

Congar et les critères de réforme légitime

Partie V — Précédents de réforme et grille de fidélité

Introduction : du développement organique aux conditions du discernement

Le chapitre précédent a montré comment John Henry Newman, en théorisant le **développement du dogme**, avait fourni à la théologie catholique un instrument pour penser la croissance de la doctrine sans rupture avec son origine apostolique. Mais Newman laissait ouverte une question redoutable : si la doctrine se développe, comment distinguer le développement authentique de la corruption ? Ses sept *notes* offraient des marqueurs descriptifs ; elles ne disaient pas encore comment une institution vivante doit conduire le mouvement de sa propre réforme. C'est précisément là qu'intervient l'œuvre d'Yves Congar.

Là où Newman observait le passé pour discerner la légitimité d'un développement accompli, Congar (1904-1995) se place dans le présent du réformateur et pose la question pratique : à quelles conditions une réforme entreprise *maintenant*, dans l'Église, demeure-t-elle catholique au lieu de basculer dans le schisme ou l'hérésie ? Théologien dominicain longtemps suspecté par Rome, écarté de l'enseignement en 1954, puis devenu l'un des architectes intellectuels de Vatican II et finalement créé cardinal un an avant sa mort, Congar a vécu dans sa propre chair la tension entre l'appel à réformer et l'obéissance à l'institution. De cette expérience est né, dès 1950, l'ouvrage qui demeure le texte de référence sur la question : *Vraie et fausse réforme dans l'Église*.

Ce chapitre se propose d'extraire de l'œuvre congarienne ce qui en fait la pierre angulaire d'une grille de fidélité pour le projet Fontes. Car Congar ne se contente pas d'affirmer que l'Église doit se réformer : il fournit des **critères** opérationnels permettant de juger une réforme donnée, et il fonde ces critères sur une distinction théologique décisive entre ce qui, dans l'Église, est intouchable et ce qui est réformable. Comprendre Congar, c'est se doter d'un outil pour évaluer rigoureusement toute proposition de réforme — y compris les nôtres.

I. Une trajectoire ecclésiale : l'expérience du réformateur empêché

On ne saurait lire Congar sans tenir compte de sa biographie, tant sa théologie de la réforme porte la marque d'une expérience vécue. Né à Sedan en 1904, marqué dès l'enfance par la destruction de son église paroissiale durant la Première Guerre mondiale, formé à la philosophie chrétienne auprès de Jacques Maritain et au néothomisme auprès de Reginald Garrigou-Lagrange, il entre chez les Dominicains et poursuit ses études au **Saulchoir**, ce centre intellectuel dominicain où s'élabore une approche profondément historique de la théologie. Dès 1932, il y enseigne l'ecclésiologie, discipline alors largement codifiée par les manuels néoscolastiques selon un modèle juridique et pyramidal.

Congar s'inscrit dans le mouvement que l'on nommera la *nouvelle théologie* et qui se reconnaît dans le programme du **ressourcement** : un retour aux sources scripturaires, patristiques et liturgiques de la foi, non par archéologisme, mais pour répondre aux questions présentes à partir de la tradition la plus ancienne. Aux côtés de Henri de Lubac, Jean Daniélou et Marie-Dominique Chenu, il entend démontrer que la Tradition vivante de l'Église, lue dans toute sa profondeur, recèle des ressources pour affronter la modernité sans mutiler la foi. Son premier grand livre, *Chrétiens désunis* (1937), parfois qualifié de « magna carta de l'œcuménisme catholique », contient déjà en germe sa conviction maîtresse : l'unité des chrétiens passe par une réforme interne de l'Église catholique elle-même, capable de retrancher ce qui n'est pas authentiquement évangélique.

Cette audace lui vaut très tôt la défiance romaine. Dans le climat antimoderniste de l'après-guerre, plusieurs de ses écrits sur l'œcuménisme, la liturgie, la réforme et le laïcat sont dénoncés au Saint-Office. La parution de *Vraie et fausse réforme* en 1950, quelques mois avant l'encyclique *Humani generis* de Pie XII, est emblématique : sans le nommer, l'encyclique met en garde contre certaines tendances de la *nouvelle théologie* — l'insistance sur l'histoire, la relativisation des formulations dogmatiques — auxquelles Congar se sent visé. En novembre 1954, la sanction tombe : il est démis de son enseignement, ses ouvrages déconseillés, et il connaît une succession d'exils, de Jérusalem à Cambridge puis à Strasbourg. Il évoquera plus tard ce « silence imposé » comme une épreuve humiliante mais spirituellement féconde.

