NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

120 N° 4 Octobre-Décembre 1998

Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann

Jean RIGAL

p. 605 - 619

https://www.nrt.be/fr/articles/trois-approches-de-l-ecclesiologie-de-communion-congar-zizioulas-moltmann-381

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann

La notion de «communion» s'impose désormais comme l'un des concepts majeurs de l'ecclésiologie. Plusieurs facteurs, de divers ordres, expliquent cette joyeuse redécouverte: – l'apport des philosophes, et en particulier de ceux qui s'inscrivent dans une lignée personnaliste; – un intérêt renouvelé pour l'enseignement des Pères de l'Église; – la recherche d'un nouveau tissu communautaire comme exigence de vie relationnelle dans une société éclatée; – la volonté de rétablir, dans la période postconciliaire, un équilibre ecclésiologique que d'aucuns estiment ébranlé par une vision simplement sociologique de l'Église; – le besoin de faire apparaître un axe fédérateur qui mette en relief et articule les principales lignes de force de Vatican II; – aussi, et plus largement en un sens, la nécessité d'appuyer le dialogue œcuménique sur un soubassement solide et admis par l'ensemble des Églises.

Notre propos voudrait présenter trois approches de théologiens sur ce thème fondamental, et de théologiens représentatifs de diverses confessions chrétiennes: Yves Congar (de l'Église catholique romaine), Jean Zizioulas (de l'Église orthodoxe), Jürgen Moltmann (de l'Église luthérienne)[1]. D'autres choix eussent été possibles. Comment ne pas citer J.-M.R. Tillard (catholique, vice-président de Foi et Constitution), W. Pannenberg (luthérien), R. Greenacre (anglican)? Bien d'autres théologiens mériteraient qu'on fasse écho à leurs recherches. Mais, outre qu'un telle réflexion dépasserait le cadre d'un article, il nous a paru préférable de tenter une étude comparative de la pensée des trois premiers théologiens cités, compte tenu que leurs centres d'intérêt respectifs permettent de relever leurs évolutions personnelles, leurs points d'accord et leurs différences. Le champ d'analyse demeurant encore très vaste, nous avons pris le parti de ne retenir que

1. Cf. J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion.* Son évolution historique et ses fondements, coll. Cogitatio fidei, 202, Paris, Cerf, 1997, 21x13, 392 p., 190 FF. La revue *Études* considère ce livre comme un classique en la matière.

quelques aspects essentiels de leurs recherches pour mieux dégager la richesse et la complémentarité de ces différentes approches.

I. - Les fondements de la communion

La pensée d'Yves Congar, qui se déploie dans un nombre impressionnant de publications et sur plus de cinquante années, est typique de découvertes progressives conduisant à de véritables réajustements. L'auteur lui-même l'a reconnu à différentes reprises, n'hésitant pas à parler de ses «rétractations», comme saint Augustin naguère lorsqu'il rendait compte de ses révisions ou de ses mises au point.

1. L'évolution ecclésiologique d'Yves Congar

Dès l'année 1937, Y. Congar publie son premier ouvrage, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, qui sera aussi le premier numéro de la collection *Unam Sanctam*. Comme l'indique le titre, ce livre ne propose pas seulement une réflexion ecclésiologique fondamentale; il a pour objectif majeur de dégager les fondements théologiques de l'unité et ainsi de l'œcuménisme. L'argument est foncièrement théologal: si l'Église doit être une, c'est essentiellement parce qu'elle est une communauté qui reçoit et vit le don de Dieu. «L'unité de l'Église est une communication et une extension de l'unité même de Dieu... C'est cela l'Église: l'extension de la vie divine à une multitude de créatures... Non pas proprement une société des hommes avec Dieu; mais la société divine elle-même[2].» Ce ne serait donc pas assez dire que la communauté ecclésiale se reçoit de Dieu; elle est la vie même de Dieu, «la manière de vivre de Dieu»[3]. Et puisque la vie de Dieu est trinitaire, l'Église est fondamentalement «Ecclesia de Trinitate».

