NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 1 1985

Oecuménisme et Église catholique

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 43 - 67

https://www.nrt.be/it/articoli/oecumenisme-et-eglise-catholique-828

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Oecuménisme et Eglise catholique

LES VINGT ANS DU DÉCRET SUR L'ŒCUMÉNISME

Voté et promulgué le 21 novembre 1964, après avoir été corrigé *in extremis*, le décret sur l'œcuménisme a maintenant vingt ans. On se souvient des remous, puis du malaise et de la souffrance que provoquèrent ces changements de dernière minute [1]. Le lent travail — facilité par l'évidente confiance que la majorité des Pères conciliaires faisait au Secrétariat pour l'Unité — qui avait abouti à la préparation du texte ne s'achevait donc pas dans l'enthousiasme espéré. Quelque chose avait grincé. Rome pouvait-elle être franchement œcuménique ?

Cependant, une fois calmées les premières réactions émotives et acquise la certitude que, bien interprétées, les modifications « imposées » ne blessaient pas la charité œcuménique, *Unitatis redintegratio* fut vite reconnu comme l'un des documents les plus positifs et les plus courageux du concile du Vatican II. Il ouvrait une voie nouvelle. Il est vrai que Paul VI prouvait par ses nombreux contacts avec les Eglises orthodoxes le sérieux de la volonté œcuménique de l'Eglise de Rome. De son côté, le cardinal Bea — président du Secrétariat pour l'Unité — donnait un ton nouveau aux relations avec le Conseil œcuménique de Genève [2]. Au terme de la dernière session, surtout après l'émouvante séance du 7 décembre 1965 destinée à « regretter et enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise les sentences d'excommunication » portées au moment de la séparation entre Rome et Constantinople, on était en droit de compter l'engagement œcuménique parmi « les acquis définitifs du concile ».

1. Le 19 novembre 1964, veille du vote final, Mgr FELICI, Secrétaire général du concile, annonçait aux Pères que sur la demande de « l'autorité supérieure » le Secrétariat pour l'Unité avait introduit dix-neuf corrections *ad maiorem claritatem textus* dans le document déjà discuté et accepté paragraphe par paragraphe. De fait une quarantaine de changements avaient été proposés. Voir *Irénikon* 37 (1964) 50-53.

2. Le cardinal BEA était officiellement reçu au Conseil œcuménique (*COE*) de Genève le 18 février 1965 et cette visite décida de la collaboration entre Rome et Genève (*DC* 62 (1965) 643-660).

Vingt ans après, qu'en est-il ? En juin 1984, à Genève, lors de sa visite au Conseil œcuménique, l'évêque de Rome Jean-Paul II rappelait, au terme d'un rapide bilan, l'engagement « irréversible » de l'Eglise catholique dans la tâche œcuménique [3]. L'affirmation, en un tel contexte, est à retenir. Mais, prenant pour acquise cette volonté de ne pas renoncer à la recherche de l'Unité, il est important de se demander comment les visions de Vatican II continuent d'inspirer et de guider l'engagement en cause.

I. - Les acquis définitifs

Il est indéniable que l'Eglise catholique se présente aujourd'hui, d'emblée, comme partie prenante de la quête de l'Unité. Elle le fait à deux registres, qui correspondent aux deux préoccupations majeures qui, surtout depuis l'encyclique du Patriarcat œcuménique de Constantinople en 1902 (et 1920), ont canalisé les dynamismes du mouvement œcuménique : l'action en commun de tous les chrétiens dans tous les domaines où cela est possible, la reconstitution de la communion visible de foi et d'Eucharistie.

1. *L'action en commun*

a. L'action en commun a pris diverses formes, soit au plan local soit à un plan plus universel [4]. Certes, la diversité des contextes et le poids des héritages historiques font que la situation ne saurait être partout la même. En certaines régions, le fourmillement des sectes et des mouvements évangéliques — souvent tout autant opposés au Conseil œcuménique qu'à l'Eglise catholique — a mis en échec les meilleures intentions. Ailleurs, les « grandes Eglises » continuent de s'ignorer. Pourtant, un réseau de collaboration œcuménique incluant les communautés catholiques s'est peu à peu tissé, là surtout où n'existe aucun risque de confusion confessionnelle ou de relativisme doctrinal.

Il s'agit avant tout de prises de position ou de démarches portant sur la défense des droits humains fondamentaux et l'avenir de l'humanité [5]. On assiste ainsi à l'émergence d'une « conscience

3. Voir *La Croix*, 14 juin 1984 ; *DC* 81 (1984) 704-707 (707).

4. Elle était demandée par *Unitatis redintegratio* (*UR*), 12.

5. Dans la ligne ouverte, en une situation tragique, par la résistance spirituelle de l'Eglise luthérienne confessante et de l'Eglise catholique, en Allemagne, au temps du nazisme. Pour le climat de cette collaboration, voir *DC* 63 (1966) 573-574.

chrétienne » au-delà des barrières confessionnelles, quoi qu'il en soit de certaines « occasions ratées » [6] voire de certains reculs [7]. Tout porte à penser que, sur le terrain, les catholiques se sentent dorénavant contraints de s'associer, en y engageant leurs forces, à ce que l'ensemble des chrétiens croit nécessaire ou utile d'entreprendre « à cause de l'Evangile ». Là où l'Eglise catholique fait partie des conseils d'Eglises locaux, cela devient une évidence.

Dès Vatican II, Rome s'est engagée dans un autre type de collaboration, portant cette fois sur une action à mener de concert avec le Conseil œcuménique de Genève. Si la disparition de la commission *SODEPAX* [8] a causé des inquiétudes, aggravées par le peu de clarté des raisons données et le fait que le nouveau type de coopération annoncé alors n'a pas encore été mis en place, le *Groupe mixte de travail* [9] poursuit paisiblement sa tâche. Bien que peu orchestrés et exploités, ses résultats sont néanmoins appréciables. Le document de 1980/81 sur « Le témoignage commun », par exemple, est un texte important qui mériterait d'être mieux connu [10]. Il est significatif qu'il se situe dans l'élan d'un document du Secrétariat pour l'Unité publié au Vatican en 1970 et traitant de collaboration œcuménique au plan régional, au plan national et au plan local [11]. Il faut dans cette ligne souligner la participation

6. Certains commentateurs américains ont regretté la « solitude » des évêques catholiques des Etats-Unis dans leur prise de position sur l'armement nucléaire. Pourquoi ne pas y avoir associé des responsables d'autres Eglises, s'est-on demandé ?

7. Certaines déclarations du dernier synode de l'Eglise réformée de France, par exemple, pourraient le laisser croire.

8. *SODEPAX* avait été créé en 1968, dans l'esprit de l'Assemblée d'Uppsala, par le *COE* et le Saint-Siège, dans le but de s'engager ensemble pour la justice. On l'a supprimé en 1980 (*DC* 81 (1984) 95) pour le remplacer par une structure plus souple, permettant une collaboration plus étroite et plus efficace. Cette nouvelle structure n'est pas encore mise en place.

9. Créé en 1965 (cf. *DC* 62 (1965) 369, 643, 1109-1110), ce groupe est la première et la plus importante des institutions incarnant les relations entre le *COE* et l'Eglise catholique. Son cinquième rapport a été approuvé à Vancouver (voir *DC* 81 (1984) 89-106). Toutes les activités communes y sont présentées.

10. Voir *Service d'Information du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens* 44 (1980) 155-178 ; et *DC* 78 (1981) 450-458.

11. Ce texte a été publié à part. Voir *DC* 67 (1970) 876-882.

active de l'Eglise catholique à l'ensemble des grandes conférences de recherche organisées par les Eglises [12].

La collaboration avec Genève se manifeste par ailleurs dans des gestes plus ponctuels, tels que l'aide apportée à l'Institut œcuménique de Bossey ou le fait de pourvoir à certains besoins du personnel pour des postes délicats [13]. Il n'est peut-être pas vain de rappeler l'existence de l'Institut œcuménique de Tantur, entre Jérusalem et Bethléem, fondé dans le prolongement des rencontres de Paul VI et des observateurs au concile et destiné à promouvoir un travail commun de retour aux sources. Jusqu'ici, l'Eglise catholique a assumé le plus gros de la charge financière, mais la direction est confiée à un groupe œcuménique.

