

DOCUMENTS

http://www.vatican.net/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_fr.html

*Le caractère obligatoire sur le plan théologique du
Décret sur l'œcuménisme du Concile Vatican II
"Unitatis redintegratio"*

Card. Walter Kasper

Président du Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens

CONFÉRENCE A L'OCCASION
DU 40 ANNIVERSAIRE DE LA PROMULGATION
DU DECRET CONCILIARE "UNITATIS REDTEGRATIO"
(ROCCA DI PAPA, 11-13 NOVEMBRE 2004)

*Centre de Congrès et de Spiritualité "Mondo Migliore" de Rocca di Papa
Jeudi 11 novembre 2004*

A l'occasion du quarantième anniversaire de la publication du décret « Unitatis Redintegratio » par le concile Vatican II, le cardinal Walter Kasper, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, rappelle que l'engagement de l'Eglise catholique dans le mouvement œcuménique est irréversible, et que pour chaque catholique, cet engagement est non seulement primordial mais obligatoire. . . Le cardinal Kasper répond ainsi de façon très nette à la fois à ceux qui seraient tentés de présenter l'effort œcuménique comme un aspect secondaire ou facultatif de la vie d'un catholique, et à ceux, venus de la mouvance traditionaliste en rupture avec Rome, qui aimeraient en détourner définitivement les autres.

*Le Décret sur l'œcuménisme –
Une nouvelle lecture quarante ans après*

Le 21 novembre 1964, le Concile Vatican II promulguait solennellement le Décret sur l'œcuménisme "Unitatis redintegratio". Dès l'introduction, le document affirme qu'"une seule et unique Eglise a été instituée par le Christ Seigneur", que la division s'oppose à la volonté du Seigneur, qu'"elle est pour le monde objet de scandale et fait obstacle à la plus sainte des causes: la prédication de l'Evangile". "Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des buts principaux du saint Concile œcuménique Vatican II" (*Unitatis redintegratio, UR, n. 1*).

Depuis cette date, quarante années se sont écoulées au cours desquelles le document a eu des répercussions sans précédents, et dont l'impact s'étend bien au-delà de l'Eglise catholique. Quarante années représentent une mesure de temps biblique. Nous avons alors de bonnes raisons de nous demander: quel était le but du Décret? Quel effet a-t-il eu? A quel point en sommes-nous aujourd'hui de l'œcuménisme? Quel est le chemin que l'œcuménisme doit encore accomplir? Oecuménisme, *quo vadis?*

Le Concile est la *Magna Charta* du chemin de l'Eglise au XXI siècle (*Tertio millennio adveniente*, n. 18). Le Pape a réaffirmé à plusieurs reprises que la voie oecuménique est irréversible (*Ut unum sint*, UUS, n. 3 e.a.), et que l'oecuménisme est l'une des priorités pastorales de son pontificat (UUS, n. 99). Nous devons alors nous demander: quels sont les principes catholiques de l'oecuménisme tels qu'ils ont été formulés dans le Décret "*Unitatis redintegratio*"?

I. La préparation du Décret sur l'oecuménisme

Le Décret sur l'oecuménisme n'est pas apparu du néant. Il s'inscrit dans le contexte du mouvement oecuménique qui, né au XX siècle en dehors de l'Eglise catholique (UR, n. 1; 4), a marqué un tournant décisif en 1948 avec la création du "Conseil oecuménique des Eglises". Ce mouvement a longtemps été considéré avec méfiance par l'Eglise catholique. Toutefois, son accueil de la part du Concile Vatican II a des racines qui remontent déjà à la théologie catholique du XIX siècle. Johann Adam Möhler et John Henry Newmann, en particulier, doivent être cités comme ses précurseurs et ses pionniers.

Mais il existe également, au niveau officiel, des événements qui ont préparé la voie. Avant le Concile Vatican II, les Pontifes avaient déjà encouragé la prière pour l'unité et la "Semaine de Prière pour l'Unité des Chrétiens". Léon XIII et Benoît XV préparèrent l'ouverture oecuménique. Pie XI approuva explicitement les "Conversations de Malines" (1921-26) avec les Anglicans (1).

Pie XII accomplit un pas supplémentaire. Dans une *Instruction* de 1950, il soutint expressément le mouvement oecuménique, en soulignant qu'à son origine se trouvait l'oeuvre de l'Esprit Saint. Ce Pape a, en outre, publié une série d'Encycliques innovatrices. Ce serait donc une erreur que d'ignorer cette continuité fondamentale, de considérer le Concile comme une rupture radicale avec la Tradition et de le définir comme l'avènement d'une nouvelle Eglise.