L'ironie de l'histoire veut que les thèmes pour lesquels il fut suspecté — réforme, collégialité, œcuménisme, dignité du laïcat — deviennent ceux que Vatican II placera au cœur de l'auto-compréhension de l'Église. Jean XXIII, qui avait apprécié *Vraie et fausse réforme* du temps où il était nonce à Paris, le nomme en 1960 *peritus* de la commission préparatoire du concile. Congar tient alors un *Journal du Concile* d'une remarquable précision, où l'on voit se déployer son combat constant pour une réforme fidèle à la Tradition. Sa réhabilitation culmine en 1994, lorsque Jean-Paul II le crée cardinal diacre. Il meurt l'année suivante. Cette trajectoire n'est pas anecdotique pour notre propos : elle enseigne que le réformateur authentique, selon Congar, est précisément celui qui accepte de souffrir de l'institution sans rompre avec elle — leçon qu'il avait d'abord apprise en la subissant.

II. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* : la thèse de fond

Paru en 1950, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* repose sur une thèse simple mais lourde de conséquences : l'Église, en tant que réalité à la fois humaine et divine, porte en elle un **dynamisme de réforme permanent**, mais ce dynamisme peut prendre des formes radicalement différentes, fécondes ou destructrices. La tâche du théologien n'est donc pas de décider *si* l'Église doit se réformer — elle le doit toujours — mais de discerner ce qui constitue une réforme authentiquement catholique par opposition à celle qui aboutit au schisme.

Pour fonder cette thèse, Congar parcourt l'histoire des grandes réformes ecclésiales : les renouveaux monastiques, la réforme grégorienne, les tentatives avortées du Moyen Âge tardif, la Réforme protestante, la réforme tridentine. De cette enquête il tire un double constat. D'une part, l'Église institutionnelle a souvent résisté à des appels prophétiques qui exprimaient pourtant un désir légitime de retour à l'Évangile ; l'autorité n'est donc pas par nature du côté de la fidélité. D'autre part, certains de ces mouvements, en se radicalisant, ont rompu la communion catholique et se sont privés des ressources mêmes de la Tradition qu'ils prétendaient restaurer. La conclusion s'impose : la vraie réforme se situe *dans* l'Église, jamais contre elle, et doit assumer la tension entre critique prophétique et fidélité institutionnelle.

L'apport décisif du livre est de soustraire la réforme au registre purement sociologique ou idéologique pour la replacer dans un horizon théologique. L'Église, insiste Congar, n'est pas une société humaine que l'on pourrait réorganiser à volonté : elle est d'abord un mystère — corps du Christ, peuple de Dieu, temple de l'Esprit — doté d'une structure sacramentelle reçue du Christ lui-même. Une réforme ne peut donc porter que sur ce qui, dans les formes historiques de l'Église, s'est séparé de cette structure ou en obscurcit la vérité. Toute réforme qui prétendrait modifier la constitution sacramentelle elle-même — apostolicité du ministère, primauté de la Parole et des sacrements, lien entre Église locale et Église universelle — relèverait pour lui de la fausse réforme.

De là découle une insistance constante sur la **dimension spirituelle** de toute réforme : l'Église se réforme en devenant plus sainte, c'est-à-dire plus conforme à la charité du Christ, et non en adoptant des structures sociologiquement plus efficaces. Une réforme purement structurelle — accroître la participation, démocratiser la gouvernance — sans conversion des cœurs risque de produire autant de tensions qu'elle prétend en résoudre. À l'inverse, une réforme qui part de la conversion personnelle et communautaire, de la redécouverte de la Parole, de la liturgie et de la vie sacramentelle, finit par produire des fruits institutionnels durables. Cette hiérarchie — le spirituel précède et fonde le structurel — sera au cœur des critères que Congar formule ensuite.