Cette recherche théologique commune — amorcée également avec plus ou moins de succès en quelques centres universitaires — répond sinon à la lettre du moins à l'esprit de *Unitatis redintegratio*. Le concile y voyait un moyen de connaissance mutuelle [14]. On peut dire que, grâce sans nul doute à la collaboration que nous évoquons, les catholiques apprennent de plus en plus à connaître, estimer et respecter les autres chrétiens, découvrant ainsi qu'entre tous existe une unité profonde, face à laquelle les divisions confessionnelles révèlent leur non-sens scandaleux. La *praxis* fait apparaître une vérité jusque-là insoupçonnée. Cette perception, notons-le, n'est pas sans susciter une réaction souvent agressive ou tout au moins nettement méfiante face aux valeurs institutionnelles. Dans quelques cercles fervents, on voit en outre se manifester des engouements parfois trop peu critiques pour un Orient idéalisé, assortis d'un mépris irraisonné des traits propres à l'Occident.

La prière commune, devenue de plus en plus louange et action de grâces, s'articule dorénavant sur cette découverte des réalités qui continuent d'unir. Elle s'ouvre à une nouvelle dimension, et se veut attentive à célébrer l'unité toujours présente. La traditionnelle semaine de l'Unité s'en trouve marquée.

---

12. Ainsi la *Conférence d'Uppsala sur la vie et la paix,* 20-24 avril 1983. Des catholiques ont fait partie du comité préparatoire puis participé activement aux travaux. Sur l'œuvre de *SODEPAX* en ce domaine, voir *DC* 68 (1971) 163-164.

13. Une religieuse catholique travaille à temps plein dans la commission pour la mission et l'évangélisation. Déjà une autre religieuse catholique a travaillé dans la commission médicale du *COE*.

14. En particulier *UR*, 9, 10. Sur Tantur, voir *DC* 63 (1966) 561-562.

Certes, dans la logique de son ecclésiologie, l'Eglise catholique continue de résister à toute *communicatio in sacris* qui voilerait l'état de division. Pour elle, l'Eucharistie n'est célébrée en vérité que par une assemblée déjà soudée en une pleine *koinônia* de foi et de vie sacramentelle, que garantit la reconnaissance mutuelle des ministères. Cependant les évêques — celui de Rome en tête — ne craignent pas pour autant de prendre part avec des responsables d'autres communautés chrétiennes à des célébrations œcuméniques dans lesquelles l'action de grâces pour la communion toujours donnée tient autant de place que l'intercession pour l'Unité à construire. N'en donnons pour exemple que l'inoubliable cérémonie œcuménique de Saint-Paul-hors-les-Murs, présidée par Paul VI le 4 décembre 1965 au terme du concile, et où pour la première fois un évêque de Rome participait à une célébration commune avec des non-catholiques [15]. Plus récemment, la rencontre de son successeur et du primat de l'Eglise anglicane à Cantorbéry, dans un climat que les réactions romaines au rapport de l'*ARCIC* avaient tendu, a montré combien, sans hésitation, l'Eglise de Rome tient à cette célébration de l'unité profonde qui persiste, quoique compromise par la division des chrétiens [16].

b. A ce registre, on est donc en droit de parler d'un acquis prometteur. En une multitude de cas, là surtout où l'impact de l'Evangile sur les grands enjeux humains se trouve en cause, l'Eglise catholique s'associe dans son action aux efforts des autres chrétiens. Elle fait de moins en moins exception au mouvement qui pousse les Eglises à passer du face à face au coude à coude, dans une communion de la *praxis* que porte et inspire une communion de la prière. Un nouveau comportement est né.

---

15. Voir *DC* 62 (1965) 2159-2162. Il semble bien que certains cercles romains s'opposèrent à cette célébration de laquelle les experts furent exclus. Il est regrettable que quelques commentateurs aient donné une interprétation inexacte de l'utilisation par Paul VI d'un texte de Soloviev, et par là créé un malaise.

16. L'accent de cette célébration sur la profondeur de l'unité déjà donnée dans le baptême n'a pas été assez souligné par les commentateurs. La célébration avait été préparée dans le dessein de montrer qu'en dépit des difficultés subsistantes, voire de nouveaux obstacles, rien ne mettait en cause la certitude que « ce qui nous unit l'emporte sur ce qui nous sépare ». Voir *DC* 79 (1982) 588-590 ; cf. 584-585.

ARCIC : Anglican-Roman Catholic International Commission.

Il faut évidemment être réaliste. Cette « nouvelle » façon de faire n'en est pas encore au stade d'*habitus !* L'on a d'ailleurs observé que là où elle avait, la première, l'intuition d'une démarche « prophétique », l'Eglise catholique se préoccupait rarement d'y associer l'ensemble des chrétiens. Si elle répond aux invitations qui lui sont faites, elle ne songe pas d'instinct à inviter les autres à entrer dans ses projets, sauf peut-être lorsqu'elle est membre du conseil local des Eglises. Ceci signifie que l'œcuménisme n'est pas encore devenu partout pour elle une seconde nature. En plusieurs régions, la « nouvelle » attitude se résume plus dans un voisinage paisible, moins conflictuel qu'autrefois, que dans une amorce de collaboration [17]. On est même encore loin d'une prise de conscience des torts mutuels, débouchant dans une sincère demande de pardon [18].

Des obstacles d'un tout autre ordre que celui de la volonté surgissent, en outre, sur cette route. Dans les domaines concernant la vie et qui font appel à une vision éthique, il arrive que les principes catholiques ne concordent pas avec ceux d'autres chrétiens. En certains pays, cette divergence constitue l'empêchement majeur à une authentique coopération au plan médical et même à une recherche commune sur les délicats problèmes de la population.

Plus complexe est la question de la collaboration œcuménique au registre de la mission. Son esprit est défini dans des textes tels que *Témoignage commun et Prosélytisme* [19]. Mais comment la concrétiser ? Certes, l'une des raisons ayant poussé à la naissance du mouvement œcuménique est le besoin de rendre crédible l'annonce de la Bonne Nouvelle. On ne saurait pourtant cesser toute activité missionnaire en attendant le jour de la réunion, ni non plus agir déjà comme si ce but était atteint. Dans l'entre-deux, il faut bien que chaque Eglise continue de propager son interprétation de la vérité évangélique, selon sa tradition confessionnelle.

17. Voir l'intéressant dossier rassemblé sous le titre *Oecuménisme et mission*, dans *Spiritus* 87, 1982.

18. Voir *UR*, 7 (cf. 3). Dans le discours d'ouverture de la seconde session (29 septembre 1963) Paul VI avait demandé pardon aux autres chrétiens ; voir aussi son discours du 17 octobre 1963 aux Observateurs ; cf. *DC* 60 (1963) 1345-1362, 1421-1423.

19. Ce document (daté de 1970) du Groupe mixte *COE* et Secrétariat pour l'Unité est publié dans *DC* 67 (1970) 1077-1081.

Comment, alors, penser à des « programmes œcuméniques d'envoi en mission » et envisager « une annonce commune » ? Ce serait consentir au relativisme. On ne s'étonne guère que les milieux missionnaires les plus dynamiques soient les moins sensibles aux enjeux œcuméniques [20]. La collaboration missionnaire vraie [21] peut difficilement déborder les cadres d'un engagement commun dans les programmes sociaux, économiques ou culturels et d'une concertation visant à éviter le prosélytisme.

Dans la même ligne, il convient d'évoquer les difficultés et parfois les échecs des tentatives de catéchèse commune dans des régions où pourtant les chrétiens vivent dans la concorde, étrangers à tout prosélytisme [22]. Les questions doctrinales ont donc plus d'impact que certains l'affirment. On ne saurait d'aucune façon en faire l'économie. L'Eglise catholique en a la conviction. Celle-ci est une marque dominante de son engagement œcuménique.

2. *La communion visible de foi et d'Eucharistie*

L'importance que, par sa tradition, l'Eglise catholique accorde aux questions doctrinales et sa volonté d'éviter tout accord dans lequel des divergences dogmatiques fondamentales seraient camouflées expliquent qu'elle soit d'emblée officiellement entrée en dialogue théologique avec les autres Eglises [23]. Ces dialogues sont divers, nationaux ou internationaux, multilatéraux ou bilatéraux [24]. On ne saurait ici que les évoquer globalement.

a. Quelques traits généraux se dégagent, qui appartiennent probablement au dossier de l'acquis ou du changement définitif d'attitude. En tête il faut placer la décision de dialoguer non plus simplement avec des individus isolés (dans la perspective de les voir quitter leur communauté pour adhérer à l'Eglise catholique) mais avec les Eglises comme telles. La démarche adoptée face à l'Orient

20. On lira l'article de Marc SPINDLER, *Une réflexion protestante,* dans *Spiritus* 87 (1982) 115-126.

21. A laquelle on demandera que le décret *Ad gentes* s'intéresse (cf. intervention du P. DEGRIJSE, 13 octobre 1965, *DC* 62 (1965) 2180-2181).

