NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 5 1988

Chrétiens désunis du P. Congar 50 ans après

Joseph FAMERÉE (scj)

p. 666 - 686

https://www.nrt.be/en/articles/chretiens-desunis-du-p-congar-50-ans-apres-155

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

«Chrétiens désunis» du P. Congar 50 ans après

Il y a cinquante ans déjà, le P. Congar publiait son fameux livre «œcuménique»[1]!

Il n'est que juste de souligner cet anniversaire, car *Chrétiens désunis* ouvrit une toute nouvelle période de l'«œcuménisme» catholique. Théologiquement, le catholicisme commençait seulement à sortir de trois siècles et demi de Contre-Réforme et de controverse, où l'ecclésiologie des traités était exclusivement sociétaire et purement hiérarchique. Des pionniers comme le Cardinal Mercier, l'Abbé Joseph Cardijn, dom Lambert Beaudouin, le Père Congar et l'Abbé Couturier — les trois derniers notamment — permirent l'évolution d'un unionisme catholique de rattachement à Rome vers un œcuménisme effectif et un authentique dialogue avec les autres chrétiens.

Contexte historique et théologique de «Chrétiens désunis»

Chrétiens désunis propose une élaboration nouvelle et un approfondissement technique des conférences prononcées par le P. Congar en janvier 1936 à l'occasion de l'octave de prière «pour la réunion de tous les chrétiens en une seule Église»[2]. Oui, en matière d'œcuménisme, impossible de s'y méprendre, les dures années 30 «portent la marque du Père Congar»[3]. Il consacre alors beaucoup de temps à la réunion des chrétiens par ses écrits et ses rencontres; «jamais il n'a mieux fait figure d'interlocuteur privilégié pour les œcuménistes non catholiques»[4]. Pendant la même période, il ne publie qu'un ouvrage, mais quel ouvrage! *Chrétiens désunis* (1937), première synthèse de langue française en la matière, fut un livre de référence pendant plus de quinze ans, car il «établissait les bases théologiques d'un statut de l'œcuménisme en milieu catholique»,

1. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, coll. Unam Sanctam, 1, Paris, Cerf, 1937, cité désormais *CD*, suivi de la page.
2. Cf. *CD*, IX et XI.
3. E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*. Itinéraires européens d'expression française, Paris, Centurion, 1982, p. 207 et 209-268.
4. *Ibid.*, p. 208.

marquant un jalon capital dans l'ordre doctrinal comme le prieuré d'Amay-Chevetogne l'avait été dans l'ordre de l'action[5]. Parallèlement à cette «théologie pour l'œcuménisme», l'Abbé Couturier dotait d'une spiritualité l'«œcuménisme catholique», mettant la prière au cœur de l'œuvre de l'union. À partir de 1935, à Lyon, il allait infuser un esprit nouveau à l'octave de prière de janvier, axée jusque-là sur le «retour des hérétiques et des schismatiques» à l'Église romaine, pour en faire une «semaine de l'universelle prière» à «l'intention de l'unité chrétienne à retrouver selon la volonté de Dieu, par les voies et au moment voulus par Lui», rendant désormais possible la participation plénière des non-catholiques[6].

D'une certaine manière, c'est donc à Montmartre en 1936 que la théologie et la spiritualité œcuméniques se croisèrent une première fois, lorsque le P. Congar, à la demande des chapelains de la basilique du Sacré-Cœur, prononça ses fameuses conférences à la très catholique «Octave solennelle de prières pour l'unité du monde chrétien» et pour le «retour» des non-catholiques[7]. *Chrétiens désunis,* comme on l'a indiqué, est le fruit d'une élaboration nouvelle de ces conférences.

Le titre complet du livre: *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique,* et celui de la collection où il a paru: *Unam sanctam,* méritent un examen attentif.

Chrétiens désunis. L'ecclésiologie développée par le P. Congar est partiellement de circonstance, c'est-à-dire commandée précisément par les circonstances du moment, par les questions posées à cette

5. Cf. R. AUBERT e.a., *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours),* coll. Nouvelle Histoire de l'Église, 5, Paris, Seuil, 1975, cité désormais *NHE,* p. 653; cf. E. FOUILLOUX, *Les catholiques...,* cité n. 3, p. 207. Aux dires du P. CONGAR lui-même, malgré des défauts qu'il reconnaît en toute honnêteté, «tel quel, *Chrétiens désunis* eut une grande influence...; le principal bénéfice de *Chrétiens désunis* est que, pour la première fois, un effort était tenté pour définir théologiquement, ou au moins pour situer, l'œcuménisme» (*Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973,* coll. Foi vivante, 156, Paris, Cerf, 1974, p. 49-50). Aussi, treize ans plus tard, dans le «climat de méfiance qui régnait au moment de la publication d'*Humani generis*» et après la définition du dogme de l'Assomption (1er nov. 1950), «rude coup pour les activités œcuméniques», se fit-il «le plus discret possible en matière d'œcuménisme formel, surtout dans le domaine des publications. Je pensais que la condamnation d'un livre comme *Chrétiens désunis,* ou un désaveu formel, feraient reculer de trente ans la cause d'un œcuménisme catholique» (*ibid.,* p. 72-74).

6. Cf. E. FOUILLOUX, *Les catholiques...,* p. 307 et 271-345; *NHE,* 653.

7. Cf. E. FOUILLOUX, *op. cit.,* p. 230-231.

époque[8]. Dans les années qui précèdent 1937, on l'a vu, le théologien dominicain est préoccupé par le scandale de la désunion des chrétiens et corrélativement par la question de leur unité, plus exactement de leur «ré-union» à la *Catholica* visible: chrétiens *désunis* (par rapport à l'unité de la *Catholica*), c'est-à-dire qui *se* sont séparés et ne sont pas simplement séparés de fait. A ce stade de la théologie congarienne, on parle de «réincorporation à la *Catholica* visible» (*CD*, 56), de «réintégration dans l'unité de la *Catholica*» (*CD*, 393).

Principes d'un «œcuménisme» catholique, et non principes catholiques de l'œcuménisme[9]. Tout d'abord, le terme «œcuménisme» est entre guillemets: le Mouvement œcuménique est encore suspect dans le monde catholique, car l'initiative en revient à d'autres confessions chrétiennes[10]. Il ne s'agira donc pas de n'importe quel

8. Au-delà de cet aspect circonstanciel, il est remarquable que, dès le début, le P. CONGAR ait lié son activité œcuménique à une recherche d'ecclésiologie fondamentale: «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*... Je sentais très fortement la solidarité de la grande mue qu'exigeait l'œcuménisme *avec tout le mouvement ecclésiologique*, pastoral, biblique, liturgique» (*Une passion: l'unité*..., cité n. 5, p. 14 et 41; nous soulignons). Cette pénétrante intuition intellectuelle et spirituelle l'accompagna dès *Chrétiens désunis*, ouvrage ecclésiologique s'il en est; c'est la même intuition qui, en 1950, lui faisait discerner, dans le statut de l'Église, la question cruciale du dialogue, avec le protestantisme notamment: «La question cruciale du point de vue de la tradition catholique, est... celle du rapport entre l'Église invisible et la communion externe, entre le salut et les moyens de grâce» (ID., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam Sanctam, 20, Paris, Cerf, 1950, p. 433). Les œcuménistes catholiques contemporains, dans leur dialogue avec les protestants, butent toujours contre ce même problème ecclésiologique, lui-même lié à la christologie, à l'anthropologie et à la théologie tout court; cf. B. SESBOÜÉ, *Nos différences ecclésiales: leur enjeu dans la recherche de l'unité. Analyse catholique*, dans *Unité des chrétiens* n° 63 (juillet 1986) 21 s., et *Y a-t-il une différence séparatrice entre ecclésiologies catholique et protestante*, dans *NRT* 109 (1987) 17 ss. Le P. Sesboüé aussi, dans ses deux articles, lie intrinsèquement ecclésiologie, sotériologie et anthropologie.