Le théologien dominicain a parfaitement conscience que le mystère trinitaire de l'Église — si fondamental soit-il — ne rend compte que d'un aspect de la réalité. Il évoque les griefs formulés, notamment à l'encontre du catholicisme post-tridentin: juridisme, impérialisme, addition d'éléments humains. Les limites du concept ecclésiologique «spécial, unilatéral et solitaire» de Vatican I est

2. Y. CONGAR, ***Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique***, **Paris, Cerf, 1937, p. 59.**

aussi relevé. Bref, la logique qui émane de l'extension de la vie trinitaire demande à être associée à une autre logique, humaine et visible celle-là. L'Église est un rassemblement d'hommes incarnés, qui relèvent de la condition terrestre et qui, par conséquent, sont destinés à vivre leur vie en société. L'«Ecclesia de Trinitate» est conjointement l'«Ecclesia ex hominibus», l'Église des hommes «de forme sociétaire, incarnée dans les réalités sensibles, enseignante, gouvernante, active et militante»[4]. Aussi faut-il tenir ensemble la substance surnaturelle de l'Église, son unité qui vient de Dieu, d'une part, et, de l'autre, sa réalisation concrète, la manifestation visible de son unité, qui est l'œuvre des hommes. Le risque serait d'établir ou d'entretenir un certain parallélisme entre la logique divine et la logique humaine de l'unité.

C'est dans le Christ que le «ex hominibus» et le «de Trinitate» se rejoignent, car «il n'y a qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus fait homme» (*1 Tm 2*, 5). Dans son premier ouvrage, le père Congar n'évoque pas explicitement la dialectique «intérieur-extérieur» dont, au temps de la réforme protestante, Luther avait été l'un des principaux tenants. Ce n'est qu'avec *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), qu'est dénoncée l'opposition luthérienne entre les deux Églises: «la première qui est naturelle, fondamentale, essentielle et authentique..., une chrétienté spirituelle, intérieure; la seconde qui est fabriquée..., une chrétienté corporelle et extérieure»[5]. Le point névralgique, relève-t-il alors, est celui où s'articulent l'aspect intérieur et l'aspect extérieur de l'Église. Dans cette lumineuse étude consacrée à la réforme et aux réformes de l'Église, il admettra que différents thèmes augustiniens ne sont pas dépourvus d'une certaine dualité. Il concédera même «qu'aucune ecclésiologie ne peut surmonter une certaine dualité»[6].

Autre est la perspective de *Chrétiens désunis* (1937). Le propos n'est nullement polémique ni revendicatif. La réflexion se polarise ici sur l'unité de l'Église, à reconnaître dans des contingences historiques. «Il n'y a pas deux Églises, écrit Y. Congar, et jamais l'antiquité chrétienne n'a connu deux Églises. Mais l'unique Église, qui est le Corps de Jésus-Christ, est à la fois céleste et humaine, substantiellement divine, mais en des hommes et par des

4. *Ibid.*, p. 83.

5. M. LUTHER, *De la papauté de Rome* (Œuvres, t. II) Genève, Labor et Fides, 1966, p. 26.

6. Y. CONGAR, ***Vraie et fausse réforme dans l'Église***, **Paris, Cerf, 1968, p. 333.**

moyens de forme humaine[7].» L'Église est donc conjointement l'Église de Dieu et l'Église des hommes, puisqu'elle est l'Église du Christ. Aussi est-on en droit de déclarer qu'elle constitue au sens fort du terme une «christophanie»[8].

Cette dimension christologique réapparaît dans *Esquisses du mystère de l'Église*[9], où la dimension pneumatologique de la communauté ecclésiale prend davantage de relief. Dès l'avertissement introductif à l'ouvrage, l'auteur affirme, en effet, que cette communauté «est un organisme vivant animé et dirigé par le Saint-Esprit»[10]. Néanmoins, l'insistance christologique demeure forte, ainsi qu'en témoigne le deuxième chapitre du livre, consacré à «L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin». Chez celui-ci, dit Congar, nous trouvons «une idée de l'Église très vigoureusement christologique... Comme les Pères, saint Thomas a eu le sentiment très fort de l'inclusion de l'Église dans le Christ et de l'immanence du Christ dans l'Église»[11]. La réflexion du père Congar s'inscrit alors dans un contexte historique, marqué par des accentuations que l'Encyclique *Mystici Corporis* (1943) viendra couronner et consacrer. D'autre part, l'attention à la dimension intérieure de la «société» ecclésiale correspond de la part de Congar à une volonté de se démarquer d'une conception apologétique trop juridique et hiérarchique de l'Église, que lui-même dénonce à maintes reprises.