III. Les quatre critères de la vraie réforme

La partie la plus célèbre, et pour notre propos la plus précieuse, de *Vraie et fausse réforme* est celle où Congar propose quatre **critères** permettant de discerner une réforme authentiquement catholique. Ces critères, abondamment repris par la théologie postconciliaire et même cités par le pape François, constituent une véritable grammaire ecclésiale de la réforme. Il faut les examiner un à un, car ils forment ensemble la grille de fidélité que ce chapitre cherche à dégager.

Le premier critère est la **primauté de la charité et du souci pastoral**. Pour Congar, la réforme n'est pas d'abord affaire d'idées ou de programmes, mais de charité envers le peuple de Dieu. Une réforme qui naît de l'amour de l'Église, du désir de rendre la grâce plus accessible, de soulager les fardeaux inutiles pesant sur les consciences, porte en elle un signe d'authenticité. À l'inverse, une réforme motivée par le ressentiment, l'orgueil intellectuel, la volonté de puissance ou la méfiance systématique envers l'institution risque de se muer en rupture. Le critère est moins doctrinal que spirituel : le réformateur véritable accepte de souffrir *pour* l'Église plutôt que de la faire souffrir. On reconnaît ici la cristallisation théologique de l'expérience personnelle de Congar, silencé sans amertume durable.

Le deuxième critère est l'**attachement effectif à la communion de toute l'Église**. Il ne saurait y avoir, selon Congar, de réforme catholique qui se fasse contre l'Église universelle ou qui rompe la communion avec le centre de l'unité, en particulier avec le siège de Rome. Congar admet volontiers que la plupart des initiatives de réforme naissent à la périphérie — dans les Églises locales, les mouvements spirituels, les communautés religieuses — mais il insiste pour qu'elles soient intégrées dans le tout catholique et reçoivent, tôt ou tard, une forme de reconnaissance ou de régulation par l'autorité. Une réforme qui, devant l'incompréhension ou la lenteur, choisit la rupture plutôt que la patience, trahit sa propre inspiration catholique. Le critère ne sacralise pas l'autorité ; il sacralise la communion, dont l'autorité n'est que le garant visible.

Le troisième critère est la **patience face aux lenteurs institutionnelles**, que Congar décrit comme une véritable vertu spirituelle du réformateur. Sachant par expérience que l'institution peut se montrer injuste et sourde aux appels de l'Esprit, il considère néanmoins que la vraie réforme

préfère attendre, dans la prière et la fidélité, le moment où l'Église sera prête à recevoir certaines intuitions, plutôt que de forcer les choses au risque du schisme. Cette patience n'est pas résignation : c'est la confiance que l'Esprit conduit l'Église et que la vérité finit par s'imposer, même si ceux qui l'ont portée doivent en payer le prix. Congar l'illustre par les grandes figures qui ont transformé l'Église de l'intérieur — François d'Assise, Thérèse de Lisieux — sans jamais revendiquer la rupture. C'est le critère temporel : la vraie réforme accepte la durée et le martyre du temps.

Le quatrième critère est la **réforme des abus et des formes contingentes, et non la contestation de la structure voulue par le Christ**. Congar distingue avec soin la substance du mystère ecclésial et ses expressions historiques. La réforme authentique s'attaque aux abus, aux excroissances, aux rigidités ajoutées au fil du temps et qui obscurcissent l'Évangile ; elle ne remet pas en cause les éléments constitutifs — épiscopat, primauté, sacramentalité, confession de foi trinitaire et christologique. C'est à l'aune de ce critère qu'il juge la Réforme protestante comme un exemple *ambigu* : née d'un désir en partie légitime, elle aurait franchi la frontière en contestant la structure sacramentelle et ministérielle de l'Église, ce qui l'aurait conduite hors de la catholicité.

Pris ensemble, ces quatre critères échappent à l'alternative simpliste entre immobilisme et rupture. Ils situent toute réforme dans un horizon de charité, de communion, de patience et de discernement entre l'essentiel et le contingent. Ils fournissent aussi, et ce point est capital, une grille pour interpréter Vatican II lui-même comme une réforme *dans la tradition* et non comme une révolution — lecture que le magistère postérieur reprendra sous le nom d'« herméneutique de la réforme dans la continuité ». Pour le projet Fontes, ces critères offrent un test à quatre entrées : toute proposition de réforme peut être interrogée sur sa charité, sa communion, sa patience et son objet — abus contingent ou structure constitutive.