9. Cf. *Unitatis redintegratio*, ch. I, Éd. du Centurion, p. 607; A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions*, dans *RTL* 16 (1985) 316, n. 2; Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, cité n. 5, p. 50.

10. La première Conférence universelle du christianisme pratique (*Life and Work*), à laquelle ne participait pas l'Église catholique, se réunit à Stockholm du 19 au 29 août 1925: sous l'égide d'un protestant, elle conviait les chrétiens à s'unir sur le terrain de la vie et de l'activité pratique, très particulièrement dans le domaine de la morale sociale et internationale. Elle est à distinguer du mouvement «Foi et Constitution» (*Faith and Order*), originaire du monde anglican, qui se réunit pour la première fois à Lausanne en 1927: l'idée était ici qu'on devait arriver à une unité des chrétiens dans la foi et dans la constitution ecclésiastique; cf. *CD*, 150 ss et 168 ss; R. ROUSE - S.C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londres, S.P.C.K., 1954, p. 420 ss et 545 ss.

«œcuménisme», mais d'un œcuménisme *catholique*. La force centripète de Rome exerce encore toute son attraction réunifiante et centralisante, même si notre théologien va conférer au terme «catholique» une acception tout autre qu'étroitement confessionnelle.

Unam Sanctam. Le but essentiel de cette collection n'est pas œcuménique, mais ecclésiologique: «mieux faire connaître la nature ou, si l'on veut, le mystère de l'Église»[11]. Si *Chrétiens désunis* lance la collection, cela tient d'abord aux difficultés rencontrées pour la traduction de *L'unité dans l'Église*, de Möhler, qui, symboliquement, devait inaugurer *Unam Sanctam*, mais cela s'explique ensuite par l'engagement œcuménique de plus en plus poussé du P. Congar entre 1935 et 1937[12]. Le hasard fait parfois bien les choses, car le titre de la collection traduit assez exactement le projet «œcuménique» de son premier volume: travailler à l'unité de l'Église, qui est une et doit le redevenir complètement *(unam)*, et qui est sainte *(sanctam)*. A cette époque, la formule *unam, sanctam, catholicam* se lit d'un trait et sans virgules. En outre, si *catholicam* est une note de l'Église, elle présente une coloration romaine très nette. Néanmoins, en 1937 et en milieu catholique, nulle collection ne pouvait porter plus heureux titre qu'*Unam Sanctam*, ni s'ouvrir par un volume plus approprié que *Chrétiens désunis*.

Après une description pénétrante de ce que représentent les divisions entre chrétiens (ch. I), deux chapitres sont respectivement consacrés à l'unité (ch. II) et à la catholicité de l'Église une (ch. III). Les chapitres suivants présentent l'ecclésiologie des autres confessions chrétiennes ou définissent un «œcuménisme» catholique[13].

11. Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, cité n. 5, p. 47; cf. E. FOUILLOUX, *Les catholiques...*, p. 238-239: le P. Congar a remarqué le «renouveau de l'"idée d'Église' qui, sous la poussée de la vie intérieure et apostolique des âmes», secoue le catholicisme dès la fin des années 20 et se propose de lui fournir une armature doctrinale; il a aussi accepté de donner une conclusion théologique à l'enquête de *La Vie Intellectuelle* sur les raisons actuelles de l'incroyance (25 juillet 1935). Cette enquête lui a procuré un choc et lui a fait percevoir la nécessité de restaurer «le vrai visage du catholicisme».

12. Cf. E. FOUILLOUX, *Les catholiques...*, p. 239.

13. Ch. IV, L'idéologie de Stockholm et le mouvement œcuménique; ch. V, La conception anglicane de l'unité; ch. VI, Une ecclésiologie orthodoxe; ch. VII, Que sont les dissidents en regard de l'Église?; ch. VIII, Programme concret d'un «œcuménisme» catholique.

Apports ecclésiologiques et œcuméniques de «Chrétiens désunis»

L'apport majeur du P. Congar est triple: une vue proprement *théologique* de l'unité ecclésiale, une perception *qualitative* de la catholicité et un effort pour dilater le concept d'Église aux dimensions de l'univers grâce à la notion originale d'œcuménicité.

1. «*Unam*[14]»

L'unité de l'Église est de «nature» ou de source «essentiellement divine»: *Ecclesia de Trinitate, Ecclesia in Christo.*

Communio sanctorum, l'Église est une communication de l'unité même de la vie trinitaire. A l'unité de Dieu correspond l'unité de l'Église, une avec Dieu et en elle-même. «L'unité de l'Église est une communication et une extension de l'unité même de Dieu» (*CD,* 59).

L'*Ecclesia de Trinitate* prend une «forme» humaine, c'est-à-dire qu'elle épouse les conditions et les formes homogènes à l'humanité; elle est aussi *Ecclesia ex hominibus.* L'*Ecclesia ex hominibus* et l'*Ecclesia de Trinitate* ne se rejoignent que *in Christo*[15]: en lui seul, l'unité est donnée à l'Église.

Les biens célestes de l'Alliance ne nous sont pas donnés en plénitude et selon leur condition à eux, connaturelle et homogène à la divinité, qui est la gloire, mais partiellement et selon notre condition terrestre et humaine actuelle, qui est celle d'hommes plongés dans le sensible, perfectionnables et sociaux. Il faut donc s'attendre à «une Église de forme sociétaire, incarnée dans les réalités sensibles, enseignante, gouvernante, active et militante» (*CD,* 83). L'unité spirituelle des hommes dans le Christ doit être ainsi visible, sensible et sociale, l'Église étant comme une christophanie en une forme collective et sociétaire, Corps mystique et visible du Christ[16].

---

14. Cf. *CD,* ch. II, L'unité de l'Église, 59-113 et 393-395.

15. Cf. l'excellente synthèse de J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu,* avec une *Bibliographie générale du Père Y. Congar,* par P. QUATTROCCHI, coll. Chrétiens de tous les temps, 20, Paris, Cerf, 1967, p. 104-105.

16. Cf. *CD,* 88-90: le P. Congar entremêle ici les images du corps et du peuple; il unit aussi le mystique et le sociétaire dans un souci d'équilibre qui faisait alors défaut à la littérature ecclésiologique allemande, où «mystique» devenait synonyme d'«antijuridique»; cf. J. FRISQUE, «L'ecclésiologie au XXe siècle», dans *Bilan de la théologie du XXe siècle,* t. 2, *La théologie chrétienne* (suite): *Les disciplines théologiques particulières. Portraits de théologiens. L'Avenir de la théologie,* édit. R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER, Tournai-Paris, Casterman, 1971, p. 429.