Cette approche résolument christocentrique marque encore fortement la deuxième édition des *Esquisses* (1953). Un nouveau chapitre intitulé «Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ» le montre bien. Certes, il y a deux agents à réaliser le Corps du Christ, comme le manifeste la Pentecôte: le Christ et l'Esprit (p. 146). Seul le Christ en est la «cause efficiente», c'est-à-dire celle qui fait advenir celui-ci à l'existence (p. 173). La perspective que développe alors Congar n'en proteste pas moins contre ce qui consisterait en une réduction de la mission de l'Esprit à un rôle de simple «vicariat» ou d'«instrument» du Christ. «La mission du Saint-Esprit est bien présentée comme une suite à celle de Jésus, mais pas exactement comme sa suite: c'est une mission propre» (p. 132). On perçoit, dans ces affirmations, la

7. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis* (cité *supra*, n. 2), p. 108.
8. *Ibid.*, p. 75.
9. **Coll. Unam Sanctam, 8, Paris, Cerf, 1941.**
10. *Ibid.*, p. 8.
11. *Ibid.*, p. 71.

volonté de sortir d'une approche exclusivement christocentrique, sans que soit pour autant surmontée une certaine dichotomie entre l'institution visible et sacramentelle, préalable en quelque sorte, fondée sur le Christ, et l'animation ultérieure du corps ecclésial grâce à l'Esprit de Pentecôte, Celui qui est «l'âme du Corps», expression traditionnelle plusieurs fois répétée. «L'Esprit Saint vient animer et mouvoir un corps constitué à partir du Christ et qui est son corps» (p. 159). C'est Lui «qui vient donner le mouvement, la vie et l'efficacité à un corps, à des sacrements, à un ministère apostolique déjà constitués par le Christ, à partir de ses *acta et passa in carne*» (p. 158). L'ecclésiologie du dominicain se nourrit de l'intuition thomiste: l'humanité même du Christ joue un rôle actif dans le salut.

Plus on avance dans le temps, et plus les publications du théologien sont marquées par une insistance pneumatologique prononcée. Il reconnaît lui-même «qu'il a trop opéré dans un contexte de dualisme distinguant entre institution venant du Christ et libres interventions de l'Esprit». Mais il faudra attendre les années 80 pour qu'il s'exprime de façon plus claire sur le rapport entre le Christ et l'Esprit dans leur commune relation à l'Église. Il affirmera désormais que «l'Église même en sa source est le fruit de deux missions divines», celle du Christ et celle de l'Esprit, celle du Verbe et celle du Souffle[12]. Désormais il reviendra à plusieurs reprises sur l'idée que le Seigneur et l'Esprit sont ensemble les «auteurs» du corps ecclésial, jusqu'à en arriver à écrire dans un titre qui a valeur de synthèse: «L'Église est faite par l'Esprit. Il en est co-instituant[13].»

La longue carrière théologique d'Yves Congar s'est terminée sous le signe d'une véritable ferveur pneumatologique, et cela sur un fond christologique qui n'a jamais souffert de la moindre atténuation. L'auteur s'emploie à situer l'action de l'Esprit comme source d'unité et principe de communion dans la dynamique paulinienne du corps ecclésial: «Ce n'est pas parce qu'il y a un seul corps qu'il y a un seul Esprit: c'est parce qu'il y a un seul Esprit du Christ qu'il y a un seul corps, qui est le Corps du Christ. C'est que l'Esprit agit pour faire entrer dans le Corps, mais il est donné au Corps et c'est en celui-ci qu'on en reçoit le don. 'Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps' (*1 Co*

12. Voir, par exemple, l'ouvrage *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II, Paris, Cerf, 1979, p. 16.
13. *Ibid.*, p. 12.

12, 13; *Ep 4*, 4)»[14]. «La Parole et l'Esprit sont liés», proclame-t-il dans l'un de ses derniers ouvrages[15], non sans évoquer, une nouvelle fois, la formule fameuse d'Irénée: le Fils et l'Esprit sont «les deux mains du Père».

2. Jean Zizioulas, artisan de communion

Alors que, dans les écrits d'Yves Congar, la réflexion trinitaire se fonde essentiellement dans «les missions divines», Jean Zizioulas (métropolite de Pergame depuis 1986) centre son attention sur les relations des «Personnes divines», dans une ecclésiologie trinitaire qui ne prendra vraiment tout son relief que dans les années 1972-73. Jusque là, l'insistance, tout comme dans les premiers ouvrages d'Yves Congar, demeurait christologique. Zizioulas reconnaît d'ailleurs que, dans les années 50, la base du Conseil œcuménique des Églises était encore «strictement christologique». Le principe majeur qui caractérise son évolution repose, à notre avis, sur une réflexion approfondie concernant «les relations trinitaires»: la notion de communion est liée chez lui à une perception de la vie trinitaire de Dieu.