IV. Tradition et traditions : le partage entre l'intouchable et le réformable

Les quatre critères resteraient inopérants si l'on ne disposait d'un moyen de distinguer ce qui, dans l'Église, relève de la « structure voulue par le Christ » et ce qui relève des « formes contingentes ». C'est l'objet de la seconde grande contribution de Congar, élaborée dans son essai *Tradition et traditions* (années 1960) : la distinction méthodique entre la **Tradition** au singulier et avec majuscule, et les **traditions** au pluriel.

La **Tradition** désigne pour Congar la réalité théologique fondamentale de la transmission du mystère du Christ dans l'Église, sous l'action de l'Esprit Saint. Elle est d'abord un *acte* avant d'être un *contenu* : le mouvement vivant par lequel l'Église transmet de génération en génération ce qu'elle a reçu des apôtres — la foi au Christ, la vie sacramentelle, les structures fondamentales de la communion. Ce mouvement est indissociable de l'Esprit, qui actualise dans le temps la plénitude du mystère christique. La Tradition a donc une dimension intrinsèquement **pneumatologique**, que Congar approfondira dans ses œuvres de maturité.

Les **traditions**, au contraire, sont les formes historiques concrètes que prend cette transmission : disciplines, rites, coutumes, structures de piété, formulations doctrinales contingentes, configurations institutionnelles. Certaines expriment de manière particulièrement heureuse la foi de l'Église et deviennent des vecteurs privilégiés de la Tradition ; d'autres demeurent plus périphériques, voire deviennent obsolètes. L'enjeu du discernement théologique est précisément de repérer quelles traditions sont porteuses de Tradition et lesquelles peuvent être modifiées ou abandonnées sans atteinte au dépôt de la foi.

L'importance de cette distinction pour une théologie de la réforme est difficile à surestimer. Si l'on confond Tradition et traditions, toute réforme d'une pratique apparaît comme une attaque contre la foi elle-même — c'est l'erreur du traditionalisme, qui absolutise des formes historiques contingentes. Mais si l'on sépare les deux trop brutalement, on risque de tenir pour réformables des expressions qui sont en réalité constitutives de la foi — c'est l'erreur du progressisme sans mémoire, qui relativise des acquis doctrinaux. Congar maintient les deux ensemble : la Tradition ne

se donne jamais que dans des traditions historiques, mais toutes les traditions ne possèdent pas le même poids théologique. Le travail de la réforme consiste à opérer ce départage avec une intelligence historique de la foi.

Cette distinction se prolonge dans une compréhension renouvelée des rapports entre Écriture, Tradition et magistère. Contre le schéma « à deux sources » de la Révélation — Écriture et Tradition vues comme deux canaux distincts de vérités — Congar plaide pour une vision unitive : l'Écriture et la Tradition sont deux modalités d'un unique acte de transmission du mystère du Christ. La Tradition, antérieure à l'Écriture en ce qu'elle commence avec la prédication apostolique et la vie liturgique des premières communautés, trouve dans l'Écriture sa cristallisation normative et insurpassable ; jamais la Tradition authentique ne peut contredire l'Écriture, qui en demeure la mesure. Quant au magistère, il n'est pas une troisième source : il est un *service* de la Parole, veillant à l'accord de la Tradition avec l'Écriture et le dépôt de la foi. Cette conception, où l'infaillibilité magistérielle est ordonnée à la fidélité de l'Église tout entière et non à un pouvoir absolu déconnecté de l'écoute du peuple de Dieu, marquera profondément la constitution *Dei Verbum* de Vatican II.

V. L'ecclésiologie de communion : le sujet de la réforme

Les critères et la distinction Tradition/traditions présupposent une certaine vision de l'Église — celle que Congar a contribué de manière décisive à faire passer d'un modèle juridico-pyramidal à une **ecclésiologie de communion**. Cette ecclésiologie répond à une question que les critères laissent en suspens : qui est le sujet de la réforme ? Si la réponse était « la hiérarchie seule », la réforme se réduirait à une réorganisation administrative venue d'en haut. L'apport de Congar consiste précisément à élargir ce sujet à l'ensemble du peuple de Dieu.