> L'incorporation au Christ est essentiellement à base de moyens sensibles et collectifs; elle est sacramentelle et apostolique, ecclésiastique en un mot (*CD*, 90).

La vie du Corps mystique, parce que les membres de ce Corps sont des hommes, prend forme *ecclésiastique* et sociétaire, donc organisée.

Il y a donc, dans l'Église, une dialectique interne, qui tient à ce que l'Église est déjà une vie éternelle *donnée* (Corps mystique) et cependant, tout ensemble, une œuvre *à faire* par une collaboration (institution ou société)[17]. Il n'y a qu'*une* Église, à la fois Corps mystique et société, dont on peut concevoir l'unité organique en se référant à l'analogie de l'union de l'âme et du corps[18], ou plutôt du genre de celle qui existe dans le Christ, entre la nature divine et la nature humaine. L'Église-société est comme un grand sacrement, où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce, l'Église-Corps mystique, où tout est au service de la vie intérieure d'union à Dieu par la foi vive[19].

Deux conséquences découlent de cet exposé:

— l'Église-société est unique, comme est unique la vie trinitaire, et sa communication à l'humanité;

— très rigoureusement une, l'Église est aussi très généreusement diverse, en s'adaptant aux divisions et aux variétés de la matière humaine, qu'elle organise pour l'incorporer dans l'unité.

Cette adaptation à la diversité humaine introduit de plain-pied dans la «catholicité» selon Congar.

2. «*Catholicam*»

Si la catholicité congarienne signifie universalité, elle reste aussi très marquée par sa relation avec l'unité de l'Église[20], telle qu'elle vient d'être décrite.

---

17. Cf. *CD*, 394. On aura compris que la notion de Corps mystique désigne ici la substance surnaturelle de l'Église: l'Église est un corps, un organisme au sens *vital* du mot, c.-à-d. une réalité visible animée par un principe intérieur de vie (le Saint-Esprit et la grâce du Christ); l'aspect sociétaire ou institutionnel indique dans ce cas la forme humaine de l'Église: l'Église est aussi un fait d'organisation, un corps au sens *sociologique* et juridique du mot (cf. *CD*, 96 et 99).

18. L'anthropologie de référence est thomiste: l'âme est l'acte propre du corps; le corps localise l'âme; le corps exprime l'âme et lui sert d'instrument (cf. *CD*, 101-102).

19. Cf. *CD*, 103-106.

20. Cf. *CD*, ch. III. La catholicité de l'Église une, 115-148 et 395-396.

Le P. Congar veut aboutir à une notion *qualitative*[21], et pas seulement quantitative (temporelle, géographique), de la catholicité. Son fondement réside dans la *plénitude de grâce du Christ*: les principes d'*unité* de l'Église ont la capacité d'*étendre* la communication de la vie divine à toute valeur d'humanité: l'Église, plérôme de Jésus-Christ, grâce à ses principes constitutifs, est capable d'étendre spirituellement ou «mystiquement» l'Incarnation du Verbe à toute l'humanité et d'*assimiler* toute valeur d'humanité.

«La catholicité de l'Église ainsi entendue est essentiellement trinitaire et christologique» (*CD,* 117): dans le Christ Jésus, principe de salut, et dans son Corps qu'est l'Église s'établit le rapport qu'il y a entre l'*unité* de *Dieu* et la *multiplicité* de la *créature.*

La catholicité de l'Église est donc dans cette capacité qu'ont ses principes d'unité d'atteindre, de transfigurer, de sauver, d'accomplir, de *ramener à l'unité* «tout ce qu'il y a d'humanité de par le monde, tout ce qui reçoit ou peut recevoir dans le monde une animation humaine» (*CD,* 122). On peut aussi parler d'une universalité *dynamique* de la vérité divine de la foi, de l'incorporation baptismale au Christ, des sacrements et des grâces sacramentelles, de la vie ecclésiale de charité mutuelle[22].

Il est de l'essence de l'Église d'être spirituellement très rigoureusement une, parce que Dieu est un. «Il est encore de l'essence de l'Église, ici-bas, d'avoir une forme humaine immuable de son unité» (*CD,* 124). Parce que sa réalité spirituelle est incarnée, «tous les principes d'unité de l'Église, dont la catholicité est l'universalité dynamique, ont une forme extérieure, figure et instrument de l'unité intérieure: la catholicité est apostolique, sociétaire et hiérarchique, comme l'unité» (*CD,* 125). La catholicité, capacité universelle de l'unité, est «l'assomption du multiple dans une unité antérieurement donnée: elle suppose une réalité proprement ecclésiastique, c'est-à-dire sociétaire, de l'unité» (*CD,* 125). Il ne saurait y avoir de «catholicité non romaine»: seule la papauté, historiquement, a été organe d'unité et d'assomption universelle dans l'unité et, effectivement,

21. En contraste, on connaît l'emploi massivement apologétique de la troisième note ecclésiale depuis la Réforme, et notamment au XIXe siècle, au sens d'une universalité spatiale, numérique et temporelle que l'Église catholique romaine serait seule à posséder; le même raisonnement étant développé à propos des trois autres notes; cf. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique classique depuis la réforme,* Gembloux, Duculot; Paris, DDB, 1937, p. X (*via notarum*) et p. 212-254; Y. DE LA BRIÈRE, art. *Église,* dans *DAFC,* 1, col. 1285-1287; H. MOUREAU, art. *Catholicité,* dans *DTC,* 2, col. 1999-2012.

22. Cf. *CD,* 122-123.

peut être encore cet organe[23]. Enfin, «parce qu'elle est *ex hominibus,* l'Église doit suivre la matière humaine dans sa dispersion: afin de l'assumer et de la ramener dans l'unité qui est sienne, puisqu'elle est *de Trinitate* et *in Christo*» (*CD,* 126).

D'où, dans l'Église, la conjonction et l'articulation de deux logiques: mystère de son théandrisme, synergie du «donné» divin et de l'apport actif des hommes (l'«agi»).

Expansion de l'unité, la catholicité garantit le respect et l'*accomplissement* de la diversité humaine et, en même temps, *purifie* cette diversité humaine: cette double action est en quelque sorte dialectique.

La catholicité consacre la diversité humaine, car c'est sa matière même. Elle accomplit tout ce qu'il y a d'authentique et de pur dans les diversités humaines pour l'incorporer au Christ dans l'unité de son Corps mystique: par assomption, par surnaturalisation. Une très grande diversité de manières de sentir ou de réaliser la vie chrétienne est non seulement légitime, mais *nécessaire* à l'Église[24].

En même temps, la catholicité purifie les diversités humaines et, se les assimilant pour se les incorporer, elle les fait mourir à leur trop grand particularisme en vue d'une *unité supérieure* qui, finalement, commande: pour accéder à la condition de partie vivante de l'Église, il faut accepter, *ut pars,* d'être *assimilé* et assumé dans l'*unité du tout* avec désintéressement et subordination: nécessité à l'égard du tout et des autres parties.