Pour Jean Zizioulas, il est juste mais insuffisant de dire, comme Congar (et la tradition latine depuis saint Augustin), que l'Esprit est l'animateur ou l'«âme» du Corps du Christ. «En tout cela, on oublie qu'il est avant tout celui qui fait que le Christ est ce qu'il est, c'est-à-dire *Christos* - Christ. Il donne au Christ son identité personnelle, puisque c'est de l'Esprit que le Christ naît et que c'est par l'Esprit que le Christ est ressuscité des morts[16].» Dieu est *koinônia* dans son être même: il est relationnel par définition. «L'Esprit est un Esprit de *koinônia*... De même, il faut cesser de penser au Christ en terme d'individu et le comprendre comme une personne collective (*corporate person*), un être inclusif. Le multiple est un élément de 'l'un'. Il est impossible de concevoir la 'tête' sans le corps. L'Église est le Corps du Christ parce que le Christ est un être pneumatologique, né et existant dans la *koinônia* de l'Esprit[17].»

---

14. *Ibid.*, p. 26.
15. *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, 1984, p. 33.
16. J. ZIZIOULAS, *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, dans *Irénikon* 60 (1987) 325.
17. ID., *L'Église comme communion*. Intervention à la V[e] Conférence mondiale de «Foi et Constitution» (août 1993), dans *Doc. Cath.* 90 (1993) 824.

Cette importance donnée aux relations trinitaires impose que l'on soit très attentif aux relations du Christ et de l'Église. On peut en rendre compte à partir des deux propositions indissociables suivantes: le Christ n'existe en lui-même que dans son lien à l'Esprit, comme en témoignent la conception de Jésus, son baptême, son rôle messianique, sa résurrection glorieuse; inversement, il n'y a pas d'Esprit Saint répandu sans le Christ ressuscité et glorifié. Les deux mouvements ont une égale importance. Y. Congar l'avait fortement relevé dans ses derniers ouvrages, mais pour aboutir à des insistances ecclésiologiques qui ne rejoignent que partiellement celles de J. Zizioulas.

Dans ces deux approches, celle de Congar tout comme celle de Zizioulas, il s'agit bien de tenir ensemble la réalité christologique et pneumatologique de l'Église. La première consiste à dire que l'action du Christ et l'action de l'Esprit sont inséparables. Revenant sur ses premiers écrits, Congar avoue avec beaucoup de modestie: «Mon tort a été, suivant plus les *Actes* que saint Paul, et voulant de surcroît attribuer toute sa part au Saint-Esprit, de ne pas avoir assez marqué l'unité de son action avec celle du Christ glorifié[18].» La démarche théologique se montre alors particulièrement attentive à «l'ordre économique», aux exigences de la mission, aux conditions d'une unité «institutionnelle». La seconde privilégie la dimension eschatologique de la communion. L'action spécifique de l'Esprit introduit une brèche, une discontinuité dans le déroulement de la vie des hommes. Elle élargit le regard à la dimension cosmique de la communion ecclésiale. L'insistance pneumatologique permet au métropolite d'établir un rapport très suggestif entre l'eschatologie et l'histoire: «La chose la plus obvie à mentionner est que seul le Fils s'est incarné. Le Père et le Fils sont l'un et l'autre impliqués dans l'histoire, mais seul le Fils devient histoire... Si devenir histoire est la particularité du Fils dans l'Économie, quelle est la contribution de l'Esprit? Eh bien, c'est exactement l'opposé. C'est de libérer le Fils et l'Économie de la servitude de l'histoire... L'Esprit est l'au-delà de l'histoire, et quand il agit dans l'histoire, il le fait en vue d'introduire dans l'histoire les derniers jours, l'*eschaton*[19].» Prenant le risque d'accentuations méta-historiques, Zizioulas insiste, quant à lui, sur le fait que

18. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2 (cité *supra*, n. 12), p. 24.

19. J. ZIZIOULAS, «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales», dans *Les Églises après Vatican II*, édit. G. ALBERIGO, Paris, Beauchesne, 1981, p. 137.

l'identité de l'Église ne vient pas de l'histoire, mais des *eschata*: «elle est ce qu'elle sera», souligne-t-il.

Les notions d'«institution» et de «constitution» vont traduire, à leur manière, les approches trinitaires des deux théologiens. La recherche pneumatologique d'Yves Congar le conduira à déclarer, dans la ligne de pensée qui est la sienne: «Le Saint-Esprit ou le Christ glorieux pneumatisé, est co-instituant actuel de l'Église du Verbe incarné[20].» L'évolution est manifeste, même si le propos peut sembler s'en tenir toujours à un niveau institutionnel. Zizioulas lui en fait le reproche d'ailleurs, sans citer son nom:

> Le Christ institue l'Église et l'Esprit constitue. La différence entre ces deux préfixes *in* et *con* peut être énorme ecclésiologiquement. L'«institution» est quelque chose qui se présente en nous comme un fait, plus ou moins un «fait accompli». En tant que telle, c'est une provocation à notre liberté. La «constitution» est quelque chose qui nous engage dans son être même, quelque chose que nous acceptons librement, parce que nous avons part à son surgissement même... Il faut faire en sorte que la notion de communion s'applique à l'ontologie même des institutions ecclésiales, et non pas simplement à leur dynamisme et à leur efficacité...[21]

Autrement dit, la communion dans l'Esprit dépasse l'institutionnalisme: elle est constitutive de l'Église, dans sa source et dans son déploiement historique.