II. Oecuménisme - expression de la dynamique eschatologique de l'Eglise

Toutefois, avec le Concile, quelque chose de nouveau commence: il ne s'agit pas d'une nouvelle Eglise, mais d'une Eglise renouvelée. Le Pape Jean XXIII a donné l'impulsion initiale. Il peut être considéré, à juste titre, comme le père spirituel du Décret sur l'OEcuménisme: c'est lui qui a voulu le Concile et qui en a défini l'objectif: le renouveau à l'intérieur de l'Eglise catholique et l'unité des chrétiens.

Mon intention n'est pas de tracer ici la genèse mouvementée d'"*Unitatis redintegratio*" (2), avec lequel a finalement été abandonnée la vision limitée de l'Eglise de la Contre-Réforme et post-tridentine et a été promu, non pas un "modernisme", mais un retour à la tradition biblique, patristique et du haut moyen-âge, qui a permis une compréhension nouvelle et plus claire de la nature de l'Eglise.

Le Concile a pu assumer le mouvement oecuménique parce qu'il a considéré l'Eglise comme un mouvement, c'est-à-dire comme le Peuple de Dieu en marche (*Lumen gentium*, n. 2; 8; 9; 48-51; *Unitatis redintegratio*, 2; e.a.). En d'autres termes, le Concile a revalorisé la dimension eschatologique de l'Eglise, montrant que cette dernière n'est pas une réalité statique, mais dynamique, et que le Peuple de Dieu est en pèlerinage entre le "ici" et le "pas encore". Le Concile a intégré le mouvement oecuménique dans cette dynamique eschatologique. Ainsi compris, l'oecuménisme est la voie de l'Eglise (UUS, n. 7). Ce n'est ni un ajout, ni un appendice, mais une partie intégrante de la vie organique de l'Eglise et de son activité pastorale (UUS, n. 20). Dans cette perspective eschatologique, le mouvement oecuménique est strictement lié au mouvement missionnaire. Oecuménisme et mission sont comme deux jumeaux (3).

La mission est un phénomène eschatologique grâce auquel l'Eglise assume le patrimoine culturel des peuples, le purifie et l'enrichit, s'enrichissant ainsi elle-même et atteignant la plénitude de sa catholicité (*Ad gentes*, n. 1sq; 9 e.a.). De même, dans le mouvement oecuménique l'Eglise participe à un échange de dons avec les Eglises séparées (UUS, n. 28; 57), elle les enrichit et, dans le même temps, elle fait siens leurs dons, les conduisant à la plénitude de leur catholicité et, de la sorte, réalise pleinement sa propre catholicité (UR, n. 4). Mission et oecuménisme sont les deux formes du chemin eschatologique et de la dynamique eschatologique de l'Eglise.

Le Concile n'a pas été naïf au point d'ignorer le danger que pouvait comporter l'intégration du mouvement oecuménique dans la dynamique eschatologique de l'Eglise. Cette dynamique - comme cela s'est souvent produit dans l'histoire de l'Eglise - aurait pu être interprétée de façon erronée comme un mouvement progressiste, selon lequel l'héritage des antiques traditions est perçu comme étant dépassé et refusé au nom d'une conception pour ainsi dire progressiste de la foi. Là où cela a lieu, il existe un réel danger de relativisme et d'indifférence, d'un "oecuménisme bon marché", qui finit par devenir superflu. Voilà pourquoi le mouvement oecuménique a parfois été la proie de mouvements critiques à l'égard de l'Eglise et utilisé contre celle-ci.

Le laxisme dogmatique conduit à méconnaître l'essence de la dimension eschatologique de l'Eglise. En effet, l'*eschaton* ne se réfère pas à une réalité future qui se situe en dehors de l'histoire. Avec Jésus Christ et avec l'effusion de l'Esprit Saint, il est entré définitivement dans l'histoire et est présent dans l'Eglise. L'Eglise elle-même est un phénomène eschatologique; l'unité, sa caractéristique essentielle, n'est donc pas un objectif qui se situe dans un avenir lointain, et à plus forte raison, elle n'est pas un objectif eschatologique; l'Eglise est déjà "*Una Sancta Ecclesia*" (*UR*, n. 4; *UUS* nn. 11-14). Le chemin oecuménique n'est pas un voyage vers l'inconnu. L'Eglise sera dans l'histoire ce qu'elle est, ce qu'elle a toujours été et ce qu'elle sera toujours. Elle est en marche pour réaliser pleinement et concrètement la nature qui est la sienne dans la vie.

Les principes catholiques de l'oecuménisme, énoncés par le Concile Vatican II et, plus tard, par le Pape Jean-Paul II, sont opposés de façon claire et sans équivoque à un irénisme et à un relativisme qui tendent à tout banaliser (*UR*, n. 5; 11; 24; *UUS*, nn. 18; 36; 79). Le mouvement oecuménique ne rejette rien de ce qui a été jusqu'à présent précieux et important pour l'Eglise et son histoire; il reste fidèle à la vérité qui, dans l'histoire, est reconnue et définie comme telle et il n'y ajoute rien de nouveau. Le mouvement oecuménique et l'objectif qu'il se fixe, c'est-à-dire la pleine unité des disciples du Christ, restent inscrits dans le sillon de la Tradition.