Le Saint-Esprit est le lien de la catholicité comme il l'est de l'unité:

> il inspire intérieurement aux âmes, par la charité, de se subordonner spontanément au tout, tandis qu'il inspire à la hiérarchie, organe de l'unité, de régler la vie œcuménique de la catholicité en telle sorte qu'elle se développe et s'accomplisse dans l'unité (*CD,* 145-146).

23. *Ibid.,* p. 126, n. 1. Une telle argumentation reste tributaire de l'apologétique classique, spécialement de la première de ses trois voies: la *via historica,* fréquemment réduite dans la pratique à la *via primatus*; «pour établir la vérité de l'Église romaine», cette voie consiste à «prouver que son chef est le seul qui puisse se dire légitimement le successeur de Pierre»; dans la *via notarum* aussi, troisième voie apologétique, la note d'apostolicité a eu tendance à se réduire à l'apostolicité du Souverain Pontife (cf. G. THILS, *Les notes...,* cité n. 21, p. IX-X et p. 280-286). Nous observerions chez Congar une tendance analogue pour la note de catholicité, quoique sur un mode mineur, très révélateur, cependant, d'un axiome qui commande en définitive la pensée de Congar à cette époque.

24. Cf. *CD,* 137-142.

3. *Oecuménicité de l'Église*[25]

L'Église catholique a le sentiment et la certitude d'avoir et d'être la plénitude de la vérité, où toutes les conceptions partielles et antinomiques, antinomiques parce que partielles, se trouvent mises à leur place, accordées, satisfaites *dans l'unité.* Mais précisément *parce qu'elle est* cette plénitude, l'Église catholique *ne* peut *entrer dans le jeu* d'une quelconque «conférence œcuménique»[26], parce que ce jeu est un jeu de *parties*, et qu'elle est *le tout*: dès lors, sa manière à elle de servir la cause œcuménique est d'être elle-même, de s'affirmer elle-même, en refusant ainsi d'entrer dans le «mouvement œcuménique»[27].

L'Église catholique ne peut accepter l'«œcuménisme» s'il implique que l'Église du Christ n'est pas *actuellement donnée* dans le monde, mais qu'il y ait eu, de quelque manière, défaillance de l'Église et *rupture de la continuité vivante* qui, par la grâce et les charismes de l'Esprit du Christ, la rattache au Seigneur de l'Incarnation et de la Rédemption historiques[28]. De plus, l'Église catholique craint «que, participant à un mouvement de ce genre, l'unité qu'elle possède ne soit entraînée et ne coure un risque de contamination par la pluralité». Il faut bien comprendre toute la différence qu'il y a entre l'«œcuménisme» et la catholicité[29].

La catholicité, c'est la multiplicité s'intégrant dans l'unité ou plutôt c'est l'unité assimilant la multiplicité.

L'Église romaine n'est pas fermée à l'idée d'une marge ouverte aux possibilités d'intervention de l'Esprit au-delà des réalités ecclésiastiques. Cependant, elle craint qu'on oublie que l'Église n'est pas seulement à faire, qu'elle est déjà donnée, pleinement une d'une unité visible dans sa forme «apostoliquement et même divinement donnée» (*CD,* 239). «L'Église une, catholique et visible, existe dans son unité, sa catholicité et sa visibilité», même si «sa catholicité est imparfaite», en tant qu'elle «*n'*est donnée *d'abord que comme capacité dynamique*» (*CD,* 239: nous soulignons).

25. Cf. *CD,* ch. IV ss, 149 ss; surtout ch. VII-VIII, p. 277-345.

26. Quand le P. Congar écrit son livre, deux conférences œcuméniques sont prévues pour l'été 1937: *Life and Work* à Oxford, du 12 au 28 juillet; *Faith and Order* à Edinburgh, du 3 au 18 août, cf. *CD,* 171.

27. Cf. *CD,* 171.

28. *Ibid.,* 177.

29. *Ibid.,* 178-180.

Il faut encore trouver, pour cette unique Église une, un principe d'unité qui ajoute quelque chose à l'unité de chacune des Églises particulières; il faut que les différentes collectivités particulières aient, dans un ensemble qui soit proprement un *tout,* un statut de *parties* qui soient proprement des parties, une situation de parties dans la communion du tout, un tout qui ne soit pas seulement l'*unité,* mais aussi l'*union* de ses parties[30].

Que sera donc l'«œcuménisme» catholique[31]?

> Le point où doit aboutir le mouvement de réunion, c'est l'Unité catholique, c'est-à-dire l'unité de la Plénitude. Il s'agit d'une intégration dans l'*Una Catholica* (*CD,* 314).

Cette Unité catholique ou de Plénitude, il faut tenir que, *substantiellement,* elle existe déjà.

> Et pourtant, n'y a-t-il pas un sens dans lequel il faut bien reconnaître que (l'Église de Jésus-Christ) n'est pas encore *pleinement* catholique? (*CD,* 315).

Sous l'aspect de sa réalisation actuelle ou de son *actualisation,* la catholicité de l'Église, inaliénable par ailleurs, «comporte du plus et du moins, et l'on peut dire a priori qu'elle n'est pas présentement parfaite et ne le sera sans doute jamais»[32]. L'Église romaine, pleinement catholique au point de vue des possibilités dynamiques de sa substance vivante, ne réalise explicitement cette catholicité que d'une manière *imparfaite.* Or, dans cette imperfection, la division des chrétiens joue un rôle: ce que nos frères séparés ont soustrait illégitimement à l'Église et réalisé en dehors de nous *manque* à notre catholicité explicite et visible. Alors que les dissidences ne font pas l'Église moins une, «il est vrai de dire qu'en un sens elles la font, réellement, *moins actuellement catholique*»[33].

En un sens, la réunion est pour un catholique un «retour» à l'Église catholique, qui est, «purement et simplement, *L'*Église». Le catholique reconnaît cependant «qu'il y a du vrai et d'inaliénables valeurs dans toutes les confessions chrétiennes», précisément dans la mesure où «elles ne laissent pas d'être *chrétiennes*», bien

30. *Ibid.,* 239-247.

31. Cf. *CD,* ch. VIII, Programme concret d'une œcuménisme catholique, p. 309-345.

32. Avant la fin des temps, bien sûr; faut-il interpréter le «sans doute» comme un réflexe de catholique, si certain, dans le contexte apologétique contemporain, de la vérité et de la perfection totales de son Église?

33. Cf. *CD,* 316-320.

que séparées; «mais ce qu'elles ont ainsi de vrai réclame, par sa nature même, d'être réintégré au corps total et unique de la vérité totale et une, à l'Église une et catholique», de renoncer au *partiel* pour trouver le *tout*. Il faut donc «rendre possible la réintégration dans la catholicité». Et pour cela, un effort doit être poursuivi, y compris à l'intérieur de l'Église catholique, un effort qu'il faut tenir pour «la pièce maîtresse d'un véritable œcuménisme». L'Église ne peut demeurer *une* qu'à la condition d'être *catholique* d'une *catholicité plus pleinement effective.* Et le P. Congar de se demander si nous ne présentons pas souvent «un catholicisme étriqué, affadi, peu séduisant». Pourquoi s'effrayer d'une «réforme» de l'Église? D'ailleurs, «l'Église est en continuelle réforme de soi; elle ne vit qu'en se réformant, et l'intensité de son effort à se réformer marque, à un moment donné, l'efficacité de son tonus vital... C'est l'Église, en tout ce qu'elle est, qui est en travail d'œcuménisme[34].»