22. Ainsi dans certaines parties de l'Ouest canadien.

23. Voir *UR*, 4, 9, 11.

24. Le meilleur instrument pour les étudier et suivre leur évolution est le dossier, sans cesse mis à jour, du *Centro pro Unione* de Rome. Pour une vue d'ensemble voir J. DESSEAUX, *Dialogues théologiques et accords œcuméniques,* Paris, 1982. Voir aussi N. EHRENSTRÖM et G. GASSMANN, *Confessions in Dialogue,* Genève, 1982.

au temps de Lyon et de Florence, et souhaitée par plusieurs au moment de Trente, devient ainsi la façon de faire habituelle et normale. En dépit de certains manquements à la règle, qui ont inquiété le monde œcuménique [25], on peut dire que dorénavant, bien que demeurant convaincue d'avoir gardé « toute la plénitude des moyens de Salut » (*UR*, 3), l'Eglise catholique prend au sérieux la valeur salvifique de l'appartenance loyale à une autre communauté ecclésiale. Les membres de cette communauté ne sont pas sauvés malgré celle-ci mais en elle et par elle. L'Esprit Saint ne la boude pas. Au lieu de les lui arracher par des conversions personnelles et ainsi de l'affaiblir, Rome s'efforce donc, de concert avec ses responsables, de créer la situation qui permettra d'entrer en pleine communion avec elle.

L'analyse de l'ensemble des dialogues instaurés dans ce but montre que les membres catholiques qui y sont impliqués (par délégation officielle de leur Eglise) sont d'accord avec leurs partenaires pour prendre comme norme de jugement et critère ultime la tradition évangélique telle que vécue avant les divisions. Ce que Rome affirme aujourd'hui est évalué à cette lumière. Ceci, qui ne surprend guère lorsqu'il s'agit de dialogues multilatéraux du type de celui de *Foi et Constitution* sur Baptême, Eucharistie et ministère, est également la règle incontestée des dialogues bilatéraux. La méthode choisie par l'*ARCIC* — s'efforcer de saisir les problèmes à leur origine, en deçà de leur durcissement dans la polémique — a fait école. On réexamine ensemble le dossier, sans faire fi du vécu commun mais en tablant sur lui. L'Eglise catholique se trouve ainsi entraînée elle aussi dans la démarche de conversion. Elle se « réforme » [26], en se voulant à l'écoute de l'interpellation évangélique qui vient des autres, sûre d'avoir elle aussi à recevoir.

Il est en outre clair que les dialogues — multilatéraux et bilatéraux — dans lesquels l'Eglise catholique est active ne cherchent pas une Unité dans laquelle l'un des partenaires absorberait les autres, même après s'être lui-même « réformé » courageuse-

25. Ainsi l'attitude adoptée à l'endroit des prêtres épiscopaliens américains « dissidents » (cf. *DC* 78 (1981) 433).

26. Voir *UR*, 6, et déjà *LG*, 8, 12. Le terme *réforme* est explicitement employé. On le trouvait déjà dans le discours de Paul VI à la Curie romaine du 21 septembre 1963, qui parlait d'une « réforme permanente » dont l'Eglise « a perpétuellement besoin » (*DC* 60 (1963) 1259-1264).

ment [27]. La recomposition de l'Unité ne peut s'accomplir que par une recherche commune dans laquelle chaque Eglise reçoit des autres tout autant qu'elle leur donne [28]. La façon dont l'*ARCIC* et la commission luthérienne-catholique des Etats-Unis ont, par exemple, abordé l'épineuse question de la primauté romaine est typique. Les membres catholiques de ces dialogues n'ont en rien renoncé à la conviction de leur Eglise sur la fonction « primordiale » de l'évêque de Rome au point de soudure de la communion visible. Ils l'ont expliquée à leurs partenaires en la fondant dans la tradition vécue en commun avant les divisions [29]. Mais, écoutés par les autres, ils ont aussi écouté ceux-ci et perçu que dorénavant un exercice de la primauté ne sera pôle visible et garant d'une Unité riche et pleinement catholique que dans la mesure où il sera tenu compte des traits propres, de la « personnalité ecclésiale », que les différents groupes se sont donnés durant les longs siècles d'existence séparée. La primauté romaine est à actualiser en fonction d'un type de communion différent de celui qui existait en Occident avant les ruptures et sans doute plus proche de celui qui unissait Orient et Occident au temps béni de leur concorde. Il ne s'agit donc pas d'une négation de ce que les derniers siècles ont pu avoir de positif malgré les déchirures [30] mais de l'entrée en une communion non équivoque (de foi et d'Eucharistie) où les diverses traditions enrichissent l'Unité par leur osmose.

C'est dire que le but visé dans ces dialogues ne se confond pas avec une pure et simple « diversité réconciliée », dispensant chaque groupe d'une conversion profonde. On tient à ce que la diversité, reconnue non comme un pis-aller mais comme la forme même de

27. Peut-être était-ce la vision de Jean XXIII au début du concile, vision qui représente déjà un important changement face à l'œcuménisme du « retour ». Car on insiste sur la nécessité d'une « réforme » de l'Eglise catholique, la rendant capable de se présenter comme la maison qui est celle de tous. Comparer avec le schéma *De Ecclesiae Unitate, Ut omnes unum sint,* de 1962, préparé par la commission pour les Eglises orientales. Et pour les textes de Jean XXIII voir *DC* 56 (1959) 515, 906-911, 1098-1100 ; 59 (1962) 97-104.

28. Nous avons souvent développé ce point. Ainsi, J.M.R. TILLARD, *L'œcuménisme, une exigence spirituelle,* dans *Unité des Chrétiens* 39 (1980) 25-31 ; ID., *Préparer l'Unité : pour une pastorale œcuménique,* dans *NRT* 102 (1980) 161-178. ; ID., *La réconciliation, interpellation de l'Eglise de Dieu,* dans *Catéchèse* 91 (1983) 35-501.

29. Ce fut, par exemple, dans le dialogue anglican-catholique, le but précis de notre ouvrage J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome,* Paris, 1982.

30. C'est le temps où de son côté l'Eglise catholique a « défini » des points de doctrine aussi importants à ses yeux que la primauté romaine.

la « catholicité », soit enserrée dans la confession d'une foi substantiellement identique, la participation à une Eucharistie reconnue vraie de part et d'autre, la cohésion visible de toutes les communautés. Les membres catholiques des diverses commissions de dialogue refusent sur ce point toute concession. Cette attitude relève de l'exigence qu'avec d'autres Eglises l'Eglise catholique plante au cœur de la recherche œcuménique.

On comprend mieux alors pourquoi, d'instinct et tant au plan national qu'au plan international, les œcuménistes catholiques semblent miser surtout sur les discussions bilatérales. Les contentieux doctrinaux s'examinent mal à l'échelle de toutes les confessions. Même le travail — remarquable de sérieux et d'honnêteté intellectuelle — de *Foi et Constitution*, auquel plusieurs catholiques collaborent, n'est pas accueilli par tous ses destinataires d'une façon qui donne confiance dans le style d'Unité que ceux-ci désirent.

b. Nous avons évoqué le travail des commissions de dialogue officiellement mandatées et dégagé les principes guidant les catholiques qui y prennent part. Mais nous ne savons pas encore la façon dont le résultat de ce travail sera « reçu » par l'épiscopat catholique et le siège romain. Aucune « réception » officielle n'a eu lieu [31]. C'est à tort que certains commentateurs ont présenté la réaction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi au rapport de l'*ARCIC* comme une « réception » négative. Il ne s'agissait que d'observations destinées à aider la poursuite du travail. D'ailleurs, dans le même moment, le Secrétariat pour l'Unité envoyait le texte aux conférences épiscopales pour solliciter leur jugement. Le document de *Foi et Constitution* sur Baptême, Eucharistie, ministère (*BEM*) est lui aussi soumis à leur examen. Si nous avons déjà des échos — dans l'ensemble positifs — des réactions de quelques conférences épiscopales, rien n'a filtré de la méthode que Rome prendra pour analyser les points de vue des églises locales et de la manière dont sera rendu le verdict final. Une seule chose est sûre : il serait aujourd'hui impensable — ce serait même un recul très grave face au concile — que ce jugement ne soit pas le résultat d'une prise au sérieux du sentiment des épiscopats engagés

31. Nous prenons le terme « réception » dans son sens fort. Voir A. GRILLMEIER, *Konzil und Reception, methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion*, dans *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-356 ; Y. CONGAR, *La réception comme réalité ecclésiologique*, dans *RSPT* 56 (1972) 369-403.

sur le terrain, dans la connaissance mutuelle et la collaboration fraternelle préconisées par *Unitatis redintegratio*. Ce serait ramener les déclarations conciliaires à des exhortations pieuses.