On notera que la formule du théologien orthodoxe est textuellement reprise par le Comité mixte catholique-orthodoxe en France dans le document «La primauté romaine dans la communion des Églises» (1991): «Le Père fait exister l'Église par la mission conjointe du Fils qui l'institue et de l'Esprit qui la constitue» (p. 120). L'expression «l'Esprit constitue» traduit mieux que toute autre la relation du Christ et de l'Esprit dans l'œuvre postpascale: «Pendant la mission terrestre du Christ, fait remarquer Paul Evdokimov, la relation des hommes à l'Esprit Saint ne s'opérait que par et en Christ. Par contre, après la Pentecôte, c'est la relation au Christ qui ne s'opère que par et en l'Esprit Saint[22].» Ce débat sur l'articulation entre christologie et pneumatologie, que tous jugent nécessaire, demeure une question ecclésiologique fondamentale et d'une portée œcuménique considérable!

---

20. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle* (cité *supra*, n. 15), p. 99.

21. J. ZIZIOULAS, «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales» (cité *supra*, n. 19), p. 147.

22. P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, coll. Bibliothèque œcuménique, 10, Paris, Cerf, 1969, p. 90.

3. La contribution de Jürgen Moltmann

À la différence de Zizioulas, J. Moltmann ne porte pas son attention sur la communion trinitaire, mais sur la présence souveraine de Dieu dans le cours de l'histoire. L'insistance est sotériologique. La communion se réalise dans le Christ par la force de l'Esprit: l'Église en est la bénéficiaire (une insistance typiquement luthérienne). Le trait dominant de l'ecclésiologie de Moltmann nous paraît être son rapport étroit à la christologie, même si l'ouvrage intitulé *L'Église dans la force de l'Esprit* (1980) semble annoncer une accentuation pneumatologique. Certes, le théologien prend largement en compte l'action de l'Esprit dans la communauté ecclésiale, mais c'est surtout pour souligner que «l'Esprit renouvelle (l'Église) dans la communion du Christ» (p. 8). Une formule semble ressaisir l'axe majeur de sa réflexion: «Si pour l'Église du Christ, le Christ est le sujet de l'Église, pour la doctrine de l'Église, la christologie sera le thème dominant de l'ecclésiologie[23].»

J. Moltmann est fortement partisan d'une ecclésiologie relationnelle, mais dans un sens différent de celui de J. Zizioulas ou de Y. Congar: non pas d'abord en référence aux relations trinitaires ni en lien avec les missions divines, mais à partir de l'identité relationnelle de l'Église: la communauté ecclésiale «ne peut pas se comprendre à partir d'elle-même» (p. 35). Elle ne peut comprendre exactement sa mission et son sens qu'en relation avec le Christ d'où elle vient et dont elle espère l'achèvement, grâce à l'Esprit Saint. Aussi, le théologien luthérien aime-t-il définir l'Église comme la «communauté des justifiés, des libérés par le Christ, qui font l'expérience du salut et vivent dans l'action de grâces» (p. 54). Dieu nous justifie par grâce et nous rassemble dans son Église. La communauté ecclésiale est donc véritablement le lieu de la justification: «la communauté de ceux qui sont justifiés par la foi en vertu de la grâce» (p. 56).

Ces données fondamentales conduisent le théologien à mettre en valeur la notion de «communauté» de préférence à celle de communion, terme qui prend en compte la réalisation historique de l'*ecclesia*, avec de multiples connotations: communauté du Christ, de l'exode, de la croix, des pauvres, des convertis, des égaux, des frères, des hommes libres, etc. Chacune de ces affirmations souligne, à sa manière, l'action salvifique du Seigneur.

23. J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, coll. Cogitatio fidei, 102, **Paris, Cerf, 1980, p. 18.**

C'est d'abord comme «événement de salut» que naît et se construit l'Église. C'est comme Sauveur, que le Christ rassemble sa communauté et lui donne d'exister.