Toutefois, la Tradition, dans l'esprit des deux grands précurseurs du Concile, J.A. Möhler et J. H. Newman, n'est pas une entité pétrifiée; c'est une tradition vivante. Il s'agit d'un événement dans l'Esprit Saint qui guide l'Eglise vers la vérité tout entière, selon la promesse du Seigneur (*Jn* 16, 13), en nous révélant sans cesse l'Evangile, qui nous a été transmis une fois pour toutes, et en nous faisant progresser dans la compréhension de la vérité révélée une fois pour toutes (*DV*, n. 8; cf. *DS*, n. 3020). Selon l'Evêque martyr Irénée de Lyon, c'est l'Esprit Saint qui garde sa jeunesse et sa fraîcheur au patrimoine apostolique qui nous a été transmis une fois pour toutes (4).

En ce sens, le mouvement oecuménique est un phénomène charismatique et une "opération de l'Esprit Saint". L'Eglise, en effet, ne possède pas seulement une dimension institutionnelle, mais, comme l'a souligné le Concile, également une dimension charismatique (*LG*, nn. 4; 7; 12; 49; *AA*, n. 3; *AG*, n. 4; 29). L'oecuménisme est donc un nouveau début, suscité et guidé par l'Esprit de Dieu (*UR*, nn. 1; 4). L'Esprit Saint, âme de l'Eglise (*LG*, n. 7), donne l'unité et la diversité des dons et des ministères (*LG*, n. 7; *UR*, n. 2). Le Concile a donc pu affirmer que l'oecuménisme spirituel est le cœur de l'oecuménisme. Oecuménisme spirituel signifie conversion intérieure, renouveau de l'esprit, sanctification personnelle de la vie, charité, abnégation, humilité, patience, mais également renouveau et réforme de l'Eglise. C'est surtout la prière qui est le cœur du mouvement oecuménique (*UR*, nn. 5-8; *UUS*, n. 15sq; 21-27).

En tant que mouvement spirituel, le mouvement oecuménique ne déracine pas la Tradition. Au contraire, il propose une compréhension nouvelle et plus approfondie de la Tradition qui nous a été transmise une fois pour toutes; grâce à lui, la nouvelle Pentecôte, préannoncée par Jean XXIII dans son discours d'ouverture au Concile, trouve son chemin; grâce à lui se prépare une nouvelle physionomie historique de l'Eglise, non pas une nouvelle Eglise, mais une Eglise spirituellement renouvelée et enrichie. Avec la mission, l'oecuménisme est la voie de l'Eglise du XXI siècle et du troisième millénaire.

III. "Subsistit in" - expression d'une ecclésiologie historiquement concrète

La dynamique eschatologique et pneumatologique avait besoin d'un éclaircissement conceptuel. Cet éclaircissement a été fourni par le Concile dans la Constitution sur l'Eglise, avec la formule très discutée du "subsistit in": l'Eglise de Jésus Christ subsiste dans l'Eglise catholique (*LG*, n. 8). Le rédacteur principal de la Constitution sur l'Eglise, G. Philips, a été clairvoyant au point de prévoir qu'à propos de la signification du

"subsistit in", beaucoup d'encre aurait été versée (5). En effet, ce flux d'encre continue a être versé et il en coulera encore probablement beaucoup d'autre avant que ne soient éclaircis les problèmes soulevés.

Au cours du Concile, le "*subsistit in*" a remplacé le précédent "*est*" (6). Il contient *in nuce* le problème oecuménique tout entier (7). L"*est*" affirmait que l'Eglise de Jésus Christ "est" l'Eglise catholique. Cette stricte identification de l'Eglise de Jésus Christ avec l'Eglise catholique était présente, par exemple, dans les Encycliques "Mystici corporis" (1943) et "Humani generis" (1950) (8). Toutefois, "Mystici corporis" reconnaît qu'il y a des personnes qui, bien que n'étant pas baptisées, appartiennent à l'Eglise catholique par leur désir (*DS* n. 3921). C'est pour cette raison que le Pape Pie XII, déjà en 1949, avait condamné une interprétation exclusive de l'axiome "*Extra Ecclesiam nulla salus*" (9).