On peut toutefois se demander si, dans l'ensemble, la « réception » catholique se fera dans un climat aussi ouvert qu'au lendemain du concile. On a certes raison de réagir contre les courants défaitistes proclamant la mort de l'œcuménisme. L'absence d'événements spectaculaires ne nie en rien le tissu de solidarités que nous avons décrit. Mais il ne faut pas tomber dans un optimisme naïf. Il est aisé de percevoir un recul œcuménique dans la conscience catholique. Plusieurs des exigences de la marche vers l'Unité semblent la gêner. N'en donnons que deux indices.

Les réformes entreprises dans le sillage de Vatican II — réforme liturgique, adaptation et rénovation de la vie religieuse, renouveau de la catéchèse, réforme de la curie romaine, etc. — et pour le succès desquelles Paul VI avait engagé le poids de son autorité, voulaient décaper le vieil édifice. Elles le dépouillaient d'excroissances, de « choses en trop », d'accessoires qui, sans nécessairement la fausser, rendaient la « pratique chrétienne » trop dépendante de telle ou telle période controversée de l'histoire, de tel mouvement de réaction désormais sans motif. Pensons à des pratiques eucharistiques voilant le rôle unique de la célébration du Mémorial, à un certain culte marial, à une dévotion pour l'évêque de Rome frisant l'équivoque, à une insistance sur les « œuvres » semblant oublier la primauté absolue de la grâce. Sans réprouver l'intention qui les inspirait, les réformes conciliaires soumettaient ces façons de faire à une mise en relief de l'essentiel. Les autres chrétiens y percevaient un retour sincère à un vie ecclésiale soucieuse d'éviter les points de friction du passé. Cela leur inspirait confiance [32] et apparaissait à leurs yeux comme un signe de *fair-play* œcuménique. On en revenait à la pureté de la Tradition [33].

Tout observateur lucide admettra que depuis quelques années on semble reculer sur ces points. Peut-être dans le but de compenser

32. Qu'on nous permette d'évoquer nos propres relations avec les *evangelical* anglicans. Il est clair que la réforme du Missel et le style sobre du pontificat de Paul VI leur sont apparus comme des signes d'ouverture, certains de ces anglicans se trouvant plus à l'aise devant ces nouvelles formes romaines que devant certaines coutumes d'autres courants anglicans.

33. Citons l'*Instruction sur le culte du mystère eucharistique*, du 25 mai 1967, *DC* 64 (1967) 1091-1122.

la sécheresse trop intellectuelle du renouveau liturgique, peut-être à cause d'un manque de compréhension des raisons des changements, peut-être sous la poussée d'un besoin spirituel dont la pastorale courante ne s'est pas suffisamment souciée, on voit partout s'instaurer des styles de dévotion et des comportements peu en harmonie avec l'équilibre profondément traditionnel prôné par Vatican II. Parfois même, sous l'influence d'une autre vague de « renouveau », mal intégrée, ces pratiques frôlent l'inadmissible [34]. Les responsables ecclésiastiques, tentés d'y voir « les premiers germes d'une résurgence de l'esprit chrétien catholique, à encourager » (*sic*), accepteront-ils de les mettre en cause pour le bien de l'Unité ? Et qu'on n'aille pas pour s'excuser dire qu'il ne s'agit que « de christianisme populaire sans impact doctrinal » : l'Unité devra se vivre à ce niveau... A un autre registre, des canonistes sérieux s'inquiètent du statut de l'épiscopat ou de la façon dont les prérogatives des conférences épiscopales sont établies dans le nouveau code. La centralisation romaine risque de se perpétuer, les épiscopats nationaux ayant comme entité juridique une autorité limitée [35]. Immédiatement après le concile, on s'attendait à plus. Or c'est là un point capital pour un accueil de la primauté du siège romain par les autres chrétiens.

Le second indice de gêne œcuménique auquel nous pensions porte sur le critère en fonction duquel les résultats du dialogue sont évalués. Les membres des commissions officielles ont compris que l'intuition de Vatican II était de chercher un langage nouveau, renouant avec la grande Tradition toujours vivante et permettant ainsi de dépasser les vieilles controverses. Le contenu objectif de la vérité étant solidement garanti, on devait être prêt, pour l'Unité, à ne pas retrouver dans les textes d'accord des notions lourdes de polémique. Or l'étude attentive des réactions aux documents déjà publiés révèle que beaucoup de catholiques (des évêques, des facultés de théologie, des consulteurs de congrégations romaines) s'inquiètent de l'absence de ces notions et sont tentés de tout juger

34. Nous pensons à certaines déviations eucharistiques que nous connaissons et qui défigurent gravement ce sacrement.

35. Comme le montre l'article de Mgr J. Hamer, *La responsabilité collégiale de chaque évêque*, dans *NRT* 195 (1983) 641-654. Il s'appuie sur l'étude de W. Onclin, *La collégialité épiscopale à l'état direct ou latent*, dans *Concilium* 8 (1965) 79-87. On relira avec intérêt J. Hamer, *Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité*, dans *NRT* 85 (1963) 966-909, qui fut l'une des études déterminantes.

en prenant pour norme les déclarations de Trente [36]. Cette attitude ne rejoint-elle pas, au plan intellectuel, celle que nous discernions ci-dessus au registre d'une *praxis* plus populaire mais bénie par bien des pasteurs ? Il serait grave, et cela mettrait en péril la « réception » des accords, qu'un fossé se creuse entre les grandes intuitions de Vatican II et la mentalité catholique courante. Alors, l'œcuménisme ne prendrait pas.

II. - Les problèmes en suspens et les questions nouvelles

Si nous pouvions craindre que la « réception » des accords œcuméniques soit bloquée dans l'Eglise catholique par la tentation de regarder vers son passé particulier plutôt que vers l'héritage commun, d'autres obstacles existent sur la route œcuménique. Insurmontés ou mal surmontés, ils pourraient empêcher pour longtemps de nouveaux progrès. Certains s'enracinent dans l'imprécision des textes conciliaires, d'autres ont surgi de l'expérience même du dialogue.

1. *Les problèmes en suspens*

a. L'une des affirmations les plus prometteuses de Vatican II avait été la petite phrase de *Unitatis redintegratio* sur la hiérarchie des vérités (*UR*, 11). Celle-ci était fondée sur « le rapport avec le fondement de la foi chrétienne ». On y voyait un principe pour distinguer entre le *id quod requiritur et sufficit* à l'Unité de foi et ce qui appartient à l'héritage propre de chaque Eglise, à ses traditions et ses coutumes, à sa vision théologique. Ce bien particulier, conciliable avec l'entrée en communion dans la mesure où il ne contredit pas le donné commun et essentiel de la foi, manifeste la catholicité de l'Eglise de Dieu. Mais on ne saurait d'aucune façon l'imposer aux autres comme condition nécessaire à toute ressoudure de la *Koinônia*. D'autre part, il est impensable qu'une Eglise décide à la légère que telle de ses doctrines, telle de ses affirmations dogmatiques traditionnelles n'appartient pas au *id quod requiritur ad Unitatem*. Elle s'exposerait à mettre en cause l'authenticité même de la communion, et par là à trahir l'Evangile. La renaissance, sous nos yeux, de la défense de leur identité confessionnelle par certaines

36. A cette attitude catholique fait pendant, chez les interlocuteurs, celle de groupes tels que les *evangelical* anglicans voulant retrouver les assertions des *XXXIX Articles of Religion*.

« familles » nées de la Réforme montre que la question n'est ni secondaire ni même propre à la mentalité catholique.