Cette réflexion fortement christologique pourrait conduire à une sorte de «christomonisme», selon l'expression du père Congar. Le théologien luthérien en a parfaitement conscience et il dénonce vigoureusement ce risque. (p. 58). Il prend soin d'éviter le terme «christophanie» employé par Congar dans ses premiers travaux. Il souligne, à l'inverse, l'altérité qui subsiste et doit subsister entre le Christ et son Église: «Le Christ vit dans l'Église, si bien que celle-ci est pour ainsi dire une autre personne du Christ (*altera Christi persona*), est-il dit dans *Mystici Corporis*... La différence est encore maintenue dans le 'quasi' ('pour ainsi dire'), mais l'accent est mis sur l'identification» (p. 101). Certes, tout comme Congar et Zizioulas, Moltmann rappelle l'expression bien connue d'Augustin *totus Christus* (le Christ total), mais en ayant soin de préciser que «la tête détermine le corps, et non le corps la tête». Ces réflexions le conduisent à faire une remarque de dimension œcuménique: «À la tendance protestante à dissoudre l'ecclésiologie dans la christologie, correspond du côté catholique la tendance opposée» (p. 101).

La réflexion de Moltmann s'élargit aussi à l'ecclésiologie orthodoxe, en rapport avec la doctrine de la justification si présente dans la théologie réformatrice. «L'orthodoxie a compris trinitairement la révélation de l'Esprit et se défend contre le 'christomonisme' des Églises occidentales, en particulier du protestantisme. L'histoire de Jésus est d'elle-même déjà comprise pneumatologiquement. Son incarnation, sa mission, son onction et sa résurrection sont les œuvres du Saint-Esprit... C'est pourquoi le Fils de Dieu est aussi, dans l'Esprit et par l'Esprit, présent dans son Église et, au-delà d'elle, il est à l'œuvre dans la création» (p. 57). Moltmann souscrit à cette ample vision du Saint-Esprit, mais à une condition: c'est qu'elle intègre explicitement l'œuvre de l'Esprit dans une théologie trinitaire de la croix et de l'action salvifique de Dieu: «La théologie réformatrice doit tenir compte des vues orthodoxes sur l'ampleur de l'action du Saint-Esprit et sur la richesse de ses dons, de même que la théologie orthodoxe doit tenir compte des vues réformatrices sur la profondeur de la croix du Christ et sur la justification réaliste de l'injuste» (p. 58). Il s'agit, pour Moltmann, de dépasser «christomonisme» et «pneumatomonisme» en présentant l'Église dans l'horizon englobant de l'histoire trinitaire de Dieu. En réalité, «ce n'est pas de sa propre

extension mais de l'extension du Royaume qu'il s'agit. Ce n'est pas sa propre gloire, mais la glorification du Père par le Fils dans l'Esprit Saint qui est son but» (p. 24).

II.- L'œcuménisme comme exigence de communion ecclésiale

Il n'est sans doute pas aujourd'hui un seul théologien qui ne porte le souci de l'œcuménisme dans sa réflexion et dans ses écrits. En tout cas, Congar, Zizioulas et Moltmann peuvent sûrement être considérés comme des artisans résolus du dialogue œcuménique.

1. L'unité de communion

L'importance que donne Y. Congar aux notions d'unité et de communion est liée non seulement à sa vocation d'ecclésiologue, mais aussi à son engagement personnel dans le mouvement œcuménique. Il le déclare lui-même: «Disciple reconnaissant et fidèle de Thomas d'Aquin, j'ai été progressivement amené à élargir ma vision. Deux choses m'y ont conduit: l'œcuménisme et l'étude de l'histoire, à quoi s'est ajoutée une attention (limitée mais réelle) à ce qui se cherche et s'écrit aujourd'hui[24].»

Sa conception de l'unité s'exprime d'abord dans son ouvrage *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*. L'objectif de ce livre ne consiste pas à présenter la vision catholique de «l'œcuménisme» (un mot tout récent à l'époque), mais à préciser les conditions qui peuvent permettre l'unité des chrétiens, à savoir leur «réintégration dans la catholicité de l'Église» (p. 333). Unité et catholicité sont indissociables, l'une ne va pas sans l'autre. En effet, «catholicité signifie universalité; universalité signifie rassemblement dans l'unité (*unus, vertere*)» (p. 115). On ne sera pas étonné que dans la ligne de ce mouvement de «réintégration», la notion d'unité garde ici une concentration romaine encore nettement marquée. Mais que l'on ne s'y trompe pas; en ces années 1937-40, le père Congar est un véritable pionnier de l'œcuménisme. Ses premières difficultés avec Rome sont d'ailleurs liées à cette première publication.

---

24. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle* (cité supra, n. 15), p. 21.

