ présent "dans, avec et sous le pain"»¹¹², ainsi avec l'Incarnation de son Fils Dieu même qui a choisi son espace *dans* une humanité.

Prendre la nature humaine signifie pour Dieu assumer notre péché et donner sa justice. L'interprétation protestante s'explique par le fait que c'est toujours Dieu qui agit et toujours Dieu seul. Mais, selon Congar, l'*epafax* du Christ de son rayonnement dans l'humanité est par elle trop isolé¹¹³ tandis que depuis le point unique de l'Incarnation, de la Pâque du Seigneur et de la Pentecôte, le don salutaire veut se communiquer à tous les anges et à tous les peuples¹¹⁴.

¹⁰⁷ *Coopération de l'humanité*, 79. A. Ganoczy montre les termes que Calvin, lui, emploie pour décrire la réalité de l'Incarnation. «D'une part, pour le mouvement même de la descente, il préfère les vocables bibliques d'"abaissement" et d'"anéantissement", mais d'autre part, pour désigner l'effet de la descente, il recourt à des expressions qui lui semblent le mieux sauvegarder de la contamination de l'humain la majesté divine. Là, il fait un choix parmi les expressions bibliques, et il dit de préférence que le Christ "a vestu nostre chair", "vestu nostre nature", qu'il a "pris un corps humain" comme "un temple" pour "habiter" en lui, "comme en un domicile étroit", qu'il a été "Dieu manifesté en chair" qu'il a "apparu en chair humaine» (A. GANOCZY, *Calvin. Théologien de l'Église et du ministère*, Paris 1964, 82–83).

¹⁰⁸ Cf. M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris 1973, 20.

¹⁰⁹ Cf. CED 469.

¹¹⁰ Cf. M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus Christ*, 42.

¹¹¹ Cf. CED 467–468.

¹¹² *Coopération de l'humanité*, 79.

¹¹³ Cf. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Étude historique*, Paris 1960, 165–166.

¹¹⁴ Cf. MEC 87.

On ne voit pas chez les protestants, selon le dominicain, que l'échange apporterait quelque chose de la coopération active. En ce qui concerne l'humanité elle reste pleinement passive. Cette passivité de ce qui est humain est significatif par rapport à la compréhension catholique de l'Incarnation qui est principe général de l'économie de grâce, qui est l'économie d'alliance, mais aussi de communication.

Dieu s'incarne donc comme et quand il veut dans tel ou tel groupe d'êtres humains qui répondent à son appel par la foi¹¹⁵. Dans le moment choisi évidemment par Dieu se réalise son événement. Congar l'exprime citant les paroles de Ruskin: «Qui sait où il plaira à Dieu de dérouler son échelle?»¹¹⁶. La part qui revient à l'homme réside dans la foi et uniquement dans la foi.

Une autre image encore exprime bien la pensée protestante. L'action de Dieu «un peu comme une tangente touche un cercle seulement en un point sans étendue; qu'elle "survient" sans cesse, selon un type d'"événement" (*Ereignishaft*)»¹¹⁷. L'acte divin *touche* notre monde mais ne le *pénètre* pas. Cela conduit le dominicain à constater une logique «occasionnaliste» dans la compréhension luthérienne de l'Incarnation.

3.2.2 Logique «occasionnaliste»

Dans l'expression congarienne évoquée ci-dessus, pour les protestants, l'action souveraine de Dieu «tombe verticalement sur nous (...) elle touche notre monde, mais ne le pénètre pas»¹¹⁸. Dans ce contexte, la Parole de Dieu et l'action de Dieu sont toujours conçues par K. Barth comme «n'étant pas données, mais survenant, intervenant seulement; n'entrant pas dans notre monde, mais le touchant seulement comme une tangente touche une circonférence sans la pénétrer»¹¹⁹.