Le Concile a pu accomplir un pas important en avant grâce au "*subsistit in*". On a voulu rendre justice au fait que, en dehors de l'Eglise catholique, il n'y a pas seulement des individus chrétiens, mais également des "éléments d'Eglise" (10), et également des Eglises et des Communautés ecclésiales qui, bien que n'étant pas en pleine communion, appartiennent de plein droit à l'unique Eglise et constituent pour leurs membres des moyens de salut (LG, nn. 8, 15; UR, n. 3; UUS, nn. 10-14). Le Concile sait donc que, en dehors de l'Eglise catholique, il existe des formes de sainteté qui vont jusqu'au martyre (LG, n. 15; UR, n. 4; UUS, nn. 12; 83). En conséquence, la question du salut des non-catholiques n'est plus résolue au niveau individuel, à partir du désir subjectif d'un individu, comme cela est indiqué par "Mystici corporis", mais au niveau institutionnel et de façon ecclésiologique objective.

La notion du "*subsistit in*" signifie, dans l'intention de la Commission théologique du Concile, que l'Eglise du Christ a son "lieu concret" dans l'Eglise catholique; dans l'Eglise catholique, on rencontre l'Eglise du Christ et c'est là qu'elle se trouve concrètement (11). Il ne s'agit pas d'une entité purement platonique ou d'une réalité uniquement à venir: elle existe concrètement dans l'histoire et se trouve concrètement dans l'Eglise catholique (12).

Entendu de cette façon, le "*subsistit in*" assume l'instance essentielle de l"*est*". Toutefois, il ne décrit plus la façon selon laquelle l'Eglise catholique s'entend elle-même en termes de "*splendid isolation*", mais prend acte de la présence agissante de l'unique Eglise du Christ également dans les autres Eglises et Communautés ecclésiales (UUS, n. 11), bien que celles-ci ne soient pas encore en pleine communion avec elle. En formulant son identité, l'Eglise catholique établit un rapport dialogique avec ces Eglises et Communautés ecclésiales.

En conséquence, le "*subsistit in*" est interprété de façon erronée lorsque l'on fait de celui-ci le fondement d'un pluralisme et d'un relativisme ecclésiologique, en affirmant que l'unique Eglise du Christ subsiste dans de nombreuses Eglises et que l'Eglise catholique est simplement une Eglise à côté d'autres. De telles théories de pluralisme ecclésiologique contredisent la compréhension de sa propre identité que l'Eglise catholique - comme également les Eglises orthodoxes - a toujours eue au cours de sa Tradition, une compréhension que le Concile Vatican II a voulu faire sienne. L'Eglise catholique revendique pour son compte, à l'heure actuelle comme par le passé, le droit d'être la véritable Eglise du Christ, dans laquelle est donnée toute la plénitude des moyens de salut (UR, n. 3; UUS, n. 14), mais elle prend à présent conscience de cela de façon dialogique, en tenant compte des autres Eglises et Communautés ecclésiales. Le Concile n'affirme aucune nouvelle doctrine, mais il est à l'origine d'une nouvelle attitude, il renonce au triomphalisme et formule la compréhension traditionnelle de sa propre identité de façon réaliste, historiquement concrète et, pourrait-on dire, même humble. Le Concile sait que l'Eglise est en marche dans l'histoire, pour réaliser concrètement dans celle-ci ce qui *est* ("*est*") sa nature la plus profonde.

On retrouve principalement cette vision humble et réaliste dans Lumen gentium, n. 8, là où le Concile, avec le "*subsistit in*", laisse place non seulement à des éléments de l'Eglise en dehors de sa structure visible, mais également à des membres et à des structures de péché dans l'Eglise elle-même (13). Le Peuple de Dieu compte aussi des pécheurs dans ses rangs, ce qui a pour conséquence que la nature spirituelle de l'Eglise n'apparaît pas clairement aux frères séparés et au monde; l'Eglise a sa part de responsabilité dans les divisions existantes et la croissance du Royaume de Dieu en est retardée (UR, n. 3sq). D'autre part, les communautés séparées ont parfois mieux développé certains aspects de la vérité révélée, si bien que, dans cette situation de division, l'Eglise catholique ne peut développer pleinement et concrètement sa propre

catholicité (*UR*, n. 4; *UUS*, n. 14). C'est pourquoi, l'Eglise a besoin de purification et de renouveau et elle doit sans cesse parcourir la voie de la pénitence (*LG*, n. 8; *UR*, n. 3sq; *UUS*, nn. 34sq.; 83sq).

Cette vision autocritique et de pénitence constitue le fondement du chemin du mouvement oecuménique (*UR* nn. 5-12). Elle comprend la conversion et le renouveau, sans lesquels il ne peut y avoir d'oecuménisme et de dialogue, qui, plus qu'un échange d'idées, est un échange de dons.