On mesure l'audace de l'auteur lorsqu'il écrit: l'œcuménisme «commence là où l'on tient qu'aucune confession chrétienne ne possède, en son état actuel, la plénitude du christianisme; que, même si l'une d'entre elles est vraie, elle n'a cependant pas, comme confession, la totalité de la vérité...» (p. XII). «Les autres — et pas seulement les individus mais les corps ecclésiastiques comme tels — ont aussi raison bien qu'ils disent autre chose que nous» (p. 173). Il ira jusqu'à déclarer dans ce livre: «Nous croyons que l'Église 'réunie' formera un tout plus riche qu'aucun corps chrétien actuellement existant, y compris l'Église catholique» (p. 321).

Ces propos, qui témoignent déjà d'une grande ouverture, trouveront des déterminations plus rigoureuses dans ses publications ultérieures. Le terme «communion» vient compléter et en un sens corriger, sans l'exclure, celui d'«unité». Y. Congar est le premier à le reconnaître:

> Nous voyions l'unité comme un cadre existant, aux limites et aux règles définies, dans lequel il fallait demeurer, rentrer si l'on en était sorti, et se tenir en se conformant à ses normes... Un christianisme de communion, une conception plus dynamique de l'unité comme étant à faire sans cesse, la conscience enfin de l'inadéquation des formes acquises au regard de la pureté, de la profondeur et de la plénitude auxquelles nous sommes appelés (le Saint-Esprit, sans cesse, pousse en avant et appelle au-delà) permettraient d'assumer un pluralisme et même des requêtes, souvent riches en promesses de progrès...[25]

Alors que, dans son premier ouvrage, le théologien dominicain reconnaissait que la diversité est nécessaire, sous peine de confondre unité et uniformité, quelque trente ans plus tard il considère la diversité comme une composante essentielle de la communion ecclésiale. À cet égard, le rapprochement des deux termes «diversités» et «communion», dans le titre d'un ouvrage de 1982, est très suggestif[26]. Toutefois, l'auteur a bien conscience que l'unité de communion est toujours à construire et que «l'unité parfaite sera donnée eschatologiquement» (p. 238).

2. La communion eucharistique

Pour Zizioulas, c'est l'eucharistie qui signifie avant tout et opère la communion de l'Église. L'eucharistie réalise, au sens le plus fort

25. Y. CONGAR, *Ministère et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 246-248.

26. ID., *Diversités et communion*, coll. Cogitatio fidei, 112, Paris, Cerf, 1982.

du terme, la synthèse entre l'un et le multiple, l'unité et la diversité, l'Église locale et l'Église universelle, l'histoire et l'eschatologie.

> L'eucharistie, dit-il, c'est le cœur même de l'Église, où se réalisent, par excellence, communion et altérité... Ce n'est pas par hasard que l'Église appelle l'eucharistie «communion». Dans l'eucharistie se trouvent toutes les dimensions de la communion. Dieu se communique lui-même à nous et nous entrons en communion avec lui; de même que les participants au sacrement entrent en communion les uns avec les autres et que la création tout entière entre, à travers l'homme, en communion avec Dieu[27].

Tout en partageant avec Y. Congar les craintes d'une ecclésiologie eucharistique trop étroitement centrée sur l'Église locale, et en ayant soin de rappeler le rôle propre d'un ministère de *primus* au service de la communion à tous les niveaux de la vie ecclésiale, il adhère en profondeur au principe: «Là où est l'eucharistie, là est l'Église.»

Il y a donc chez Zizioulas une véritable identification de l'Église et de l'eucharistie, tant ces deux réalités s'appellent mutuellement. L'Église est fondamentalement *epi to auto*, rassemblement en un même lieu et pour la même chose, et d'abord dans l'eucharistie. Ce serait donc une erreur de considérer la célébration eucharistique comme un simple moyen au service de la marche historique du peuple de Dieu et de sa mission. Dans l'eucharistie, l'assemblée célèbre l'unité effective de l'Église dans le Christ et la puissance de l'Esprit et annonce la communion des derniers jours.

Ces insistances permettent de comprendre l'opposition du théologien orthodoxe à la pratique de l'intercommunion. Il est vrai que le terme fait difficulté: dans l'Église ancienne, communier à l'eucharistie de telle Église, c'était en devenir membre. Le métropolite fait surtout valoir que sans une communion dans la vie sacramentelle de l'Église, et surtout dans l'eucharistie, la pleine communion est impossible.