Ces paroles très suggestives nous montrent bien que, dans cette incomparable «rencontre» du Divin avec l'humain, manque ce que nous pourrions nommer une pénétration réciproque. Congar le précise disant qu'on voit moins dans

¹¹⁵ Cf. *Coopération de l'humanité*, 62.

¹¹⁶ *Coopération de l'humanité*, 65.

¹¹⁷ *Coopération de l'humanité*, 65.

¹¹⁸ *Coopération de l'humanité*, 65.

¹¹⁹ Barth, in : *Catholicisme* II, Paris 1948, coll. 1268. A. Ganoczy signale une évolution de la pensée de K. Barth, d'une position où l'humanité du Christ est simplement le «point mathématique» où le divin «touche» la sphère humaine, à une position selon laquelle «l'humanité du Christ est sanctifiée, bien que d'une manière cachée, dès le premier instant de l'Incarnation», pour arriver à parler de «l'humanité de Dieu» (cf. A. GANOCZY, *Calvin*, 93). Pour Calvin l'importance primordiale de l'humanité du Christ vient du fait qu'elle est «organe, véhicule, "canal" du salut, mais elle n'est rien de plus et son union avec la divinité n'est pas plus intime que celle de l'instrument avec la main qui l'emploie» (A. GANOCZY, *Calvin*, 86–87).

la vision protestante de l'Incarnation cette «union sans confusion grâce à laquelle une humanité est assumée en Dieu et élevée par ce contact jusqu'à devenir l'organe vivant de la divinité pour le pardon des péchés, le don de la grâce et l'immortalité»¹²⁰.

Nous ne pouvons donc pas saisir chez les protestants toute la vérité qu'exprime la liturgie de Noël:

Ego qui loquebar, ecce adsum: Par l'incarnation et depuis l'incarnation, Dieu ne se donne pas à nous seulement comme Parole mais en réalité et, comme disent les Pères à propos du Saint-Esprit, quant à sa substance. Les réformateurs protestants n'ont vu que la Parole¹²¹.

L'Incarnation est beaucoup plus, pour eux, un acte de la Parole de Dieu qu'un don que Dieu ferait de son Fils au monde ce que Congar regrette: «Le verbe ne s'est pas fait message de transcendance, *il s'est fait chair*»¹²². Dans la position protestante manque la perception que

l'œuvre de salut du Verbe incarné ne s'exerce pas uniquement du ciel et de façon toute spirituelle, elle se développe dans le temps et le lien que chaque moment du temps et de l'espace a avec l'acte historique de la croix est un lien sensible, étendu dans le temps et dans l'espace, celui de l'Église et du ministère apostolique comme moyens de grâce¹²³.

Cette perception conditionne l'équilibre d'une ecclésiologie catholique aussi bien latine qu'orientale¹²⁴.

¹²⁰ «Coopération de l'humanité», 79. L'insuffisante considération de l'Incarnation au sein de la pensée protestante et ses conséquences est démontrée par Congar dans plusieurs œuvres, par exemple: «Pour le dialogue», 111–123 et CED 453–489.

¹²¹ VFR 367.

¹²² *Le Père M.-D. Chenu*, in: R.V. GUCHT, H. VORGLIMLER (éd.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Tournai-Paris 1970, II, 781. «L'humanité de Jésus n'est pas seulement un travesti, un dehors sous lequel Dieu serait caché mais opérait tout. Jésus Christ est vraiment homme. Il a eu, comme tel, une vraie croissance, non seulement extérieure et physique, mais en expérience des choses, en connaissance, en affectivité» (*Cette Église que j'aime*, Paris 1968, 90–91).

¹²³ VFR 380.

¹²⁴ Cité par Congar J. Guittou constate, dans le protestantisme, une instantanéité qui n'assume pas le devenir. En conséquence le rapport avec le Christ, auteur du salut, ne peut être que immédiat et personnel. C'est la durée, l'extension et la présence active de l'événement ou moment fondateur dans une durée qui sont assumés par le catholicisme et l'orthodoxie (cf. *Bulletin d'écclésiologie*, RSPT 71 (1987), 131).