Dans cette perspective eschatologique et spirituelle, l'objectif de l'oecuménisme ne peut être conçu comme un simple retour des autres au sein de l'Eglise catholique. L'objectif de la pleine unité ne peut être atteint qu'à travers l'engagement soutenu par l'Esprit de Dieu et la conversion de tous à l'unique chef de l'Eglise, Jésus Christ. Dans la mesure où nous sommes unis au Christ, nous serons aussi unis les uns aux autres et nous réaliserons concrètement et dans toute sa plénitude la catholicité propre à l'Eglise. Cet objectif a été théologiquement défini par le Concile comme unité-*communion*.

IV. L'oecuménisme sous le signe de l'ecclésiologie de communion

L'idée fondamentale du Concile Vatican II, et en particulier du Décret sur l'oecuménisme, se résume en un mot: *communio* (14). Le terme est important pour comprendre correctement la question des "*elementa ecclesiae*". Cette expression suggère une dimension quantitative, presque matérialiste, comme si l'on pouvait quantifier, compter ces éléments, en vérifiant si leur nombre est complet. Une telle "ecclésiologie des éléments" a déjà été critiquée pendant les débats conciliaires et en particulier après le Concile (15). "*Unitatis redintegratio*" ne s'est toutefois pas arrêté là. Le Décret sur l'oecuménisme considère les Eglises et les Communautés ecclésiales séparées non pas comme des entités qui ont conservé un résidu d'éléments, plus ou moins important selon les cas, mais comme des entités intégrales qui mettent en lumière ces éléments au sein de leur conception ecclésiologique globale.

Cela a lieu grâce au concept de "*communio*". Avec cette notion, présente dans la Bible et utilisée par l'Eglise primitive, le Concile définit le mystère le plus profond de l'Eglise, qui est à l'image de la *communio* trinitaire, comme icône de la Trinité (*LG*, n. 4; *UR*, n. 22). A l'origine, *communio* et *communio sanctorum* ne désignaient pas la communauté des chrétiens entre eux, mais la participation (*participatio*) aux biens du salut, aux *sancta*, c'est-à-dire aux *sacramenta*.

Le baptême est fondamental à ce sujet. Il est le sacrement de la foi, à travers lequel les baptisés appartiennent à l'unique corps du Christ, qui est l'Eglise. Les chrétiens non catholiques ne se trouvent donc pas en dehors de l'unique Eglise mais, au contraire, appartiennent déjà à elle de façon fondamentale (*LG* n. 11; n. 14; *UR*, n. 22). Sur la base de l'unique baptême commun, l'oecuménisme va bien au-delà de la pure bienveillance et de la simple amitié; il ne s'agit pas d'une forme de diplomatie ecclésiale, mais il possède un fondement ontologique et une profondeur ontologique; c'est un événement de l'Esprit.

Le baptême n'est, bien évidemment, que le point de départ et la base (*UR*, n. 22). L'incorporation dans l'Eglise parvient à sa plénitude avec l'Eucharistie, qui est source, creuset et sommet de la vie chrétienne et ecclésiale (*LG*, n. 11; n. 26; *PO* n. 5; *AG*, n. 39). Ainsi, l'ecclésiologie eucharistique a déjà son fondement dans la Constitution liturgique et dans la Constitution sur l'Eglise (*SC*, n. 47; *LG*, n. 3; n. 7; n. 11; n. 23; n. 26).

"*Unitatis redintegratio*" affirme que dans l'Eucharistie "l'unité de l'Eglise est signifiée et réalisée" (*UR*, n. 2). Il est ensuite dit, à propos de l'Eglise orthodoxe: "par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Eglises particulières, l'Eglise de Dieu s'édifie et grandit, la communion entre elles se manifestant par la concélébration" (*UR*, n. 15). Partout où est célébrée l'Eucharistie se trouve l'Eglise. Comme on le soulignera d'ici peu, cet axiome est d'une importance capitale pour comprendre les Eglises orientales et la distinction existante entre ces dernières et les Communautés ecclésiales protestantes.

Ce qui vient d'être dit signifie que chaque Eglise particulière qui célèbre l'Eucharistie est une Eglise au plein sens du terme, mais qu'elle n'est pas toute l'Eglise (*LG*, n. 26; n. 28). Du fait qu'il n'y a qu'un seul Christ et une seule Eucharistie, chaque Eglise qui célèbre l'Eucharistie se trouve dans une relation de communion avec toutes les autres Eglises. L'unique Eglise existe dans toutes les Eglises particulières et à partir de celles-

ci (LG, n. 23) et, inversement, les Eglises particulières existent dans l'unique Eglise et à partir de celle-ci (*Communionis notio*, n. 9).