Sans nier la dimension hiérarchique de l'Église, Congar conteste sa réduction à une « société parfaite » gouvernée de manière strictement descendante. S'inspirant du renouveau autour du thème du *corpus mysticum* et de l'ecclésiologie de Charles Journet, il présente l'Église avant tout comme une communion de personnes unies au Christ par l'Esprit, communion que les structures visibles

expriment et servent sans l'épuiser. Cette inversion de perspective inspire le choix de *Lumen gentium* de traiter l'Église comme « peuple de Dieu » avant de parler de sa constitution hiérarchique — inversion dont Congar se réjouira, car elle reconnaît à tous les baptisés une dignité fondamentale et une responsabilité dans la mission.

Cette ecclésiologie se déploie chez Congar en une dimension proprement **pneumatologique**, qu'il développera dans ses grandes synthèses sur le Saint-Esprit (notamment *Je crois en l'Esprit Saint*, 1979-1980). L'Église, soutient-il, n'est pas seulement instituée par le Christ : elle est *co-instituée* par le Christ et par l'Esprit, qui agissent ensemble pour donner vie à la communauté des croyants. Cette « ecclésiologie pneumatologique » dépasse le juridisme en montrant que les structures sont animées de l'intérieur par l'Esprit, qui suscite charismes, vocations et initiatives. L'Esprit n'est pas l'« âme » vague de l'Église, mais le sujet personnel qui actualise dans l'histoire la seigneurie du Christ et donne à l'Église son unité dans la diversité.

Pour la réforme, les conséquences sont considérables. Si l'Esprit est co-instituteur de l'Église, alors la réforme authentique est œuvre de l'Esprit, suscitant des charismes prophétiques, des mouvements de conversion, des approfondissements doctrinaux qui peuvent surgir de la base autant que du sommet. Mais l'Esprit agit toujours en harmonie avec le Christ et avec la structure catholique : d'où la nécessité du discernement des esprits, de la confrontation des innovations au critère de la Tradition, et de la reconnaissance que l'Esprit peut aussi inspirer l'autorité dans ses décisions de prudence. Congar se méfie ainsi de toute opposition simpliste entre esprit et institution, entre charisme et hiérarchie : il cherche au contraire à montrer que l'Esprit travaille à *travers* la médiation institutionnelle, tout en la convertissant et en la renouvelant. C'est ce qui le conduit à valoriser le *sensus fidei* du peuple de Dieu comme lieu authentique de la Tradition, anticipant les analyses ultérieures de la Commission théologique internationale.

Cette vision a enfin une portée œcuménique majeure, qui éclaire la nature même de la réforme. Pour Congar, la catholicité ne signifie pas uniformité mais plénitude en croissance, capable d'intégrer la diversité des Églises locales, des rites, des spiritualités. Depuis *Chrétiens désunis*, il conçoit l'œcuménisme non comme le retour des « séparés » à Rome, mais comme un mouvement

de conversion réciproque qui implique une réforme interne de l'Église catholique elle-même — pour qu'elle paraisse davantage fidèle au visage du Christ. La réforme, l'œcuménisme et la pénitence ecclésiale forment ainsi chez lui un même dynamisme : l'Église se réforme aussi en confessant ses propres infidélités historiques.

VI. Le laïcat et la participation : élargir le sujet de la réforme

L'ecclésiologie de communion trouve son application la plus concrète dans la théologie du **laïcat**, à laquelle Congar consacre dès 1953 un ouvrage pionnier, *Jalons pour une théologie du laïcat*, traduit en anglais sous le titre *Lay People in the Church*. À une époque où la théologie dominante définissait le laïc négativement, comme « non-clergé », Congar entreprend de lui donner un fondement théologique positif, enraciné dans l'Écriture et la Tradition.

Sa thèse est que les laïcs participent pleinement, par le baptême, à la vie et à la mission de l'Église : ils ne sont pas de simples bénéficiaires passifs des sacrements ou des décisions hiérarchiques. La distinction clercs/laïcs, réelle sur le plan des ministères, ne doit pas occulter une unité plus profonde — celle d'un peuple sacerdotal, prophétique et royal, tout entier appelé à la sainteté et à la mission. Congar met en valeur le concept de **sacerdoce commun des fidèles**, qu'il distingue du sacerdoce ministériel sans l'y opposer : le premier est la participation de tous les baptisés au sacrifice spirituel du Christ par l'offrande de leur vie ; le second, conféré par l'ordination, est un service de la Parole et des sacrements au bénéfice du premier. Cette articulation permet de sortir d'une vision où seuls clercs et religieux seraient appelés à la perfection, et de reconnaître la vocation propre des laïcs à sanctifier le monde de l'intérieur.