3.2.3 Évaluation de la position de Congar

Le dominicain estimant son chemin théologique, note d'avoir été longtemps et d'être resté encore en partie prisonnier d'un idéal systématique dû à sa formation scholastique. Cela est visible dans son approche de la christologie de Luther. Or c'est précisément la scholastique que Luther a rejeté étant convaincu de ne pouvoir être chrétien qu'en sortant intellectuellement et existentiellement du système scholastique, canonique, hiérarchique, de la «vieille» Église¹²⁵.

En effet le Réformateur développait une nouvelle théologie dont le sens n'était pas au début pleinement discerné par le dominicain. Dans une de ses études Congar reconnaît d'avoir «trop apprécié sa christologie à l'aune non seulement du dogme de Chalcédoine, mais de la grande Scholastique»¹²⁶. L'évolution de sa position en la matière, comme avoue le dominicain lui-même¹²⁷ allait vers mettre plus en valeur des éléments positifs¹²⁸.

Parmi les divers aspects où on a cherché à signaler la différence Congar estime pouvoir considérer comme la plus grande différence entre les catholiques et les protestants, la façon de concevoir la coopération de la nature humaine à l'œuvre du salut¹²⁹. Comme note M. Lienhard, l'intérêt de l'étude de Congar est de poser la question sur le plan de la christologie de Luther¹³⁰. Dans ce domaine, la reprise de la doctrine des deux natures en Christ par le Réformateur et le luthéranisme reste incontestablement fidèle aux grandes affirmations de Chalcédoine. Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, une Personne divine. Pâques

¹²⁵ Cf. ML 9.

¹²⁶ ML 42. Dans ce cadre, dépassé avec le temps, l'idée de la Réforme était par le dominicain appréciée en manière suivante: «il ne s'agissait plus d'une révision de certaines formes de la vie de l'Église, mais d'une mise en question de ses structures mêmes, dans le triple domaine de la doctrine, des sacrements ou du culte, des pouvoirs et structures hiérarchiques du ministère. Prétention évidemment inacceptable, contraire à la conscience ecclésiale de toujours» (Y. CONGAR, *L'Église est sainte*, „Angelicum” 42 (1965), 292–293).

¹²⁷ Cf. ML 9. J.-P. Jossua a analysé un changement dans le concept-clé entre CD et DEC: le passage de «catholicité» à «diversité» et «pluralisme» (cf. J.-P. JOSSUA, *L'œuvre œcuménique du P. Congar*, „Études” 357 (1982), 543–555).

¹²⁸ Cf. ML 15.

¹²⁹ J. P. Jossua montre que c'est la valeur d'immédiateté ainsi que le manque de confiance en la part humaine, qui se trouvent au cœur de l'évaluation du protestantisme que faisait Congar. Cette immédiateté caractérise, selon cet auteur, le mode protestant de considérer l'œuvre de Dieu, et elle correspond aussi à la notion de verticalité de l'action divine dont parle Congar à propos de K. Barth (cf. J. P. JOSSUA, «Dans l'espérance de l'unité», in : G. FLYNN (éd.), *Yves Congar Théologien de l'Église*, Paris 2007, 158–159). La référence pourrait être faite par exemple à la définition de l'organe de la Révélation; notamment de l'Écriture Sainte et de la Tradition. Une telle position était assez souvent reçue. Pour voir un panorama des recherches d'un point essentiel des divergences au sein des chrétiens (cf. W. BEINERT, «Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie», *Catholica* 34 (1980), 36–61).

¹³⁰ Cf. M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus Christ*, 12.

suppose l'Annonciation et Noël et, le dogme de la Rédemption celui de l'Incarnation¹³¹. Il existe bien sûr un lien interne entre Dieu et la chair de Jésus.