L'œcuménicité n'est donc pas une autre réalité que l'Église elle-même: c'est l'Église qui, en tant qu'*une,* est aussi *catholique* et *s'efforce de réaliser pleinement sa catholicité*; c'est l'Église en tant qu'elle développe sa valeur œcuménique[35].

Limites de «Chrétiens désunis»

La synthèse précédente manifeste la riche ecclésiologie de *Chrétiens désunis* et son souci constant de maintenir les deux aspects fondamentaux de l'unique réalité ecclésiale: le mystère et l'institution, sa constitution divine et son mode d'être historique[36]. Relecture de l'unité et de la catholicité dans un sens *qualitatif,* cette ecclésiologie s'ouvre aussi à un certain décentrement, *tout inchoatif encore,* de l'Église catholique romaine.

On a pu remarquer l'insistance du Père Congar sur l'unité et sur *son existence réelle* dans l'Église catholique: l'unité est un *don* de Dieu avant d'être une tâche humaine. C'est incontestable. Mais cette conception de l'unité n'est-elle pas trop centralisatrice? N'implique-t-elle pas l'idée d'un retour à l'unité romaine existante? Même la notion qualitative de catholicité demeure centralisatrice et liée à la notion d'unité. Le Père Congar la présente comme une assomption du multiple dans une *unité antérieurement donnée*

34. *Ibid.,* 320-341.
35. *Ibid.,* 341.
36. Contrairement au spiritualisme unilatéral d'une certaine ecclésiologie allemande du Corps mystique, cf. *supra,* p. 670, n. 16.

et existant pleinement dans l'Église catholique romaine. On se défait difficilement du sentiment d'un monopole spirituel de l'Église catholique.

Certes cette notion qualitative, et non quantitative ou étroitement confessionnelle, de la catholicité évoque une universalité dynamique et une charité mutuelle; elle est une plénitude *assimilatrice* de toute valeur d'humanité, une communication de la vie divine à toutes les déterminations humaines et socio-historiques. L'idée d'assimilation est cependant assez proche de celle d'absorption, de réduction à soi. Ne s'agit-il pas de ramener *(reducere)* à l'unité toute la diversité humaine?

L'unité jouit d'une hégémonie effective par rapport à la diversité[37]. Si la diversité est dite nécessaire ou si la catholicité en porte «même» l'exigence (cf. *CD,* 244), l'auteur ne va pas jusqu'à une expression théologique qui prenne vraiment au sérieux cette diversité et, malgré l'emploi du mot (cf. *supra,* p. 673), il ne propose pas une vraie dialectique de l'unité et de la diversité: l'unité risque d'être contaminée par la pluralité (multiplicité, relativisme); la diversité est dépréciée comme logique humaine de dispersion et de division. Elle est inessentielle. L'unité, elle, est première et finale et la diversité doit s'y résorber complètement. La diversité est comme un pis-aller provisoire qu'il faut certes tolérer, mais aussi dépasser; elle ne doit être qu'une parenthèse passagère destinée à disparaître un jour[38]. Est-il si sûr qu'on n'enlève rien à l'unité existante en s'en retirant? Comme pour la catholicité, Congar ne devrait-il pas distinguer l'unité principielle et l'unité effectivement réalisée, considérer que l'unité est, elle aussi, une capacité dynamique? Dans la Trinité, la diversité n'est-elle pas aussi constitutive que l'unité, ne fait-elle pas l'unité autant que l'unité la diversité[39]? La diversité

37. Cf. J.-P. JOSSUA, *L'œuvre œcuménique du P. Congar,* dans *Études* 357 (1982) 552 surtout.

38. Cf. A. DE HALLEUX, compte rendu de *In necessariis unitas.* Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, édit. R. STAUFFER, Paris, Cerf, 1984, dans *RTL* 17 (1986) 366: O. Cullmann, parmi d'autres, plaide au contraire pour «une théologie de l'unité dans la diversité», qui prenne les deux termes également au sérieux, en cherchant «l'unité vraiment *dans* et pas *malgré* la diversité, comme si celle-ci était quelque chose de provisoire, à éliminer avec le temps».

39. Cf. CTI, *Thèmes choisis d'ecclésiologie,* dans *DC* 83 (1986) 64-65, n° 5-2; *LG,* 23A, Éd. du Centurion, p. 49: «c'est *au sein* des Églises particulières et *à partir* d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique» (nous soulignons).

n'est-elle pas un don de Dieu au même titre que l'unité? Tension dialectique de l'uni-diversité ou de l'unité plurielle[40].

Le caractère secondaire de la diversité transparaît dans les termes mêmes utilisé par Congar: *s'adapter* à la diversité pour l'incorporer dans l'unité supérieure, *s'en accommoder, l'accomplir,* la *purifier.* Se pose alors la question du critère de pureté, d'authenticité: selon quel critère concret, mettant à l'abri d'une uniformisation arbitraire, la matière humaine sera-t-elle considérée comme authentique ou rejetée si elle ne l'est pas? Selon quelle vérification concrète la *pars* pourra-t-elle être articulée au *totum* sans être absorbée par lui? Ces critères concrets font défaut dans une pensée un peu abstraite de l'assomption du multiple dans l'un. L'Esprit Saint est mentionné, mais il faudrait encore indiquer des signes repérables de son action, des critères de discernement.

L'insistance unilatérale sur la primauté et l'antériorité de l'unité, de l'acquis, du déjà donné et de la structure essentielle de l'Église (sans en distinguer suffisamment la réalisation historique concrète), pourrait neutraliser *de fait* toute nécessité de changement et donc une authentique fidélité dynamique et historique. Mais le P. Congar est précisément trop nuancé et a trop le sens de l'histoire pour ne pas ouvrir ici une brèche d'une certaine audace dans le contexte de son époque: la catholicité est une et existe, *mais* elle est *imparfaite.*

Quand le théologien dominicain considère que les non-catholiques (individus et groupes humains) ont aussi *de la vérité,* fût-elle illégitimement confisquée par eux, il marque déjà nettement une ouverture[41]. Il va plus loin, en posant la catholicité d'abord comme *capacité* dynamique: l'Église de Jésus-Christ *n'est pas* encore *pleinement* catholique. Une distinction s'établit entre les *possibilités implicites* de la substance vivante de notre Église et la *réalisation explicite* imparfaite de sa catholicité: entre les deux, il existe un manque; les inaliénables valeurs d'autres confessions chrétiennes, en tant que séparées de notre catholicité, l'appauvrissent véritablement et la font,

40. Cf. P.-J. LABARRIÈRE, *L'Unité Plurielle. Éloge,* coll. Présence et Pensée, 29, Paris, Aubier-Montaigne, 1975; ID., *«Ces princes qui nous gouvernent»,* dans *Études* 154 (1981) 108 ss; ID., *L'universalité du christianisme: un thème de recherches,* dans *La Foi et le Temps* 12 (1982) 27, où il propose «le choix lucide et toujours risqué d'une 'unité relationnelle', l'universalité espérée prenant la forme de ces multiples 'tâches de communication' qui nous sollicitent chaque jour».