En transférant ce concept d'unité à la question oecuménique, l'unité oecuménique vers laquelle nous tendons signifie quelque chose de plus qu'un réseau d'Eglise confessionnelles qui, entrant en communion d'Eucharistie et de prédication, se reconnaissent réciproquement. La compréhension catholique de l'oecuménisme presuppose ce qui existe déjà, c'est-à-dire l'unité dans l'Eglise catholique et la communion partielle avec les autres Eglises et Communautés ecclésiales, pour parvenir, à partir de cette communion incomplète, à la pleine communion (*UUS*, n. 14), qui comprend l'unité dans la foi, dans les sacrements et dans le ministère ecclésiastique (LG, n. 14; *UR*, n. 2sq.).

L'unité dans le sens de la pleine *communio* ne signifie pas uniformité, mais unité dans la diversité et diversité dans l'unité. A l'intérieur de l'unique Eglise, il y a de la place pour une diversité légitime de mentalités, d'usages, de rites, de règles canoniques, de théologies et de spiritualités (LG n. 13; *UR*, n. 4; n. 16sq). Nous pouvons également dire que l'essence de l'unité conçue comme *communio* est la catholicité dans sa signification originelle, qui n'est pas confessionnelle mais qualitative; celle-ci indique la réalisation de tous les dons que les Eglises particulières et confessionnelles peuvent apporter.

La contribution d'"*Unitatis redintegratio*" à la solution du problème oecuménique n'est donc pas "l'ecclésiologie des éléments", mais la distinction entre pleine communion et communion non pleine (*UR*, n. 3) (16). De cette distinction dérive le fait que l'oecuménisme ne vise pas à créer des associations, mais à réaliser une *communio*, qui ne signifie ni assimilation réciproque ni fusion (17). Cette formulation du problème oecuménique est la contribution théologique la plus importante apportée par le Concile à la question oecuménique.

V. Orient et Occident - deux formes du même mouvement oecuménique

L'intégration de la théologie oecuménique dans l'ecclésiologie de *communio* permet de distinguer deux types de divisions dans l'Eglise: la *scission* entre Orient et Occident et les divisions au sein de l'Eglise d'Occident à partir du XVI siècle. Entre les deux, la différence n'est pas seulement géographique ou temporelle; il s'agit de schismes de nature différente. Alors qu'avec la fracture entre l'Orient et l'Occident la structure ecclésiale qui s'était fondamentalement développée à partir du II siècle est restée la même, avec les Communautés qui dérivent de la Réforme nous nous trouvons face à un autre modèle ecclésial (18).

Le schisme d'Orient englobe aussi bien les antiques Eglises d'Orient qui s'étaient séparées de l'Eglise impériale aux IV et V siècles, que le schisme entre Rome et les Patriarcats orientaux, dont la date symbolique a été fixée à l'année 1054.

Le Concile ne réduit pas, bien sûr, les différences à de simples facteurs politiques et culturels. Dès le début, Orient et Occident ont accueilli de façon différente le même Evangile et ont développé diverses formes de liturgie, de spiritualité, de théologie et de droit canonique. Toutefois, ils sont unanimes en ce qui concerne la structure fondamentale, aussi bien eucharistique et sacramentelle qu'épiscopale. Les dialogues nationaux et internationaux entamés après le Concile ont confirmé cette profonde communion dans la foi, dans les sacrements et dans la structure épiscopale.

Le Concile parle donc de relations entre les Eglises locales comme entre des Eglises soeurs (*UR*, n. 14). Cette formulation, encore assez vague dans le Décret sur l'oecuménisme, a été reprise et développée au cours de l'échange de messages entre le Pape Paul VI et le Patriarche oecuménique Athénagoras I, le "*Tomos agapis*". (19).

Le rétablissement de la pleine communion presuppose un examen attentif des divers facteurs de la division (*UR*, n. 14) et la reconnaissance des différences légitimes (*UR*, nn. 15-17). Le Concile constate qu'en ce qui concerne les différences, il s'agit souvent d'éléments complémentaires plus que de divergences contradictoires (*UR*, n. 17) (20). Celui-ci déclare donc que "tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions, fait pleinement partie de la catholicité et de l'apostolice de l'Eglise" (*UR*, n. 17) (21). Pour rétablir l'unité, il ne faut donc pas imposer d'autres charges que celles qui sont indispensables (Actes 15, 28) (*UR*, n. 18).

Le véritable problème dans les relations entre l'Orient et l'Occident est la question du ministère pétrinien (*UUS*, n. 88). Le Pape Jean-Paul II a invité à un dialogue fraternel sur l'exercice futur de ce ministère (*UUS*, n. 95). Il n'est pas possible d'exposer ici les questions historiques complexes liées au problème, ni les possibilités actuelles d'une réinterprétation et d'une re-réception des dogmes promulgués par le Concile Vatican I. Rappelons seulement qu'un Symposium organisé en mai 2003 par le Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens avec les Eglises orthodoxes a porté à une ouverture des deux côtés (22). Nous souhaitons que le dialogue théologique international puisse rapidement reprendre et surtout se consacrer à l'étude de ce thème.