Ce qui manque dans cette position c'est une valorisation d'une efficience propre de ce qui est humain. Un apport propre de l'humanité du Christ dans l'œuvre salutaire et l'importance des œuvres et des mérites de l'homme Jésus dans la rédemption reste, selon Congar, sous-estimée. Dieu agit *dans* l'humanité de Jésus Christ plus que *par* elle et *avec* elle. C'est dans ce sens que le dominicain propose sa thèse sur l'occasionalisme de la position protestante. On ne voit dans celle-ci que Dieu s'abîmant dans une humanité demeurant ce qu'elle est¹³².

L'enseignement de Luther a acquis, comme conclue le dominicain dans son étude rédigée pour le centenaire de Chalcédoine, «une saveur monophysite»¹³³. Cela dans la mesure où Luther attribue l'acte de la rédemption à l'activité exclusive de Dieu. Tandis que selon la vue catholique admettre que l'humanité du Christ soit ontologiquement transformée, sanctifiée, "divinisée" au sein de l'union hypostatique, ne signifie nullement une diminution de la divinité, l'humanité du Christ n'est dans la perspective protestante que «le théâtre de ce drame, la croix et la résurrection en sont les actes ou le scénario: le démon est pris et vaincu à son propre piège»¹³⁴. Ainsi tout est de Dieu dans la Rédemption dont le conflit dramatique se joue en lui-même comme un conflit entre la justice et la grâce, la colère et l'amour: «le sacrifice et la satisfaction ne sont pas offerts à Dieu par le Christ en sa nature humaine: c'est Dieu lui-même qui dans le Christ, satisfait et triomphe du démon»¹³⁵.

Jésus Christ n'est que le bénéficiaire direct de l'action de Dieu, soumis au témoignage intérieur du Saint Esprit. La Rédemption reste une œuvre de Dieu dans le Christ. Il n'y a rien d'affirmé plus fortement par Luther que le fait que le Christ reste sauveur et l'auteur de la justification pour nous. Mais comme observe Congar:

¹³¹ Cf. CED 482. Pourtant, comme observe le dominicain, n'était pas suivi par Luther le développement ultérieur de la doctrine christologique: sinon celle du 6^e concile œcuménique, contre le monothélisme, du moins celle du 7^e concile d'importance particulière terminant le cycle dogmatique christologique par la condamnation de l'iconoclasme (cf. CED 484).

¹³² Cf. CED 484. La différence fondamentale entre luthéranisme et catholicisme serait ainsi une différence en christologie. Congar se place ainsi dans une certaine tradition catholique qui remonte au XIX^e siècle à J. A. Möhler, lequel avait localisé la différence dans la compréhension de l'Incarnation (cf. A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, 298).

¹³³ «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», Éd. 1^e: in: A. GRILLMEILER, H. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Chalkedon heute*, Würzburg 1954, III, 457–486; Éd. 2^e complétée in CED 453–489.

¹³⁴ CED 466–467. La nature humaine du Fils de Dieu est dans la pensée calvinienne conçue comme: «seulement une humanité-instrument, une humanité fonctionnelle, une humanité qui sert au Fils de Dieu à devenir notre Médiateur. C'est un moyen que Dieu a choisi pour se manifester en lui, pour nous racheter, nous réconcilier, nous élever par lui. Et c'est tout» (A. GANOCZY, *Calvin*, 84).

¹³⁵ CED 466–467.

le seul agent ou sujet du salut reste Dieu et que, même dans le Christ, se vérifie la fameuse „*Alleinwirksamkeit Gottes*“¹³⁶. Même dans le Christ, l'homme n'est en rien coopérateur de Dieu et sujet, avec lui – bien que par lui, par une communication ou participation de lui – de l'œuvre salutaire¹³⁶.