On est bien obligé de constater, quoi qu'il en soit de quelques articles [37], que le sujet n'a guère été exploré. Surtout, rien n'a filtré d'une réflexion que les instances officielles auraient engagée à ce propos. Or l'expérience des dialogues montre qu'on pourra difficilement progresser d'une façon solide si l'on n'a pas quelque idée du statut que l'Eglise catholique accorde à certains points de sa tradition doctrinale. Parmi ceux-ci mentionnons : le rang qu'elle donne aux vérités qu'elle a définies seule, la primauté qu'elle reconnaît à la règle de foi des sept conciles œcuméniques réunis avant le schisme avec l'Orient, la note de « définitif » qu'elle accole à sa formulation des vérités dogmatiques définies dans la séparation, ce qu'elle considère comme simple *theologoumenon* conciliable avec une autre lecture de la foi, le lien qu'elle établit entre la transcendance de la Vérité et la limite de toutes ses expressions même « définies ».

b. Cette question conflue avec un problème ecclésiologique. La constitution *Lumen Gentium*, suivie par *Unitatis redintegratio*, s'est nettement orientée vers une ecclésiologie de communion renouant avec la grande Tradition. Elle n'a cependant pas entièrement évincé, même dans ses propres affirmations, l'ecclésiologie qu'il est convenu d'appeler bellarminienne, pyramidale, qui met l'accent sur les liens hiérarchiques [38]. Il s'ensuit une situation assez complexe [39], qui influe sur la façon de concevoir et de poursuivre le progrès vers l'Unité. On comprend que certaines déclarations

37. Ajoutons les études expliquant l'importante initiative de Paul VI distinguant entre Conciles œcuméniques et conciles généraux de l'Eglise d'Occident (*DC* 72 (1975) 63-65). Mais rien n'a été fait dans la ligne qui semblait si capitale à un Oscar CULLMANN (cf. *DC* 62 (1975) 1116).

38. Voir l'ouvrage de A. ACERBI, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologne, 1975.

39. Mgr PHILIPS, principal artisan de *Lumen Gentium*, en avait senti le poids et pressenti qu'elle causerait des difficultés. Dans son intervention — trop vite oubliée — au synode épiscopal de 1969 (*DC* 67 (1970) 188-189, cf. *DC* 66 (1969) 1018), il demandait de rechercher une précision plus grande sur « communion hiérarchique », « églises particulières », « *affectus collegialis* », « pluralisme ». Il concluait en craignant que la mentalité occidentale et latine ne réduise, une fois de plus, la donnée de « communion-*koinônia* » à ce qu'il appelait les « catégories juridisantes », et cela « au risque de la détruire ». Et tout l'avantage que le Concile avait procuré serait perdu. Il ajoutait : « Voilà pourquoi je vous supplie... de songer davantage à cette communion qu'aux pouvoirs, si nécessaires et si indispensables qu'ils puissent être. »

romaines qui en portaient, implicitement ou explicitement, la marque aient inquiété des œcuménistes non catholiques [40]. D'autant plus que *Unitatis redintegratio* lui-même n'était pas entièrement limpide sur ce point [41].

On n'a pas, en effet, explicité les implications ecclésiologiques de l'affirmation capitale de Vatican II : l'unique Eglise *subsiste* dans l'Eglise catholique (« avec la plénitude des moyens de Salut », précise *UR*, 3) en son *inamissible Unité* (*UR*, 4) alors que, pourtant, hors des limites de la communion catholique existent d'authentiques valeurs d'ecclésialité. Il est donc interdit de déclarer sans nuances que l'*unique* Eglise *est* l'Eglise catholique. Mais rien n'a été dit de suffisamment précis sur le statut de ces valeurs présentes en dehors des frontières visibles de l'Eglise catholique.

Le problème révèle son acuité dès que l'on pense à l'Orient. Le décret sur l'œcuménisme n'hésite pas, en effet, à nommer Eglises les communautés orientales coupées de Rome. S'inspirant du concile de Florence, il parle même « d'un mur » qui sépare l'Eglise d'Orient de celle d'Occident, empêchant ainsi qu'il y ait « une seule demeure » (*UR*, 18). Cette vue est conforme à l'ecclésiologie de communion. Celle-ci tient que là où se célèbre une vraie Eucharistie, présidée par un vrai évêque dans la succession apostolique, l'Eglise de Dieu existe. Des questions surgissent alors à la lecture d'autres textes conciliaires, inspirés sans doute par l'ancienne ecclésiologie [42]. Car si de l'autre côté « du mur », en Orient, existe une authentique Eglise [43], peut-on affirmer *sans nuances*

40. Ainsi la réaction de Ph. POTTER et surtout de L. VISCHER à la déclaration *Mysterium Ecclesiae* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi (5 juillet 1973, *DC* 70 (1973) 664-665), lors du Comité central du *COE* (textes dans *DC* 70 (1973) 830-831). Ainsi encore les réactions de beaucoup d'anglicans aux *Observations* de la même Congrégation sur le rapport de l'*ARCIC*, ou « le non-dit » que des théologiens luthériens ont cru pouvoir déceler dans l'interview du Cardinal RATZINGER sur *Luther et l'unité des Eglises* (*DC* 81 (1984) 121-128) et qu'ils ont critiqué.

41. Voir la note théologique de J. HAMER, *La terminologie ecclésiologique de Vatican II et les ministères protestants*, dans *DC* 68 (1971) 625-628. Voir aussi les remarques du Pasteur Hébert ROUX, dans *DC* 62 (1965) 1117-1118.

42. Déjà l'encyclique *Ecclesiam suam* du 6 août 1964 (*DC* 61 (1964) 1057-1093), surtout dans sa troisième partie, avait suscité de graves questions.

43. Athenagoras et Paul VI parlent de leurs Eglises comme d'Eglises-*sœurs*. Voir l'étude de E. LANNE, *Eglises-sœurs : implications ecclésiologiques du Tomos Agapès*, dans *Istina* 48 (1975) 47-74.

qu'aucune division ne se trouve dans l'Eglise unique et que celle-ci *subsiste* intégralement et inamissiblement *une* dans l'Eglise catholique ? Dira-t-on *abruptement* qu'il n'est de pleine appartenance à l'Eglise universelle (sans laquelle nulle communauté locale n'a d'authentique identité ecclésiale) que par la communion avec le siège romain, alors qu'on reconnaît la vérité de l'Eucharistie des orientaux ? Répétera-t-on *sans explication,* avec la *Nota praevia* de *Lumen Gentium* (qui laisse le problème en suspens), que sans la communion hiérarchique « la fonction sacramentelle-ontologique de l'épiscopat ne saurait être exercée » ? Maintiendra-t-on *sans précision* que l'Esprit « *ne refuse pas de* se servir » de ces Eglises d'Orient « comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de Vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique » (*UR*, 3), alors qu'on admet l'origine apostolique de ces communautés (*UR*, 14) ? Sans une réponse claire, ecclésiologiquement fondée, à ces questions on risque d'en rester, ou d'en revenir, au romanocentrisme que le concile voulait dépasser.

On répondra sans doute que le cas des Eglises d'Orient est une exception parce que malgré les apparences la communion entre elles et Rome n'a jamais été rompue. Elles n'ont donc jamais cessé de « former, avec nous, l'unique Eglise visible ». Peut-être. Mais Vatican II n'a ni mentionné pareille exception [44] qui concerne un large bloc de la chrétienté, ni tablé sur elle. De plus, il n'hésite pas à nommer implicitement Eglises également les communautés du type vieux-catholiques [45].

Unitatis redintegratio dit d'ailleurs de tous les chrétiens *seiuncti* (désunis, disjoints) [46] qu'ils sont « dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Eglise catholique » (*UR*, 3). La reconnaissance de leur « incorporation au Christ » par la foi et le baptême sacramentel, qui permet de les appeler « et à bon droit », « frères

44. Sauf peut-être dans le *Nota bene* ajouté au n° 4 de la *Nota praevia* de *Lumen Gentium*. Mais il est clair que, implicitement, Rome reconnaît cette situation d'exception (cf. *DC* 62 (1965) 1301), sans toutefois parler d'identité totale.

45. Voir J. HAMER, *La terminologie...*, 626-628. Ce groupe est large : jansénistes du XVII[e] siècle, groupes dits gallicans séparés après le concordat de 1801, vieux-catholiques nés après Vatican I, certaines Eglises nationales (Pologne, Tchécoslovaquie, etc.).