Pour la réforme, cette théologie a une portée directe : la réforme ecclésiale ne saurait se limiter à des changements de structures internes, car elle suppose une conversion du rapport de l'Église au monde, où la voix des laïcs — par leur expérience des réalités temporelles, du travail, de la famille, de la pauvreté — joue un rôle irremplaçable. C'est en écoutant ce que l'Esprit dit aux Églises à travers la vie concrète des fidèles que l'Église discerne les appels à réformer ses pratiques, son

langage, son engagement social. Vatican II reprendra largement ces thèmes dans *Apostolicam actuositatem*, dans les chapitres 4 et 5 de *Lumen gentium* sur la vocation universelle à la sainteté, et dans *Gaudium et spes*.

Congar reste néanmoins vigilant face à deux dérives symétriques qu'il identifie comme des fausses réformes du laïcat. La première est la **cléricalisation des laïcs**, qui consisterait à valoriser leur participation en les calquant sur le modèle cléricale, au lieu de reconnaître leur mission propre dans l'ordre temporel. La seconde est le **relativisme des ministères**, qui dissoudrait la spécificité du sacerdoce ministériel dans une indifférenciation générale. La participation des laïcs, pour lui, n'est pas une concession pragmatique à des revendications sociologiques, mais une exigence théologique découlant de la dignité baptismale et de la structure même de l'Église. Cette précision est précieuse pour Fontes : elle interdit de confondre la réforme avec un simple transfert de pouvoir et la replace dans l'ordre des vocations différenciées.

VII. Réception, limites et actualité d'une grille de discernement

L'œuvre de Congar a connu une réception contrastée qui éclaire, par ses tensions mêmes, l'usage qu'on peut en faire. Reconnue comme l'une des plus importantes du XXe siècle — sa création comme cardinal en 1994 en est le symbole officiel — elle a été lue de manière opposée par deux camps. Certains milieux attachés à une compréhension statique de la Tradition lui reprochent d'avoir ouvert la voie à une conception trop évolutive de la doctrine, en insistant sur l'histoire et le développement. D'autres, à l'inverse, lui reprochent de ne pas être allé assez loin, de rester trop attaché à la structure hiérarchique, à la primauté papale ou à des positions jugées conservatrices sur le ministère.

Ces critiques opposées révèlent la position médiane, inconfortable mais féconde, qu'occupe Congar entre immobilisme et rupture. C'est précisément cette tension qui fait son actualité. Sa distinction entre Tradition et traditions permet de différencier des éléments doctrinaux irréversibles — les définitions christologiques et trinitaires, par exemple — d'autres aspects disciplinairement modifiables, comme certaines formes d'exercice de l'autorité, des disciplines sacramentelles ou des

pratiques liturgiques. Mais Congar lui-même mettait en garde contre une lecture qui ferait de la Tradition une « évolution indéfinie » : toute nouveauté authentique doit pouvoir se rattacher, par une continuité organique, au dépôt apostolique. Le rejoignant en cela à Newman, il refuse que le développement devienne un alibi pour la corruption.

Cet avertissement délimite l'usage légitime de Congar pour un projet de réforme. On ne peut ni l'ériger en garant automatique de toute réforme contemporaine, ni le caricaturer en précurseur du relativisme. Sa pensée exige un travail d'interprétation : appliquer ses critères aux questions nouvelles — bioéthiques, anthropologiques, ecclésiologiques, synodales — auxquelles il n'a pas été directement confronté. Les débats contemporains sur la **synodalité** redonnent d'ailleurs à sa vision une actualité saisissante, en reprenant l'image d'une Église comme peuple de Dieu en marche où tous les baptisés, sous la conduite de l'Esprit, contribuent au discernement et à la décision. La conception congarienne du *sensus fidei*, reprise par la Commission théologique internationale, fournit le fondement théologique de cette participation : l'autorité doit écouter le sens de la foi des fidèles, dialoguer avec les théologiens, et discerner ensemble les voies de la réforme.