Le dominicain constate que du point de vue protestant la seule nature divine du Christ est sujet de l'action salvatrice, la nature humaine n'étant que le «lieu» où Dieu seul est l'auteur du salut. Cette conception, afin de la démarquer du monophysisme classique, est nommée par Congar «monoénergisme» ou «monopraxie»¹³⁷. Sans reconnaître, comme constate le théologien, le rôle de la libre volonté du Christ en son humanité dans l'œuvre du salut, ni donc celui d'un mérite du Christ, la christologie de Luther est la christologie de l'«*Alleinwirksamkeit Gottes*»¹³⁸.

Les *Remarques additionnelles* dans son livre de 1964 *Chrétiens en dialogue* portent un prolongement du discours et un approfondissement de la position de Congar à l'occasion de la réception positive et négative du texte écrit en 1954. Le théologien allemand W. Pannenberg remarque que Congar parle de ce qu'il nomme un occasionalisme sans prendre en compte l'intérêt que Luther a porté à la nécessité des moyens de salut.

À ce reproche Congar répond que l'insistance du Docteur sur des moyens de salut est évidente, mais signifie seulement que «Dieu veut lier son action à de tels moyens, non que ces moyens aient une action, fût-ce instrumentale»¹³⁹. Cela veut dire que c'est toujours Dieu seul qui est actif, et la valorisation d'une coopération de la créature au salut est absente¹⁴⁰.

Pannenberg est d'accord avec Congar sur la thèse que Luther fonde la christologie de l'«*Alleinwirksamkeit Gottes*». Le problème de la différence entre les deux théologies résiderait dans le mode de conception de cette thèse. Notamment il y a une certaine façon de s'intéresser à l'humanité du Christ qu'on ne trouve guère chez Luther: «celle qui s'attacherait à une influence méritoire sur Dieu de la volonté humaine du Christ distinguée de la nature divine»¹⁴¹.

La réserve faite par Pannenberg serait cependant que, pour Congar, l'humanité du Christ, dans la conception luthérienne, n'aurait pas de signification pour notre rédemption. C'est bien pourtant là que se trouve le critère décisif

¹³⁶ CED 466.

¹³⁷ H. MEYER, *Différence fondamentale, Consensus fondamentale. Esquisse d'un projet d'étude du Centre d'Études Œcuméniques de Strasbourg*, „Irénikon” 58 (1985), 166–167.

¹³⁸ Cf. «Regards et réflexions», 486.

¹³⁹ CED 488.

¹⁴⁰ Le dominicain montre la même insistance de la part de Calvin, qui ne voit dans les sacrements, que des signes auxquels Dieu a conjoint son action (cf. CED 488).

¹⁴¹ CED 486.

pour le dominicain français qui est de savoir «à quel titre la souffrance entre dans la rédemption comme partie constitutive»¹⁴². En ce qui concerne le rôle de l'humanité du Christ et de sa passion Luther tend, selon Congar, à le voir «non comme cause de notre salut, mais lieu et situation où "Dieu" seul opère le salut»¹⁴³.

Pour Luther l'opération de l'élément humain est conçue comme opération *de Dieu* en lui; de telle sorte que cet élément humain n'aurait pas vraiment d'efficience qui lui soit propre; il est seulement ce en quoi Dieu agit. Il n'y pas d'occasionalisme, comme précise Congar, au point de vue de la présence ou de l'union¹⁴⁴, mais au point de vue de la causalité¹⁴⁵.

Ce constat là, nous le retenons comme particulièrement important pour notre recherche. L'idée du «bienheureux échange», dit W. Pannenberg, «ne serait pas tenable si la nature humaine n'avait pas part à l'action de Dieu: une part qu'il faut pleinement revendiquer pour l'homme Jésus»¹⁴⁶. Cette part que prend la nature humaine à l'action de Dieu n'est pas contestable comme telle. La position de Congar reste cependant claire: l'élément humain est bien évidemment présent, mais n'a pas d'efficience propre.