46. Noter qu'on évite l'adjectif *separati*, séparés. Mais cet adjectif a encore été critiqué par des non-catholiques, ainsi Paul EVDOKIMOV (cf. *DC* 62 (1965) 1112).

dans le Seigneur » (*ibid.*) [47], oblige à poser la question, fondamentale pour notre sujet, de la signification ecclésiologique de cette appartenance baptismale au Corps du Christ. Car il n'y a qu'un Corps du Christ, qui est l'Eglise. Et on ne saurait être plus ou moins incorporé [48]. Une ecclésiologie privilégiant l'institution hiérarchique est tentée de relativiser cette appartenance. Elle se trouve gênée par toute distance introduite entre unité du Corps du Christ et unité actualisée dans l'Eglise catholique. L'ecclésiologie de communion, elle, insiste sur l'intériorité de l'œuvre de l'Esprit. Elle fait de l'institution l'expression et la servante de cette réalité invisible du Corps du Christ. *Unitatis redintegratio* optait pour cette vision mais sans pour autant répudier entièrement l'autre. Il en est résulté du flou, voire des inconséquences. L'avenir du dialogue avec certains groupes exige que clarté soit faite, du côté catholique, sur la spécificité du type d'appartenance à l'Eglise de Dieu que le baptême confère aux communautés « désunies » ou « disjointes » d'avec le siège romain en les incorporant au Christ. De quoi la coupure avec l'Eglise de Rome les prive-t-elle ecclésiologiquement, mise à part évidemment l'appartenance à la manifestation visible de l'Unité [49] ?

2. *Les questions nouvelles*

L'expérience du dialogue œcuménique mené avec le sérieux que nous évoquions, et allant des conversations bilatérales aux amples projets de *Foi et Constitution,* a déjà permis de clarifier plusieurs questions épineuses. Pourtant peu à peu on a perçu que, si les difficultés qui au départ se montraient presque insurmontables pouvaient être dominées, d'autres problèmes, peut-être plus difficiles, se trouvaient cachés là même où l'on ne s'y attendait guère.

a. C'est peut-être dans le dialogue avec les Eglises orthodoxes — si proches que les liens renoués par Athénagoras et Paul VI faisaient escompter des « pas rapides » vers « le calice par-

47. On ne dit plus, comme dans le schéma de novembre 1963, que l'Eglise catholique « les reconnaît comme des fils ». On sait les malaises suscités par cette phrase : *DC* 61 (1964) 33-81, 115-152, 400-401 (réaction de H. Roux), 403-404 (Miguel Bonino), 406-407 (Lukas Vischer).

48. Nous avons discuté cette question dans « Les sacrements de l'Eglise », dans *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 3, Paris, 1983, p. 385-466 (422-428), et surtout notre article *Pluralisme théologique,* dans *Concilium* 191 (1984) 109-124.

49. Voir les remarques de Paul Evdokimov, *loc. cit.*

tagé » [50] — que les difficultés les plus significatives ont surgi. Elles sont d'autant plus graves qu'elles portent sur l'affrontement ecclésiologique de deux groupes d'Eglises locales tous deux immédiatement rattachés à la tradition apostolique et tous deux convaincus d'y être demeurés intégralement fidèles. Chacun des deux maintient — le bloc catholique avec la nuance introduite par le « *subsistit in* » remplaçant le « *est* » abrupt qu'employait encore Pie XII [51] et que les orthodoxes continuent d'utiliser [52] — que l'unique Eglise visible de Dieu se réalise en plénitude chez lui. Est-on au rouet ?

La voie d'issue, dans laquelle la commission constituée par Constantinople et Rome s'est engagée au prix de longues et exigeantes recherches, est de montrer que (comme nous le suggérions ci-dessus) la brouille séculaire des deux groupes n'équivaut pas à une authentique séparation au plan de l'être ecclésial. Il sera alors manifeste qu'ils constituent en fait les deux grandes traditions dans lesquelles s'explicite la réalité de l'unique Eglise visible. Notons qu'ainsi Rome résoudra partiellement un de ses problèmes « en suspens ».

Mais il nous semble de plus en plus qu'un débat séculaire, antérieur à la grande rupture, se réveille à la faveur de ce dialogue [53]. Le conflit porte sur la « vérité » des sacrements célébrés dans un état de séparation, alors que l'un des groupes suspecte l'autre de

50. Voir le *Tomos Agapès, Vatican-Phanar 1958-1970*, Rome, 1971 ; *DC* 74 (1977) 92 ; *DC* 76 (1979) 105. Des affirmations sur la proximité de Rome et de l'Orient ont, depuis Vatican II, été inlassablement employées soit par le Patriarche Dimitrios et Jean-Paul II, soit par Mgr Meliton (ou les autres collaborateurs immédiats du Patriarche) et le Cardinal Willebrands (ou ses collaborateurs du Secrétariat pour l'Unité). La plus récente preuve en est le ton des discours prononcés par Jean-Paul II et Mgr Damaskinos, au centre orthodoxe de Chambésy, en juin 1984 (voir *La Croix* du 14 juin 1984 et *DC* 81 (1984) 709-711). On sait en outre que (comme en témoigne le *Directoire pour l'œcuménisme*) Rome traite les Eglises orthodoxes d'une façon qui manifeste sa conviction de leur très grande proximité. Elle les voit comme des « sœurs » que séparent des malentendus ne brisant pas l'unité de foi. Voir ce que disait le Cardinal Bea en 1965 (*DC* 62 (1965) 1299-1306).

51. Dans *Mystici corporis*.

52. Les textes récents que nous avons rassemblés sont trop nombreux et viennent de contextes trop différents pour que nous songions à les citer.

53. Avec son flair théologique et sa large culture patristique, l'auteur d'un éditorial d'*Irenikon* 45 (1972) 153-154 l'avait déjà pressenti. La question n'est devenue explicite que lors de la dernière réunion de la commission, à Chania (île de Crète) en juin 1984.

gauchir la vraie foi. La réaction de Corneille aux pratiques de Cyprien qui réitère le baptême reçu dans l'hérésie est connue, comme aussi l'histoire de la querelle donatiste dominée par les vues d'Augustin. Or peu à peu la position de Rome et d'Augustin sur ce qu'on appellera la « validité » des sacrements des hétérodoxes deviendra celle de tout l'Occident. L'Orient, au contraire, considérera généralement que là où il y a doute sur l'orthodoxie de la foi il y a aussi doute sur la « vérité » des sacrements célébrés : « hors de l'Eglise de la *vraie* foi, pas de *vrais* sacrements ». Il fera donc du rebaptême de *tous* les non-orthodoxes la norme habituelle [54] à laquelle seules des raisons sérieuses d'*oikonomia* permettront parfois d'échapper, dans des cas spécifiques, en se contentant de l'imposition des mains ou de la chrismation [55]. Telle est la situation.

Puisque authenticité de la profession globale de foi (et non seulement de la foi dans le « mystère » *hic et nunc* célébré) et vérité du sacrement sont ainsi tissées l'une dans l'autre, il apparaît impossible à l'Orient de reconnaître les sacrements, baptême y compris, d'une communauté chrétienne séparée de lui, si ancienne soit-elle, tant que les contentieux doctrinaux n'ont pas été examinés. Les orthodoxes veulent donc s'assurer que, dans sa foi, l'Eglise catholique demeure *identique* à l'Eglise ancienne, sous des formes propres. Selon eux, la question du *Filioque* [56] mais aussi, et peut-être surtout, celle de la primauté romaine de juridiction universelle, liées à des changements comme la communion à une

54. A l'appui de cette pratique normale (*acribie*) les théologiens orthodoxes citent surtout le 46e canon apostolique, entériné par le concile *in Trullo* (VIe Concile œcuménique) : « nous déclarons que l'évêque, le prêtre ou le diacre ayant reconnu ou le baptême ou l'oblation des hérétiques soit déposé ». Pour la pratique actuelle ils renvoient au *Pidalion* (recueil canonique, avec le commentaire de Nicodème l'Hagiorite). Seule l'Eglise orthodoxe russe se montre plus souple, depuis le XVIIe siècle, à l'endroit des catholiques qu'elle reçoit, en se contentant de demander une profession de foi et la confession. Nous nous bornons à renvoyer à l'étude de P. L'HUILLIER, *Les divers modes de réception dans l'Orthodoxie des catholiques romains*, dans *Le Messager orthodoxe* 82, 1979.

55. Sur le sens de ces rites, lire l'article important de A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme : un seul baptême ?*, dans *RTL* 11 (1980) 416-452 (surtout 434-452).

56. Sur laquelle pourtant un large consensus s'est créé en Occident. Qu'il suffise de renvoyer au livre de Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, 1982, p. 25-278 et à L. BOUYER, *Le consolateur*, Paris, 1980, p. 299-307. Voir aussi la consultation de *Foi et Constitution* sur ce sujet, éditée par L. VISCHER.

seule espèce, l'inversion et la séparation des trois moments de l'initiation chrétienne, la formule d'absolution — changements à première vue non essentiels mais signes d'une *nouvelle* orientation de la vie chrétienne — obligent à poser « la question préalable » [57]. Celle-ci est radicale : employé pour décrire la relation avec Rome, le mot « schisme » ne recouvre-t-il pas une situation d'hérésie ? Et, bien sûr, Rome serait « l'innovatrice ».