Le schisme d'Occident, dû à la Réforme du XVI siècle, est d'une autre nature. Comme le reconnaît clairement le Décret sur l'œcuménisme, il s'agit d'un phénomène complexe et différencié, à caractère aussi bien historique que doctrinal. Nous sommes également liés aux Communautés nées de la Réforme par de nombreux éléments importants de la véritable Eglise, dont en particulier l'annonce de la Parole de Dieu et le baptême. Dans de multiples documents du dialogue post-conciliaire cette communion est amplifiée et approfondie (23).

Il existe toutefois également "des différences considérables, non seulement de caractère historique, sociologique, psychologique et culturel, mais surtout dans l'interprétation de la vérité révélée" (*UR*, n. 19). Selon le Concile, ces divergences concernent en partie la doctrine de Jésus Christ et de la rédemption, et surtout l'Ecriture Sainte dans sa relation avec l'Eglise, le magistère authentique, l'Eglise et ses ministères, le rôle de Marie dans l'œuvre de la rédemption (*UR*, n. 20sq; *UUS*, n. 66), et en partie également des questions morales (*UR*, n. 23). Ces dernières sont récemment venues au premier plan et ont créé des problèmes, que ce soit au sein des Communautés ecclésiales réformées ou dans les rapports entre celles-ci et l'Eglise catholique.

Contrairement à ce qui se produit dans la situation du schisme d'Orient, avec les Communautés issues de la Réforme nous sommes en présence non seulement de divergences doctrinales, mais également d'une autre structure fondamentale et d'un autre type d'Eglise. Bien qu'à des niveaux parfois très différents dans leurs positions, les réformateurs conçoivent l'Eglise comme *creatura verbi*, surtout à partir de la Parole de Dieu (24) et non de l'Eucharistie.

La différence s'accentue lorsqu'il s'agit de la question de l'Eucharistie. Comme l'affirme le Concile, les Communautés ecclésiales issues de la Réforme, "en raison surtout de l'absence du sacrement de l'ordre, n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique" (*UR*, n. 22). Dans le sens de l'ecclésiologie eucharistique, la distinction entre les Eglises et les Communautés ecclésiales résulte de ce manque de *substance eucharistique*. La déclaration "*Dominus Iesus*" (*DI* 16), a ultérieurement souligné cette distinction au niveau des concepts et a ainsi soulevé d'après critiques de la part des chrétiens protestants. Il aurait été possible de formuler de façon plus compréhensible ce que l'on entendait exprimer; toutefois, en ce qui concerne le contenu effectif, on ne peut pas fermer les yeux sur les divergences qui existent dans la façon de concevoir l'Eglise. Les protestants ne veulent pas être Eglise dans le sens où l'Eglise catholique se comprend elle-même; ils représentent un autre type d'Eglise et, pour cette raison, selon le critère de l'identité catholique, ne sont pas une Eglise au sens propre.

En raison des différences existantes, le Concile met en garde contre toute légèreté et zèle imprudent. "L'activité œcuménique ne peut-être, en effet, que pleinement et sincèrement catholique, c'est-à-dire fidèle à la vérité reçue des apôtres et des Pères, et conforme à la foi que l'Eglise catholique a toujours professée" (*UR*, n. 24). Mais le Concile met également en garde contre les polémiques. Il est significatif que le terme "dialogue" soit répété comme un refrain au terme des diverses sections de cette partie du décret (*UR*, n. 19; n. 21; n. 22; n. 23). Cela exprime, une fois de plus, le nouvel esprit avec lequel le Concile entend surmonter les différences.

VI. Quanta est nobis via?

Le Décret représentait un début. Quoi qu'il en soit, il a eu de vastes et importantes répercussions, tant au sein de l'Eglise catholique qu'au niveau œcuménique et il a profondément changé la situation de l'œcuménisme au cours des quarante dernières années (25).

Il est également vrai qu'"*Unitatis redintegratio*" a laissé plusieurs questions en suspens; il a aussi essuyé des critiques et a connu des développements supplémentaires. Mais les problèmes rencontrés ne doivent pas nous faire oublier les riches fruits qu'il a apportés. Le Décret a marqué le début d'un processus irrévocable et irréversible, pour lequel il n'existe pas d'alternative réaliste. Le Décret sur l'oecuménisme nous montre le chemin à suivre au XXI siècle. La volonté du Seigneur est que nous entreprenions ce chemin, avec prudence, mais également avec courage, patience et surtout une inébranlable espérance.

En dernière analyse, l'oecuménisme est une aventure de l'Esprit. C'est pourquoi, je conclus en reprenant les paroles de conclusion d'*Unitatis redintegratio*: "L'espérance ne déçoit point: car l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" (Rm 5, 5) (*UR*, n. 24).