41. Une ouverture «œcuménique» de ce type prend sa source chez AUGUSTIN, *De unico baptismo contra Petilianum,* c.3, n. 4, *PL* 43, col. 597, 1.2-7, p.ex.

réellement, moins actuellement catholique; elles manquent à notre catholicité au point de vue de son actualisation effective[42].

La possibilité implicite doit être actualisée explicitement et visibilisée. Inversement, la réalité extérieure et matérielle doit être intériorisée et actualisée en intériorité: l'unité matérielle et institutionnelle doit encore être *actualisée* effectivement par une union, une communion spirituelle réelle.

Dans cette dialectique de l'indicatif et de l'impératif, de la capacité donnée et de la réalisation à faire, de l'Église donnée par Dieu et «agie» par les hommes, un concept d'avenir fait son apparition à la fin de *Chrétiens désunis,* celui de *réforme*: «L'Église est en continuelle réforme de soi; elle ne vit qu'en se réformant, et l'intensité de son effort à se réformer marque, à un moment donné, l'efficacité de son tonus vital» (339). Il s'agit de mieux réaliser, d'actualiser plus fidèlement l'Église donnée, ses possibilités implicites et dynamiques. Ce concept aura l'occasion de se déployer dans un ouvrage ultérieur.

Cette notion de réforme de l'Église interfère avec celle de son œcuménicité: de par l'écart entre sa capacité principielle et sa réalisation actuelle et grâce à la médiation du concept de réforme, c'est-à-dire d'un ajustement meilleur et plus fidèle entre l'actualisation et le principe, qui prend toute sa place dans cet écart, la catholicité devient œcuménicité. Celle-ci est l'Église même; l'Église, en tout ce qu'elle est, en travail d'œcuménisme, l'Église, catholique en son principe, «s'efforçant de réaliser en plénitude sa grâce de catholicité» (341). *Effectivement,* l'Église «réunie» («œcuménique», disaient les Orthodoxes) «formera un tout plus riche qu'aucun corps chrétien actuellement existant, y compris l'Église catholique» (321). Du point de vue de sa réalisation, l'Église est donc aussi en avant de nous, à venir, eschatologique.

Cette faille entre le principe et sa réalisation marque, pour l'Église catholique plus qu'une ouverture: un début de *décentrement.* L'Église n'est pas toute faite, parfaite au sens d'achevée. Un peu décentrée d'elle-même en *aval* quant à sa réalisation (comme «sujet historique», l'Église est marquée par la relativité et l'incomplétude[43]; en tant que telle, elle est passagère et provisoire, pérégrinante, *in via,*

42. Cette idée triomphera 27 ans plus tard dans le Décret sur l'œcuménisme du Concile Vatican II; cf. *UR,* 4, p.ex.

43. Cf. CTI, *Thèmes choisis...,* cité n. 39, 61-62, n° 3-3.

in statu viatoris), elle est aussi décentrée *latéralement*: l'Église catholique romaine n'est pas seule, il y a au minimum reconnaissance de valeurs inaliénables et d'une certaine vérité chez les autres chrétiens.

A ce stade cependant, le Père Congar reste prisonnier d'une ecclésiologie unitariste où «l'unité de l'Église universelle est spontanément conçue comme résultant de la somme des Églises particulières»[44]; sa théologie de la communion (d'Églises locales ou particulières) ne va pas jusqu'à penser que, si «l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique,... elle se trouve aussi dans les autres Églises ou communautés ecclésiales, dans la mesure où celles-ci possèdent des valeurs ecclésiales, au point de subsister également dans une Église qui détiendrait tout l'ensemble des éléments constitutifs de l'ecclésialité»[45]. Sur ce point, précisément, le P. Congar connaîtra une évolution, très sensible dans un de ses derniers livres[46], si on le compare à *Chrétiens désunis*.

De «Chrétiens désunis» (1937) à «Diversités et communion» (1982)

Les deux ouvrages traitent d'un même sujet, mais à 45 ans de distance. Une rapide comparaison révélera tout un cheminement, ainsi qu'une profonde fidélité dynamique.

Le Père Jean-Pierre Jossua discerne finement, dans la pensée de son confrère aîné, une même polarité fondamentale, en 1937 et en 1982, entre unité et richesse interne de l'Église[47]. Ce qui varie, c'est le concept utilisé pour désigner la seconde: de la catholicité comme «capacité universelle de l'*unité*», on est passé aujourd'hui à une notion de *diversité* ou de «pluralisme», comme valeur interne de l'unité. Avant de mesurer ce changement très significatif, il faut ajouter que le premier terme de la polarité lui-même a reçu une dénomination nouvelle: l'unité s'appellera ici «communion»[48], terme plus mystérique et plus pneumatologique.

La diversité prend donc une valeur nettement positive: elle devient une richesse interne et nécessaire de l'unité[49], alors que *Chrétiens désunis* en faisait plutôt une réalité provisoire et secondaire en regard de l'unité[50].

44. Cf. A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques...*, cité n. 9, p. 323.
45. *Ibid.*
46. Y. CONGAR, *Diversités et communion.* Dossier historique et conclusion théologique, coll. Cogitatio Fidei, 112, Paris, Cerf, 1982, cité désormais *DHC.*
47. Cf. J.-P. JOSSUA, *L'œuvre œcuménique du Père Congar,* cité n. 37, p. 552 ss.
48. Cf. le titre de l'ouvrage: *Diversités et communion.*
49. Cf. *DHC,* 9, 64 et 244 ss.
50. **Cf. *supra*, p. 677.**

Un examen général de *Diversités et communion* révèle l'omniprésence et la nécessité de la diversité au sein même de la communion[51]: dans le temps (dans le Nouveau Testament, l'Église antique, la Tradition — transmission de la vie ecclésiale avec ses *diverses* expressions —)[52] et dans l'espace (le pluralisme dans les aires ethniques et culturelles)[53]. Plus globalement, le P. Congar désigne le «pluralisme» comme valeur interne de l'unité: «c'est la différenciation de quelque chose de commun» (64). Ce pluralisme s'explique par deux raisons fondamentales: la transcendance de la réalité qu'il s'agit de traduire dans l'histoire[54]; la réception, nécessairement existentielle et subjective, des diverses réalités chrétiennes[55].

> Dans ce cadre de communion (au plan de la foi ecclésialement professée et au plan du ministère ordonné) une large diversité est possible, et l'on ne doit pas confondre la foi avec une seule de ses formulations historiques (68).

Les regards que l'œcuméniste dominicain porte vers l'Orient le conduisent aussi à formuler certaines hypothèses: l'Orient et l'Occident offriraient une «complémentarité» et «une structure de dualité dans l'unité» (103), «une structure de plénitude», «une unité duelle» (104). La diversité de dogmatique dans l'unité de foi entre Orient et Occident «ne constitue pas une contradiction irrémédiable» (144).