Dans son *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique* écrit en 1982¹⁴⁷ Congar reprend et reformule sa thèse¹⁴⁸. Notre théologien avance dans la compréhension de ce que conduit Luther à prendre une position concrète. Il est clair pour le dominicain que Luther «fait place à une activité du Christ en son humanité, par des actes qui sont propres à celle-ci»¹⁴⁹. Mais c'est en conséquence d'un sentiment fort et dominant de son union à la divinité et de l'unité de la personne ainsi constituée qu'il ne distingue pas un apport de l'homme-Jésus dans l'œuvre salutaire¹⁵⁰.

Pourtant, comme reconnaît le dominicain, faire une telle distinction, de ce qui revient à Dieu et ce qui revient à l'humanité du Christ dans l'œuvre de la Ré-

¹⁴² CED 487.

¹⁴³ CED 453. Congar compare cette position avec celle de Thomas d'Aquin. Selon ce dernier le Christ en conséquence de l'Incarnation assume un second registre d'activités, celui d'une humanité semblable à la notre. Elle prenait ainsi le caractère d'un sujet humain concret (bien que ce sujet ne fût pas métaphysiquement autonome): au point que saint Thomas d'Aquin parle de "personne composée", c'est-à-dire «subsistant en deux natures et jouant le rôle de deux sujets concrets d'activités». Ainsi le Christ n'était pas seulement le lieu d'action de Dieu, mais en son humanité sainte, il est une source secondaire, mais propre de salut (cf. CED 472).

¹⁴⁴ La notion de la «personne» reçue par Luther signifie le tout constitué par l'union de la nature divine et de la nature humaine. Elle est un tout intégral, à la manière dont l'âme et le corps, dans l'homme, font une unique personne et de même «ce n'est pas l'humanité qui a souffert la mort de la croix, c'est l'unique personne du Christ, qui est à la fois Dieu et l'homme» (CED 478).

¹⁴⁵ Cf. CED 487.

¹⁴⁶ CED 486.

¹⁴⁷ Cf. ML 121–133.

demption, qui est propre à la position catholique en même temps n'aurait pas de sens pour Luther¹⁵¹. Cela reviendrait à isoler, dans le Christ, quelque chose qui ne serait pas de Dieu. Tout simplement, comme note Congar, Luther nous accuserait de nestorianisme¹⁵². Intéressé non par la Personne éternelle du Verbe et non par tout ce que constitue une «theologia gloriae», mais pratiquant la «theologia crucis», Luther introduit l'humanité du Christ dans la notion d'unité de personne et voit cette personne comme l'union de deux natures¹⁵³.

De même attribuer par exemple quelque chose à la volonté humaine du Christ qui ne serait pas vouloir *de Dieu* en lui, ne peut pas être reçu par Luther parce que cela serait parler de l'humanité du Christ comme de la nôtre¹⁵⁴. C'est pour cela que Congar ne trouve pas dans les œuvres luthériennes la moindre mention d'un acte libre de la volonté humaine du Christ, bien que Luther lui attribue une humanité complète, avec intelligence et volonté¹⁵⁵. Dans la personne *Deus-homo*, «*homo* est autre chose que ce que nous sommes, simples hommes. Il n'a rien dans le Christ qui ne soit divin. En parler serait nestorien et reviendrait à poser deux personnes»¹⁵⁶.

¹⁴⁸ Congar reconnaît de ne pas regretter son étude critique de la christologie de Luther, rédigée pour le centenaire de Chalcédoine, même s'il est disposé à lui apporter compléments et corrections (cf. JES III, 220). Le fait que deux études du livre de 1982 reviennent sur des textes de 1950, «Christologie de Luther» et *Vraie et fausse réforme* le dominicain commente en mode suivant: «J'ai joué toute ma vie sur la conviction qu'une vérité ne peut-être contraire à une autre vérité. Il faut donc reconnaître toute vérité, d'où et de qui elle vient, et tâcher de lui faire sa place dans un organisme enveloppant dont bien des éléments nous échapperont probablement» (ML 9).

¹⁴⁹ ML 130.