L'approche de l'Eglise catholique dans sa quête d'Unité avec l'Orient se voit ainsi remise en cause. Cette approche a été parfaitement décrite, dès 1965, dans quelques lignes d'une interview du cardinal Bea au journal grec *To Vima* :

> Tout le mouvement de rapprochement actuel entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes est basé sur la reprise de conscience de la communion profonde, bien qu'imparfaite, existant déjà et partant de l'*identité* profonde des deux Eglises, au-delà des divergences qui sont réelles (...). Identité profonde qui est d'abord celle des structures sacramentelles des deux Eglises. Nous avons les mêmes sacrements et, de part et d'autre, nous les reconnaissons valides ; même baptême, mais aussi, comme l'a dit plusieurs fois le Pape Paul VI, « même sacerdoce célébrant l'unique Sacrifice de l'unique Seigneur de l'Eglise ». C'est cette réalité qui fait que, de part et d'autre, nous nous considérons vraiment comme des Eglises au sens théologique du mot [58].

On le voit, alors que Rome table sur la « validité » des sacrements célébrés de part et d'autre pour reconnaître l'identité ecclésiale « profonde » qui la relie à l'Orient — quitte à relativiser *pour le moment* les divergences doctrinales [59] — l'Orient demande que, précisément à cause de ces divergences doctrinales, la « vérité » des sacrements catholiques soit vérifiée [60]. C'est la méthode inverse.

---

57. Selon l'expression utilisée lors de la réunion de la commission à Chania, en 1984. par un évêque orthodoxe.

58. On trouvera ce texte à la fois dans *POC* 1965, 246 et *DC* 62 (1965) 1301. Voir son écho dans le message de Jean-Paul II au Patriarche Dimitrios, le 22 novembre 1983 (*DC* 81 (1984) 74).

59. Dont le refus de Vatican I par l'Orient. Pour Rome, ces différences devront être étudiées, mais sur la base d'une communion qu'elles n'ont pas détruite dans sa base profonde.

60. On comparera avec la lettre de l'archevêque d'Athènes Hieronymos au Patriarche Dimitrios au sujet de la primauté : « C'est de la profession d'une foi droite que les prêtres du Seigneur reçoivent leur honneur. Si quelqu'un se tient fermement sur cette foi grâce au roc inébranblable, il est vénéré et honoré par les privilèges que les Pères ont attachés à son siège, mais s'il s'en écarte ses privilèges ne comptent pour rien. C'est ce qui s'est produit pour le siège de Rome » (*DC* 70 (1973) 28).

La différence d'optique s'origine dans la divergence de deux ecclésiologies, non dans quelque malveillance orientale. Mais l'augustinisme implicite de l'ecclésiologie qui sous-tend *Unitatis redintegratio* (et qui veut montrer que la fidélité de Dieu sait transcender les limites de toute communauté) se trouve interpellé. Il cadre mal avec un « tout ou rien » que seul tempère un principe d'*oikonomia* censé ne nuancer en rien la conviction qu'il n'existe de sacrement authentique que dans la seule Eglise qui n'ait ni soustrait ni « développé » quoi que ce soit du donné de l'Eglise ancienne [61]. Voilà un très ancien acquis de nouveau contesté, sur un terrain qui semblait sûr [62].

b. Tout autre est le problème auquel, cette fois en même temps que les Eglises d'Orient, l'Eglise catholique se trouve aujourd'hui confrontée dans son dialogue avec le monde anglican et protestant, et qui risque de la diviser elle-même. Il s'agit de la place et du rôle des femmes dans l'Eglise. Ce qui au temps de l'Assemblée d'Uppsala (1968) apparaissait encore comme « un débat propre au monde protestant » est vite devenu une question adressée à toutes les Eglises. C'est d'ailleurs pourquoi la commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique [63] y a porté

61. La notion de « développement dogmatique » pose autant de problèmes à la théologie orthodoxe qu'à celle de plusieurs réformés. Mais la cause du malaise est différente. Il s'agit ici non d'une fidélité à la lettre de l'Ecriture mais de la volonté de respecter la « réalité eschatologique » de l'Eglise : le définitif est déjà advenu.

62. Ici les fortes paroles prononcées à Paris par le patriarche d'Antioche Ignace Hazim ouvrent une voie, proposée par l'orthodoxie elle-même. De ce beau discours citons seulement les lignes suivantes : « Déjà au XI[e] siècle, écrivant au patriarche de Constantinople qui venait de rompre sa communion avec le légat du pape, le patriarche Pierre III d'Antioche lui conseillait de renvoyer les barbes aux barbiers, estimant que la seule difficulté réelle, celle du *Filioque,* loin de compromettre radicalement l'unité, ne pouvait trouver de solution que dans une communion maintenant : 1° la distinction du fondamental et du secondaire ; 2° la mise en discussion œcuménique des difficultés subsistantes à la lumière de la communion rétablie à partir de ce fondamental » (conférence du 2 juin 1983, publiée dans *Le Messager orthodoxe* 93 (1983) 49-65, 61).

63. Voir surtout C.F. PARVEY, *The Community of Women and Men in the Church : the Sheffield's Report,* Genève, 1983, qui a été déterminant. Il faut noter que *Foi et Constitution* en est peu à peu venu à la conviction qu'il fallait traiter non du « féminisme » comme tel mais du rapport des deux sexes dans la communauté ecclésiale (et la communauté humaine). Voir pour l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi le rapport dans *Nouvelle-Delhi 1961,* Neuchâtel, 1962, 166, 169. Pour Nairobi (1975) lire E. LANNE, *Points chauds de la V[e] Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Eglises à Nairobi,* dans *RTL* 7 (1976) 197-199.

une attention particulière. Nul groupe ecclésial ne peut plus l'éviter [64].

Certes, dès 1968, l'Eglise catholique avait été directement associée aux recherches œcuméniques sur « le rôle de la femme dans l'Eglise et le monde » [65]. Mais c'est surtout la « surprenante décision » adoptée par certains synodes anglicans « d'admettre des femmes au presbytérat » [66] qui lui fit prendre une conscience vive de la naissance d'un nouveau problème œcuménique, ardu. Car les anglicans s'étaient jusque-là montrés réticents à une telle mesure [67]. D'autre part ils étaient entrés en dialogue avec les catholiques précisément en vue de « retrouver un ministère commun ». Or ils savaient que Rome n'acceptait pas l'ordination des femmes [68].

Au casse-tête des polémiques passées et d'*Apostolicae curae* s'ajoutait un nouvel obstacle, inattendu [69]. L'ordination des femmes prenait une place importante dans le dossier œcuménique. Quelques mois plus tard, l'Assemblée de Nairobi confirmait cette intuition. Une nouvelle ligne de « séparation » entre les « vieilles traditions »

64. Il est très significatif, et on ne l'a pas assez relevé, qu'en Suisse, en juin 1984, Jean-Paul II ait déclaré : « il faut se demander sérieusement si la femme a déjà dans l'Eglise et la Société la place que Dieu a prévue pour elle, et si sa dignité et ses droits sont reconnus de façon satisfaisante ».

65. Nous faisons allusion au « groupe œcuménique féminin de liaison entre le Conseil œcuménique des Eglises et l'Eglise catholique romaine », constitué en octobre 1968 (*DC* 66 (1969) 96 ; 67 (1970) 87). Or notons que, dès septembre 1958, l'Eglise luthérienne suédoise avait décidé l'admission des femmes au pastorat (voir F.R. REFOULÉ, *Le problème des femmes-prêtres en Suède,* dans *Lumière et Vie* 43 (1959) 65-99). Ceci avait créé à la fois un émoi et un précédent. Ainsi, dès le 3 mai 1965, l'Eglise réformée de France avait pris la même décision (DC 62 (1965) 1104-1105). Le problème de l'ordination des femmes était donc déjà posé (cf. l'article du P. BOYER, *ibid.,* 1101-1104).

66. D'abord en 1971 et 1973 à Hong Kong, puis en 1974 à Philadelphie, puis en 1975 au Canada et en Angleterre (approbation au moins du principe).

67. Ainsi, en 1965, l'Eglise d'Angleterre avait exclu les femmes ordonnées en Suède de tout ministère dans ses communautés, et elle voulait éviter toute cause de friction avec l'Eglise catholique. Voir le rapport officiel de la Commission présidée par l'évêque de Chester, publié le 15 décembre 1966 (dans *DC* 64 (1967) 363-368). Il présente excellemment le dossier (avec la note de la p. 363).