Il faut toutefois mesurer les limites de l'outil congarien tel quel. Ses quatre critères sont, pour l'essentiel, des critères de *manière* — comment réformer sans rompre — plutôt que de *contenu* — que faut-il réformer. Ils disent admirablement à quelles conditions spirituelles et ecclésiales une réforme demeure catholique ; ils ne tranchent pas, à eux seuls, le contenu matériel du partage entre l'intouchable et le réformable, qui demande à chaque fois un travail historique et théologique propre. C'est là que la grille de fidélité d'Fontes doit prolonger Congar plutôt que s'y reposer : ses critères filtrent le *comment*, mais le *quoi* reste à établir, dossier par dossier, en confrontant chaque pratique à l'Écriture, à la Tradition la plus ancienne et au message de Jésus.

Conclusion : ce que Congar change pour lire la réforme de l'Église

Ce chapitre a montré que Congar fournit à une théologie de la réforme deux instruments solidaires. D'une part, une **grille de discernement** en quatre critères — charité pastorale, communion ecclésiale, patience devant les lenteurs, distinction entre abus contingents et structure constitutive

— qui permet de juger non le contenu mais la manière d'une réforme, et de séparer la réforme catholique du schisme. D'autre part, une **distinction structurante** entre la Tradition, transmission vivante et pneumatologique du mystère du Christ, et les traditions, formes historiques réformables ; distinction adossée à une ecclésiologie de communion où le peuple de Dieu tout entier, et non la seule hiérarchie, est sujet de la réforme.

Pour la thèse centrale d'Fontes — identifier, à partir des sources historiques et théologiques de l'Église, ce qui demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, l'apport de Congar est doublement décisif. Il offre d'abord une garantie de méthode : une réforme menée selon ses quatre critères ne peut être disqualifiée comme déloyale ou révolutionnaire, puisqu'elle s'inscrit dans la dynamique même que l'Église a toujours connue. Il fournit ensuite le principe de discernement qui rend la réforme pensable : sans la distinction Tradition/traditions, toute proposition se heurterait au reproche d'attenter à la foi ; avec elle, il devient possible de toucher aux formes contingentes — disciplines, structures de gouvernance, expressions culturelles — sans toucher au dépôt. Congar transforme ainsi la réforme d'une menace en une exigence : l'Église, parce qu'elle est sainte et pécheresse à la fois, est par nature *Ecclesia semper reformanda*.

Reste cependant une zone d'ombre que Congar lui-même a connue dans sa chair : que se passe-t-il lorsque l'institution refuse durablement de discerner, lorsque l'appel à la réforme est non seulement différé mais condamné ? Congar a répondu par la patience et la communion maintenue jusque dans l'épreuve. Mais d'autres, à la même époque ou peu avant, ont rencontré la condamnation pure et simple. Le chapitre suivant se tourne précisément vers ce cas-limite : Alfred Loisy, le modernisme catholique et ses condamnations. Là où Congar a su tenir la tension entre critique historique et fidélité ecclésiale jusqu'à la réhabilitation, Loisy l'a vu se rompre — et l'examen de cette rupture éclairera, en négatif, ce que les critères congariens permettaient d'éviter.

*Sources principales utilisées dans ce chapitre : Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) ; Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïc / Lay People in the Church* (1953-1954 ; 1963) ; Yves Congar, *Tradition et traditions. Essai historique et théologique* (années 1960 ; 1967) ;*

Yves Congar, Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique (1937) ; Yves Congar, Je crois en l'Esprit Saint (1979-1980) ; Yves Congar, Mon journal du Concile (2002) ; Gabriel Flynn & Paul Murray (dir.), Fontes: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology (2012) ; Jeffrey Gros, « Journet, Congar, and the Roots of Communion Ecclesiology », Theological Studies 58/3 (1997) ; Elizabeth T. Groppe, « The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit », Theological Studies 62/3 (2001) ; Edward Hahnenberg, sur tradition, changement et réforme (années 2000) ; William Henn, « Yves Congar and Lumen gentium » ; constitutions conciliaires Dei Verbum, Lumen gentium, Unitatis redintegratio et Gaudium et spes (1964-1965).