En somme, si la «catholicité» de *Chrétiens désunis* était extension de l'unité, la «diversité» en est ici la tension interne. Le premier modèle était doctrinal: le justifiait, d'une manière, certes, intelligente et bienveillante, le «retour» des autres Églises à Rome, présenté comme accomplissement de la plénitude catholique. Le second modèle est historique et factuel: il prend vraiment acte de la diversité des confessions chrétiennes en tant que telle et engage à une «re-réception» mutuelle des traditions différentes pour «reformuler ensemble» la doctrine, selon l'expression heureuse du Père Pierre

51. Cf. *DHC,* 259-260.

52. *Ibid.,* 19 ss et 26 ss. Des diversités de coutume et d'opinion ont toujours été admises dans l'unité de la foi (37); le foncièrement commun (entre Orient et Occident) est différent (42); le P. Congar invoque encore un «principe de variété dans l'unité» (46).

53. *Ibid.,* 55 ss. Pour le P. Congar, cependant, ce pluralisme théologique et sacramentel trouve sa limite et ses normes dans la Réalité que constitue Jésus-Christ, révélée, puis dogmatiquement exprimée, et dans l'inchangeable «substance» dans laquelle les sacrements de la foi ont été fixés (63).

54. «Puisque aucune expression n'est totalement adéquate à son Donné ou à sa visée finale, plusieurs expressions sont possibles, et même souhaitables» (65).

55. Cf. *ibid.*

Duprey[56]. Cette perspective ouverte oriente résolument vers une «unité plurielle» (9). *Diversités et communion* se montre aussi plus attentif aux faits de la vie que *Chrétiens désunis*[57].

Dans l'ouvrage récent, comme on l'a souligné, l'unité aussi est conçue autrement: certes, la double logique, divine et humaine, de l'unité ecclésiale s'y retrouve sous la forme d'une «double orientation de la réflexion, théologale et humaine»[58], mais l'unité est immédiatement perçue comme pluralité. Dans le cadre d'une communion entre Églises et entre personnes, une large diversité s'avère possible et légitime vu la transcendance de la Réalité qu'il faut exprimer au cœur de l'histoire; de plus, «foi, sacrements, réalités chrétiennes diverses sont reçus, mis en œuvre, par des *sujets* vivants, qui ont leurs précompréhensions, leur culture, leurs problèmes» (65).

Le livre de 1982 insiste sur la *transcendance* du *mystère* visé, sur ses dimensions *eschatologique* et *pneumatologique* dans la ligne de *Lumen gentium*[59], tandis que *Chrétiens désunis,* en deçà des dimensions trinitaire et christologique bien développées, reste marqué par le juridisme d'une Église vue comme *societas perfecta* ou *societas hierarchica,* avec «une certaine tendance à identifier l'Église comme mystère à l'Église comme société, et celle-ci à l'Église catholique concrète»[60]. Dans l'ouvrage ancien, l'unité ecclésiale était déjà donnée dans la *Catholica* romaine; dans *Diversités et communion,* si elle est déjà donnée, elle est aussi à venir: «l'unité parfaite sera *donnée* eschatologiquement» (238).

Enfin, l'*Ecclesia ex hominibus* elle-même, dans ce dernier livre, est beaucoup moins d'ordre sociétaire et juridique qu'historique: il s'agit de *sujets* vivants, situés dans un espace, un temps et une culture.

Toutes ces différences d'accent ne suppriment pas une continuité profonde: elles sont, certes, nouvelles par rapport à *Chrétiens désunis*; elles étaient nécessaires par *fidélité* à l'Église, à son histoire et à ce qui germe continuellement en elle. Ces différences disent aussi l'évolution intelligente et loyale d'un grand théologien en prise spirituelle constante sur son temps et son Église.

---

56. *Ibid.,* 141, 225 et 249 ss. Dans le titre du livre, *Diversités,* au pluriel, dénote un sens concret de la multiplicité des situations humaines et ecclésiales.

57. *Ibid.,* 235 ss («Devant quelle situation nous trouvons-nous?») et 256 («œcuménisme pratique», «une pratique commune du service des hommes pour leur libération»).

58. Cf. J.-P. JOSSUA, *L'œuvre...,* cité n. 37, p. 553.

59. Cf. *DHC,* 35, 67-68, 238 ss et 243-244.

60. Cf. J.-P. JOSSUA, *L'œuvre...,* p. 553.

Aussi, cinquante ans après *Chrétiens désunis,* pour relayer l'impulsion théologique, courageuse et intelligente, d'un P. Congar, ne faut-il pas à tout prix poser des *gestes* significatifs qui relancent la dynamique œcuménique et, par contre, proscrire toute *attitude* qui ne facilite pas le rapprochement des chrétiens, déclaration ou gestes inspirés par des intérêts confessionnels immédiats plus que par un souci œcuménique à long terme?

On a parfois l'impression d'une situation bloquée dans les rencontres œcuméniques[61]. Les dialogues dogmatiques sont allés très loin[62], mais ils n'en font que mieux ressortir les différences «séparatrices», en ecclésiologie surtout[63]. Sans méconnaître ces différences, il est important que les Églises continuent à s'interpeller[64]. Le P. Congar pose un diagnostic plus radical:

> Chacun a reçu l'interpellation de l'autre. L'a-t-il vraiment *écoutée*? Cela l'aurait amené à changer quelque chose chez soi. Mais les Églises, après des décennies de dialogue, ont-elles changé quelque chose? La mienne, que j'aime, l'a fait peut-être plus que les autres? Si c'est le cas, c'est qu'ayant dogmatisé, fixé, condamné, durci plus que les autres, elle avait plus de chemin à faire. En tout cas, où

61. Cf. *DHC,* 9.

62. Mentionnons surtout l'excellente recherche du Groupe des Dombes, qui fêtait aussi son 50e anniversaire en 1987 (cf. *Unité des chrétiens* n° 67 [juillet 1987]), et notamment les propositions très pertinentes de son dernier document, *Le ministère de communion dans l'Église universelle,* dans *DC* 83 (1986) 1122-1142.

63. Cf. p.ex. B. SESBOÜÉ, *Y a-t-il une différence...?*, cité n. 8, 3-30 et A. DE HALLEUX, *L'unité par la diversité?,* dans *NRT* 109 (1987) 870-871; cf. *DHC,* 10.

64. Cf. l'allocution de l'évêque luthérien de Berlin, le docteur Martin KRUSE, à l'occasion du deuxième voyage de Jean-Paul II en Allemagne: «Parfois, je crains que nous ne soyons soumis à la tentation de rentrer à nouveau dans nos demeures confessionnelles traditionnelles. La paix de Dieu n'est pas servie lorsque nous nous faisons réciproquement des objections et refusons l'invitation à la communauté parce que l'autre n'est pas identique à nous-même. Il ne faut pas que le feu œcuménique se transforme en cendres. Nous devons, comme l'a écrit peu avant sa mort le théologien œcuméniste et observateur protestant au Concile Edmund Schlink, effectuer une révolution copernicienne: 'Nous ne devons plus considérer les autres communautés chrétiennes comme des planètes qui tourneraient autour de *notre* Église, centre de l'univers, tout comme, avant Copernic, l'opinion prévalait que ce sont les planètes qui tournent autour de la terre. Nous devons au contraire reconnaître que nous-mêmes, avec les autres communautés, comme des planètes, nous tournons autour du soleil qu'est le Christ, et que c'est de lui que nous recevons la lumière. Cette révolution de la pensée ecclésiologique est indispensable si nous voulons continuer à faire des progrès sur le plan de l'œcuménisme' (*Oekumenische Dogmatik,* 1983, p. 696). Mais cela n'est-il qu'une utopie? Sommes-nous capables d'une telle révolution? Il y faut une foi forte» (*DC* 84 [1987] 587). Il est toutefois permis de penser que cette comparaison astronomique ne saurait, à elle seule, rendre raison du mystère de communion qu'est l'Église dans son rapport au Christ et à Dieu.

en sommes-nous? Nous avons pris conscience de l'existence, entre nous, d'une large substance commune de christianisme. Nous faisons désormais beaucoup de choses ensemble, nous échangeons. Mais chacun reste chez soi, consolide sa maison. Il va voir les autres amicalement, passe peut-être un week-end chez eux. Nous nous installons dans une situation de coexistence pacifique. Pourtant l'œcuménisme a l'ambition d'aller plus loin! Mais où, et comment? (*DHC*, 11)[65].