Notes

- 1) *En ce qui concerne les antécédents du mouvement oecuménique dans l'Eglise catholique, voir: H. Petri, Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene*, in: *Handbuch der Ökumenik*, vol. 2, Paderborn 1986, 95-135.
- 2) Cf. W. Becker, in: *LThK Vat. II*, vol. 2 (1967), II-39; L. Jaeger, *Das Konzildekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1969, 15-78; *Storia del Concilio Vaticano II*, par G. Alberigo, vol. 3, Bologna 1998, 277-365; vol. 4, Bologna 1999, 436-446.
- 3) J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris 1959; Y. Congar, *Diversité et communion*, Paris 1982, 239sq. Le Pape Jean-Paul II a également souligné ce lien dans son Encyclique sur la mission, "*Redemptoris missio*" (1990) (nn. 36 et 50).
- 4) Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, III, 24, 1 (Sources chrétiennes, n. 211, Paris 1974, 472).
- 5) G. Philips, *L'Eglise et son mystère aux deuxième Concile du Vatican*, tome 1, Paris 1967, 119.
- 6) Vision d'ensemble in *Synopsis historica* sous la direction de G. Alberigo - F. Magistretti, Bologna 1975, 38; 439 sq; 506 sq.
- 7) G. Philips, *ibid.*
- 8) *AAS* 35, 1943, 199; 42, 1950, 571.
- 9) *Lettre du Saint-Siège à l'Archevêque de Boston* (1949), in: *DS* 3866-73.
- 10) Ce concept remonte au fond à G. Calvin; mais, alors que pour Calvin, le terme se référait à de tristes restes de la véritable Eglise, dans le débat oecuménique il est entendu dans un sens positif, dynamique et orienté vers l'avenir. Il apparaît pour la première fois avec Yves Congar, comme affirmation de la position antidonatiste de saint Augustin (cf. A. Nichols, *Yves Congar*, Londres 1986, 101-106). Avec la déclaration de Toronto, il est également entré dans le langage du Conseil oecuménique des Eglises.
- 11) *Synopsis historiae*, 439; G. Philips op. cit. 119; A. Grillmeier, *LthK, Vat. II*, vol. 1, 1966, 175; L. Jaeger, op. cit. 214-217.
- 12) Voir la Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, "*Mysterium Ecclesiae*" (1973), n. 1, et aussi la Déclaration "*Dominus Iesus*" (2000) n. 17.
- 13) Sur la notion de "structure du péché", cf. la Lettre apostolique du Pape Jean-Paul II "*Reconciliatio et paenitentiae*" (1984) 16, ainsi que UUS, n. 34.
- 14) Voir à ce propos le Synode extraordinaire des Evêques de 1985 (II C 1). Le Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens a traité ce thème de façon détaillée au cours de son Assemblée plénière en 2001. Cf. le discours du Card. Kasper, *Communio. The Guiding Concept of the Catholic Ecumenical Theology. The Present and the Future Situation of the Ecumenical Movement*, in: *Information Service* n. 109, 2002/I-II, 11-20.
- 15) Cf. en particulier H. Mühlen, *Una mystica persona*, Munich-Paderborn 1968, 496-502; 504-513.
- 16) Cette distinction n'est pas encore clairement indiquée dans la terminologie des textes conciliaires. Dans UR n. 3 il est dit: "*plena communio*" et "*quaedam communio, etsi non perfecta*".
- 17) *Jean-Paul II, Encyclique "Slavorum apostoli"* (1985) n. 27.
- 18) J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation - Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, Munich 1982, 203-208.
- 19) Ibid. 386-392 (n. 176). Cette expression a été reprise dans la déclaration commune du Pape Jean-Paul II et du Patriarche oecuménique Bartholomaios de 1995.
- 20) Le "Catéchisme de l'Eglise catholique" (n. 248) inclut également la question du *filioque* parmi les questions qui indiquent une différence complémentaires plutôt que contradictoire.
- 21) Cette idée se retrouve également dans le Décret "*Orientalium ecclesiarum*", n. 1, et dans l'Encyclique "*Orientale Lumen*" (1995), n. 1.
- 22) Cf. W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Rome, 2004.
- 23) Nous citons en particulier les documents de Lima, "*Battesimo, Eucarestia e ministero*" (1982), les documents de l'ARCIC avec la Communion anglicane, les documents de convergence avec les luthériens ("La cène du Seigneur", "Le ministère spirituel dans l'Eglise", etc.), en particulier la "Déclaration commune sur la doctrine de la justification" (1999).
- 24) M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520): WA 560sq.
- 25) Cf. *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, ed. R. Fisichella, Roma 2000, 335-415, avec des contributions de E. Fortino, J. Wicks, F. Ocáriz, Y. Spiteris, V. Pfür.