¹⁵⁰ Cf. ML 130. Le dominicain reçoit favorablement une thèse de Constantini di Bruno sur la christologie de Luther considérée par le théologien italien comme classique, mais exprimée en un nouveau langage (cf. ML 43). Quant à la théologie du sacrement du corps et du sang du Seigneur, par exemple, si Luther rejette la transsubstantiation c'est en raison de son caractère philosophique (cf. ML 43).

¹⁵¹ Dans un autre texte Congar se réfère aux résultats des recherches de G. Philips sur S. Augustin. Le théologien belge a posé d'une manière critique la question de l'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique. Augustin, selon Philips, n'a jamais formulé l'idée d'une influence organique de l'humanité du Christ, ignore le thème de l'instrumentalité efficiente des mystères du Christ et de son humanité, sauf pour notre résurrection corporelle et en matière sacramentelle serait proche de l'occasionalisme (cf. Y. CONGAR, *Saint Augustin et le traité scolastique "De gratia Capitis"*, „Augustinianum” 20 (1980), 79–80.

¹⁵² Cf. ML 121.

¹⁵³ Cf. ML 109–110.

¹⁵⁴ Cf. ML 129. Nous croyons toutefois que les Paroles du Seigneur: «Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux» (Mt 26, 39) prononcées à Gethsémani semblent contredire cette opinion de Luther.

¹⁵⁵ Cf. ML 128–129.

¹⁵⁶ ML 128–129.

Pourtant en ce qui concerne le sens de la règle protestante de Dieu *seul* comme sujet d'action, Congar ne semble pas changer sa position. Dans un de ses ultimes textes Congar note:

Le fidèle ou l'Église peuvent refuser l'action de Dieu (du Christ), ou trahir la vérité de cette action. La façon dont les Corinthiens célébraient la Cène trahissait sa vérité, de sorte, dit S. Paul, que nous soyons, n'ayant rien que nous n'ayons reçu, nous sommes, à notre plan, sujets d'action. Dieu n'est pas seul sujet, l'*Allwirksamkeit*, qu'il faut absolument tenir, n'est pas "*Alleinwirksamkeit*". Malade, je m'applique humblement et dans la foi le mot de S. Paul: "je complète ce qui manque en ma chair aux épreuves du Christ pour son corps, qui est l'Église". Il me semble que là, je suis sujet et, en même temps, tout est référé au mystère chrétien, dans lequel le Christ et son corps ecclésial sont conjoints¹⁵⁷.

D'une part il existe toujours une possibilité pour nous de refuser l'action de Dieu et ses dons. C'est dans le mystère de notre trahison et du péché que nous sommes, selon le dominicain, non seulement objets, mais sujets d'action. D'autre part nous pouvons être sujets dans tout ce qui complète humblement les épreuves du Christ pour l'Église et avoir ainsi notre apport dans l'œuvre salutaire. Dans ce sens Dieu n'est pas seul.

Dialog z protestantyzmem w teologii Yves Congara

Streszczenie

Myśl protestancka stanowi przedmiot stałego zainteresowania, a nawet podziwu ze strony Yves Congara OP. Silny wpływ na twórczość dominikanina wywiera w szczególności myśl M. Lutra. Autor artykułu analizuje twórczość Congara w celu określenia doktrynalnych podstaw rozumienia protestantyzmu. Dominikanin podejmuje zagadnienie idei suwerenności Boga w rozumieniu braci rozłączonych. Czyni to w kontekście analizy przyczyn narodzin Reformy, jej teologicznych korzeni i konsekwencji dla rozumienia depozytu doktryny chrześcijańskiej. Uprzywilejowanym punktem analizy jest zagadnienie rozumienia tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Congarowska ocena protestantyzmu w tym właśnie punkcie znajduje swe umocowanie. Autor ukazuje również ewolucję stanowiska Congara wobec niektórych aspektów myśli protestanckiej.

¹⁵⁷ *Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, RSPT 71 (1987) 128.