Indispensable «par les sommets» (entre théologiens et responsables d'Églises), le dialogue œcuménique l'est tout autant «à la base», entre les fidèles eux-mêmes des différentes confessions, quant à l'expression de leur foi et leur vie selon la foi. *Par exemple,* des pratiques morales fondamentalement communes des chrétiens en communion avec leurs docteurs et leurs pasteurs répondraient à une exigence œcuménique d'identité chrétienne: il y va de la crédibilité du témoignage ecclésial dans le monde. Au niveau local *notamment,* où une situation particulière offre une grande homogénéité, on doit pouvoir atteindre une réelle communion dans l'agir[66]. A défaut de communion parfaite entre chrétiens individuels ou communautés chrétiennes de différentes confessions, à tout le moins, le discernement exercé dans l'Église catholique, en éthique notamment, peut être interpellé, vivifié et enrichi par le discernement pratiqué dans les autres traditions chrétiennes, et vice versa. Renforcée et renouvelée, cette communion pratique (dans l'action) et spirituelle (à l'écoute de l'Esprit dans la prière et le discernement) pourrait favoriser grandement la communion dogmatique[67], car l'unité fondamentale de la foi dans laquelle les chrétiens sont baptisés se retrouve, s'élucide et *s'approfondit* dans la communauté du témoignage donné, parfois jusqu'au martyre; mais le baptême, qui suppose une foi christologique et trinitaire, est reçu dans une Église concrète, qui a sa confession de foi et sa catéchèse[68], il est reçu «par des *sujets* vivants, qui ont leurs précompréhensions, leur culture, leurs problèmes» (*DHC,* 65). Il ne suffit donc pas de reconnaître un ensemble de thèses théologiques et intellectuelles pour rejoindre la réalité existentielle et plurielle de l'Église: les membres de celle-ci doivent

65. Cf. *DHC,* 222, n. 3: «Chacun préserve jalousement son identité, juge de l'autre par comparaison avec soi et, au fond, s'ouvre peu à la part de vérité posée en face de soi. On sort peu du 'confessionnel'.»

66. Cf. P. VALADIER - J.-F. COLLANGE, *La morale dans le dialogue catholique-protestant. Terrain d'entente ou de division?,* dans *Études* 360 (1984) 254.

67. Cf. J. FAMERÉE, *La fonction du magistère ecclésial en morale,* dans *NRT* 107 (1985) 738.

68. Cf. *DHC,* 241.

vivre ensemble et échanger concrètement en vue d'une compréhension mutuelle plus plénière[69].

> La connaissance la plus intégrale et la plus lumineuse possible doit être au service d'une docilité et d'une communion envers la *réalité* vivante de l'Église. C'est une tâche immense, ce ne peut être qu'un long et patient processus d'autocritique et de dépassement de soi, de redécouvertes et de rénovations (*DHC*, 242).

Plus globalement, «il n'est donc question de rien «brader», mais de dépasser le *soupçon* que, en autorisant les autres à être différents sur quelques points sensibles, on trahirait sa responsabilité chrétienne»[70]. Voilà pourquoi il y a lieu de s'intéresser avant tout aux *faits d'unité* et de les susciter dans la vie des chrétiens et dans le travail théologique. On ne vise pas n'importe quels «faits d'unité» à bon compte, mais des faits d'unité dans le droit fil de l'Évangile; ils existent déjà, mais ils pourraient s'amplifier et revêtir un caractère œcuménique plus net:

> une pratique commune du service des hommes pour leur libération, la conquête de leur dignité, le dépassement de ce qui les oppose et en opprime le plus grand nombre... C'est le domaine d'un œcuménisme pratique, dont nous reconnaissons le bienfait tout en récusant qu'il dévalorise et même élimine les œcuménismes théologique, spirituel et institutionnel... Il est certain que, si les Églises agissent ensemble, si elles font la même chose au service des hommes dans le monde, *elles actualisent une communauté et réalisent un début au moins d'unité* (*DHC*, 256; nous soulignons).

Une telle attitude ne représente-t-elle pas «l'acte de foi qui nous est à présent demandé»[71]?

Acte de foi, mais aussi d'espérance[72]: «L'Esprit saura toujours transfigurer la faiblesse des hommes en suscitant leur conversion

---

69. *Ibid.*, 225-226; cf. A. DE HALLEUX, *L'unité par la diversité*?, cité n. 63, 882: on ne saurait prétendre se satisfaire d'«un œcuménisme de la diplomatie au sommet, uniquement préoccupé de restaurer l'unité des chrétiens par le moyen humain, trop humain, d'un 'bon traité'... L'œcuménisme doit être spirituel et théologal, sous peine de dégénérer en accords inefficaces et éphémères. Le réalisme véritable consiste peut-être, en l'occurrence, à diriger l'attente de son avènement vers la grâce de la communion.»

70. J.-P. JOSSUA, *L'œuvre...*, cité n. 37, p. 555 (nous soulignons). Le P. Jossua ne précise pas ce qu'il entend par «points sensibles»; pour notre part, nous pensons qu'on peut atteindre une différence acceptable entre un exercice «monarchique» de la primauté pétrinienne et une absence de ministère d'unité, entre une conception «historiciste» de la succession apostolique et une conception «spiritualiste», parmi d'autres points sensibles.

71. *Ibid.*

72. Cf. *UR*, 24.

et leur réforme permanente[73]». Acte de foi et d'espérance, l'œcuménisme est aussi un acte vital, pour l'Église catholique tout particulièrement: «Seul en effet le dialogue avec les non-catholiques lui permet d'exprimer la plénitude de la catholicité dont elle se veut la détentrice[74].»

B-5170 Profondeville
Route de Floreffe, 26

Joseph FAMERÉE, S.C.J.

Sommaire. — Il y a cinquante ans paraissait un livre fameux et décisif pour l'œcuménisme: *Chrétiens désunis* du Père Congar. L'article rappelle le contexte historique et théologique de cet ouvrage; il analyse ensuite ses apports déterminants pour l'ecclésiologie et l'œcuménisme; enfin, les limites de ses perspectives sont discutées, avant d'esquisser l'évolution ultérieure du Père Congar et de formuler quelques suggestions visant à relancer la dynamique œcuménique.

73. A. DE HALLEUX, *Les principes...*, cité n. 9, p. 349.
74. *Ibid.*; cf. *CD*, 341 (dans un sens moins dialogal).