68. Voir l'échange courtois de lettres entre l'Archevêque Coggan (9 juillet 1975, *DC* 73 (1976) 771) et Paul VI (30 novembre 1975, 10 février 1976, *DC* 73 (1976) 771). Voir aussi la réaction de l'épiscopat américain (*DC* 72 (1975) 977).

69. Voir la remarque du Cardinal Willebrands, dans *DC* 72 (1975) 975 et déjà l'article du P. BOYER (*DC* 62 (1965) 1101-1104), surtout la conclusion.

et les autres [70], bien étrangère au contentieux séculaire, venait d'apparaître avec notre siècle. Bientôt, elle traverserait l'Eglise catholique elle-même.

On connaît, en effet, la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur « la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel » [71]. Or ce rappel de la tradition « universelle en Orient et en Occident » [72] n'a pas mis fin dans l'Eglise catholique au désir que la question soit réexaminée sur des bases neuves. Il faut dire que ce désir remonte aux années qui ont suivi immédiatement le concile, puisqu'on le trouve — explicite et avec toute la clarté désirablde — parmi les principales résolutions du III[e] congrès mondial de l'apostolat des laïcs, votées le 17 octobre 1967 [73]. La position traditionnelle se voit maintenant contestée au sein même de l'Eglise catholique. Les outrances et les initiatives sottes, tout comme les confusions entre promotion et vérité, ne sauraient voiler le fait qu'on pose là une authentique question, qu'on ne peut écarter d'un revers de la main ou d'un jeu d'esprit.

Mais l'enjeu ecclésiologique de la question est grave. Toute solution représente ce que le jargon œcuménique appelle *a divisive*

---

70. Voir la raison donnée par les évêques vieux-catholiques pour leur refus de cette ordination des femmes (*DC* 74 (1977) 175). Mais par le passé certaines traditions protestantes ont été plus radicales que les catholiques en allant jusqu'à refuser aux femmes le droit de baptiser en cas d'urgence, ainsi la *Confession de foi écossaise*, n° 22.

71. Texte français officiel dans *DC* 74 (1977) 158-164, suivi d'un commentaire demandé par Rome *(ibid.*, 165-173).

72. Comme le souligne l'interview de Mgr J. HAMER, dans *DC* 74 (1977) 347. Le nouveau droit canon est nettement dans cette ligne (can. 230, 1024).

73. « Le III[e] Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs formule le vœu de voir accorder à la femme tous les droits et toutes les responsabilités au sein de l'Eglise catholique, et qu'une sérieuse étude doctrinale soit entreprise sur la place de la femme dans l'ordre sacramentel et dans l'Eglise. Le Congrès demande en outre : 1° que des femmes compétentes fassent partie de toutes les Commissions pontificales ; 2° que des femmes qualifiées soient consultées au sujet de la révision des canons qui concernent les femmes, afin que la dignité féminine soit pleinement reconnue et que soient accordées à la femme de plus grandes possibilités dans le service de l'Eglise » (*DC* 64 (1967) 1883). Voir l'écho de cette demande dans le rapport de la XLII[e] semaine de missiologie, 20-24 août 1973 (*DC* 70 (1973) 848-849), et jusque dans le document sur « la fonction de la femme dans l'évangélisation » publié le 19 novembre 1976 par la commission pastorale de la Congrégation pour l'Evangélisation des peuples (*DC* 73 (1976) 612-619, avec une intéressante bibliographie). Dans son discours du 6 novembre 1974 sur l'Année de la femme, Paul VI avait parlé de «pleine participation de la femme à la vie communautaire de l'Eglise» (*DC* 71 (1974) 1006).

issue, une position qui divise. En effet, s'ouvrir même à une simple « reconnaissance » du ministère féminin presbytéral (sans pour autant nécessairement le permettre chez elle) revient pour l'Eglise catholique presque inévitablement à mettre en cause sa solidarité avec les Eglises orthodoxes. C'est ajouter un élément au dossier des ruptures avec l'Eglise ancienne, à moins, ce qui est improbable, que ce jugement conciliant puisse être porté par Rome et l'orthodoxie ensemble. D'autre part, si l'Eglise catholique se montre sourde aux demandes pour une réévaluation profonde des rôles féminins et si, gardant la discipline traditionnelle, elle ne prouve pas par des décisions sans équivoque qu'elle est néanmoins décidée à confier à des femmes des postes clé et des fonctions de premier plan, elle se coupe de toute la chrétienté occidentale à laquelle elle a donné naissance.

Situation fort inconfortable, donc. Sans parler du problème très concret de la reconnaissance des ministères là où la seule divergence irréductible est cette question de l'ordination de femmes [74]. Peut-on entrer en communion avec une autre Eglise en ajoutant cette clause : « nous ne reconnaissons comme authentiques que les Eucharisties présidées par un presbytre masculin » ? Solution étrange ! Cette question, peu présente aux discussions de *Unitatis redintegratio*, perturbe le monde œcuménique. Elle ne pourra être résolue qu'en commun.

Conclusion

Pour conclure cette synthèse, nous nous contenterons d'évoquer une situation qui nous apparaît comme le « symbole » de ce que nous venons de présenter : les hésitations de l'Eglise catholique concernant son entrée au Conseil œcuménique des Eglises. L'éventualité d'une telle décision faisait partie des enthousiasmes de l'après-Uppsala [75]. Peu à peu on constatait que « ce ne saurait être

74. Comme cela semble de plus en plus être le cas avec les anglicans.

75. Voir *DC* 65 (1968) 1486, 1500. On se souvient de l'impact du message de Paul VI à cette Assemblée d'Uppsala. Et la déclaration faite au journal *Unitas* en juin 1966 par le P. J. Hamer, alors secrétaire du groupe mixte de travail entre le *COE* et l'Eglise catholique, avait déjà suscité d'énormes espérances : « Entre le Conseil œcuménique et l'Eglise catholique, il doit y avoir une sorte de coresponsabilité pour tout ce qui se fait de positif en vue de l'Unité. Nous pouvons faire nôtres ces paroles prononcées par le pasteur Visser 't Hooft dans son rapport de Genève sur le Concile de Vatican : *Nostra res agitur* » (*Unitas* 1966, 124 ; *DC* 63 (1966) 1631*-1632*).

dans un avenir immédiat ». Puis à Vancouver, en 1983, on avouait que bien que la collaboration entre « les deux organismes » (*sic*) se soit intensifiée et même qu'on veuille encore l'accroître, « le réexamen de cette question n'est pas encore prêt » [76].

La nature de l'autorité et de la « structure universelle » de l'Eglise catholique romaine est invoquée comme explication [77]. Mais elle n'est qu'une facette du problème ecclésiologique auquel nous avons sans cesse été renvoyés. Et il est fort significatif que les hésitations de Rome sur son entrée au Conseil rejoignent souvent les questions que les Eglises orthodoxes se posent quant à leur présence en celui-ci. La déclaration de Toronto sur le statut ecclésiologique du Conseil n'a pas réussi à dissiper le malaise des « anciennes Eglises ». Il faut alors se demander si les hésitations catholiques ne devraient pas interpeller le mouvement œcuménique comme tel, l'incitant à une réflexion en profondeur sur la nature de l'Eglise de Dieu. Vingt ans après *Unitatis redintegratio* une telle réflexion, mais faite en commun, s'impose.

Ottawa K1R 7G2 Canada J.M.R. TILLARD, O.P.
96, Ave Empress Faculté de théologie

Sommaire. — Vingt ans après la publication du décret sur l'œcuménisme, il est évident que l'Eglise catholique a suivi les grandes intuitions de ce texte, si novateur. Elle est devenue l'un des principaux acteurs dans le mouvement œcuménique. Mais des problèmes graves demeurent encore en suspens, de nouveaux problèmes surgissent. Il est donc clair que nous nous trouvons devant une situation toute nouvelle.

76. *Cinquième Rapport du groupe mixte de travail de l'Eglise catholique romaine et du Conseil œcuménique des Eglises*, I, 7 (Voir *DC* 81 (1984) 92-93).

77. Si elle entre comme « une » Eglise aux dimensions universelles, et non comme un ensemble d'Eglises « locales » ainsi que c'est la règle, il est évident que cette entrée exigera une modification profonde de la structure du Conseil. Aux Assemblées générales on y est regroupé par pays, non par Eglises !