> L'«intercommunion» doit être remplacée par la «communion» pour rendre justice à une ecclésiologie de communion. La pleine communion veut dire tout d'abord la communion eucharistique, puisque l'eucharistie est la récapitulation de l'économie du salut tout entière... Il est significatif que dans beaucoup de langues, y compris le grec moderne, la *koinônia* ou communion soit synonyme de participation à l'eucharistie[28].

---

27. J. ZIZIOULAS, *Communion et altérité*, conférence donnée au VIII[e] Congrès orthodoxe d'Europe centrale, dans *SOP*, n° 184, janvier 1994.

28. Dans *Doc. Cath.* 90 (1993) 827.

3. L'unité de la communauté

L'ecclésiologie christologique demeure, pour J. Moltmann, le soubassement du mouvement œcuménique. La concentration christologique, précise-t-il, permet de dépasser une ecclésiologie «comparative», simplement attentive à une meilleure compréhension des divergences qui subsistent entre les différentes Églises. C'est le Christ, dans l'Esprit Saint, qui fait l'unité: «nous nous rapprochons les uns des autres quand nous nous rapprochons du Christ» (p. 26). «L'unité de l'Église n'est pas d'abord l'unité de ses membres, mais l'unité du Christ qui agit en eux tous, en tous les temps et en tous les lieux» (p. 436).

Ainsi comprise, l'unité de la communauté est une unité évangélique, non une unité légale, car l'Évangile sème les germes de l'espérance et de la libération. «C'est pourquoi cet Évangile ne peut pas être 'la parole de l'Église', mais cette Église se comprend comme 'l'Église de la Parole'. Elle est le véhicule de l'Évangile de la liberté, non le docteur des peuples» (p. 117). Unité et liberté sont inséparables. Peu attentif aux exigences d'une unité «visible», le théologien relève cependant d'éventuelles dérives: «La liberté peut être détruite aussi bien par la passion d'uniformité que par un pluralisme sans retenue» (p. 442). C'est pourquoi les communautés différentes ont à «se reconnaître» dans leur identité dans le Christ unique et dans l'Esprit commun. L'unité des communautés trouve alors toute son ampleur. Elle ne constitue pas seulement un attribut de l'Église, elle est aussi sa mission dans le monde: communion des croyants et communion avec les opprimés, les humiliés et les abandonnés sont indissociables!

En guise de conclusion à la présentation de ces trois approches théologiques où émergent des convergences fondamentales et des différences d'accentuations, il est bon de rappeler que la communion des chrétiens n'est pas la sacralisation d'une unité déjà existante, mais l'assurance d'une communion donnée en Jésus-Christ, qui doit donc être, grâce à l'Esprit Saint, toujours mise en œuvre. Les trois théologiens sont unanimes à souligner la dimension eschatologique de la communion ecclésiale. Celle-ci ne correspond pas à la fin d'un parcours. Elle se définit comme un chemin, où ce qui est «déjà là» permet de progresser toujours plus vers un «pas encore». Telle est la volonté du Père: «Que tous soient un... afin que le monde croie!» (*Jn 17*, 21).

F-31000 Toulouse
Impasse de la Préfecture

Jean RIGAL
Professeur d'ecclésiologie à la Faculté de théologie de Toulouse

Sommaire. — Cet article a pour objectif de montrer en quoi trois théologiens de renom, appartenant à des confessions chrétiennes différentes, se rejoignent et se distinguent dans l'approche d'une «ecclésiologie de communion». Tous trois ont en commun une insistance trinitaire: Y. Congar axe davantage sa pensée sur les «missions divines», J. Zizioulas sur les «relations trinitaires», J. Moltmann sur la «présence souveraine de Dieu dans le cours de l'histoire». Ces accentuations constituent de solides fondements pour le dialogue œcuménique. Chacun de ces théologiens en tire des implications fortes: le théologien catholique par rapport à l'«unité de communion», l'orthodoxe par rapport à la «communion eucharistique», le luthérien par rapport à l'«unité de communauté». Tous trois soulignent la dimension eschatologique de la communion ecclésiale.

Summary. — The A. shows how three renowned theologians belonging to different Christian denominations both meet and differ in their approach of an «ecclesiology of communion». All three share a common trinitarian insistence: Roman Catholic Y. Congar centres his thoughts around the «divine missions»; Orthodox J. Zizioulas, around the «trinitarian relationships»; Lutheran J. Moltmann, around «God's sovereign presence in the course of history». These various stresses constitue a solid foundation for ecumenical dialogue. Each of these theologians draws meaningful implications from his own viewpoint: concerning the «unity of communion» (Congar), the «Eucharistic communion» (Zizioulas), the «unity of community» (Moltmann). All three emphasize the eschatological dimension of ecclesial communion.