

Les décrets *Unitatis redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*

Quels enjeux pour aujourd'hui?

Le 21 novembre 1964, trois documents sont promulgués au concile Vatican II: la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* et le décret sur les Églises orientales catholiques *Orientalium Ecclesiarum*. Ce jour-là, une page nouvelle s'ouvre pour l'ecclésiologie catholique et sa perception des autres Églises chrétiennes. Le décret *Unitatis redintegratio*, qui déploie l'enseignement de la constitution dogmatique *Lumen gentium* en la matière, signe la reconnaissance officielle du mouvement œcuménique, né en 1910 dans le monde protestant et anglican, et resté jusque-là suspect aux yeux de l'Église catholique dans son ensemble. Ce décret inaugure donc la conversion œcuménique de cette dernière, quelque peu contredite cependant, aux yeux des orthodoxes, par la promulgation simultanée du décret sur les Églises orientales catholiques, créations de l'uniatisme romain des siècles précédents. Le présent article portera sur ces deux décrets *Unitatis redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*. Dans une première partie, je restituerai le contexte et les enjeux, à l'époque, de la rédaction de ces deux documents¹, dans la deuxième, la réception de ceux-ci depuis leur promulgation conciliaire jusqu'à nos jours. La troisième partie de mon exposé sera consacrée aux perspectives et enjeux actuels de l'œcuménisme et de l'existence des Églises orientales catholiques.

I. CONTEXTE ET RÉDACTION

Contexte

Avec l'annonce du concile Vatican II par Jean XXIII le 25 janvier 1959 et la finalité qu'il lui assigne de travailler à l'unité des chrétiens, l'œcuménisme catholique commence à sortir de la zone dangereuse. La création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens en juin 1960², à côté des autres commissions préparatoires du concile, confirme cette

¹ Pour l'itinéraire de ces deux documents resitué dans l'histoire globale du concile, voir G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, 5 tomes, Paris, Cerf, 1997-2005.

² Il sera présidé par le cardinal Augustin Bea, lui-même secondé par l'abbé Jan Willebrands.

avancée, de même que la décision d'inviter des observateurs d'autres confessions chrétiennes aux assises vaticanes. La présence de ceux-ci à Rome pendant le concile sera très bénéfique et stimulante pour la rédaction des textes concernant les relations de l'Église catholique avec elles.

Si les œcuménistes catholiques ont désormais jusqu'à un certain point le vent en poupe, ils restent néanmoins prudents et réalistes. Ainsi les membres du comité directeur de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques³, officieuse depuis 1952, entreprennent-ils, quelques mois après l'annonce papale, de proposer aux responsables catholiques ce qui leur semble réalisable ou non dans un concile en faveur de la recherche commune de l'unité de tous les chrétiens. C'est la "Note sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile" du 15 juin 1959⁴.

La première partie de la note indique, de manière générale, ce que le concile doit éviter. Il doit notamment bien peser le vocabulaire utilisé, pour ne pas blesser les sensibilités psychologiques. "L'état d'impréparation des esprits" tant catholiques que non catholiques ne saurait être sous-estimé. "Distinguer, mais non dissocier": les chrétiens séparés sont représentés en cercles concentriques plus ou moins éloignés du centre romain. La deuxième partie dresse un bilan, en définitive plutôt positif, de la situation œcuménique: les données défavorables, parmi lesquelles l'uniatisme catholique (c'est à souligner); les données favorables (toutes les redécouvertes mutuelles); les données ambivalentes, tel l'essai de regrouper les chrétiens en un front anticomuniste ("une attitude de l'Église catholique qu'inspirerait un plan d'ensemble de grande envergure" pourrait cependant lever ces ambivalences). La troisième partie propose des éléments d'un tel plan: nécessité d'une "contribution importante" de l'Église catholique à l'effort œcuménique; définition de l'Église comme communion de manière à pouvoir engager tout dialogue, quel que soit le degré de communion des partenaires avec Rome; octroi à ceux-ci d'un statut de sujets; réclamation d'un véritable pluralisme, liturgique, canonique et théologique, au sein du catholicisme; réévaluation des "pouvoirs propres de l'évêque", ainsi que "restauration, dans le droit et le fait, des échelons intermédiaires de la hiérarchie"⁵.

³ Les membres du comité directeur sont, dans l'ordre alphabétique, le jésuite Charles Boyer, Mgr Francis Davis, le dominicain Christophe Dumont, Mgr Joseph Höfer et l'abbé Jan Willebrands, fondateur de la Conférence.

⁴ Un exemplaire est conservé aux archives du Centre Istita à Paris.

⁵ Pour l'analyse de ce contexte, nous avons suivi de près, parfois littéralement, É. FOUILLOUX, "Mouvements' théologico-spirituels et concile (1959-1962), dans M. LAMBERIGTS, C. SOETENS (éds), *À la*

On perçoit ainsi les attentes des œcuménistes catholiques, et a fortiori des autres Communions chrétiennes, à la veille du concile Vatican II. Ces vœux seront pour une bonne part retenus par celui-ci, mais ce ne fut pas sans mal.

Rédaction

À l'ouverture du concile, il existait trois textes relatifs à l'œcuménisme: le chapitre XI, *De œcumenismo*, du schéma sur l'Église, élaboré par la Commission doctrinale préparatoire; le schéma *De Ecclesiae unitate "Ut omnes unum sint"* de la Commission préparatoire pour les Églises orientales; le projet de décret pastoral préparé par le Secrétariat pour l'Unité. S'ils comportent d'assez nombreux points communs, ces trois documents diffèrent surtout par leurs accentuations et l'ecclésiologie qui les sous-tend⁶. On décida que le schéma sur l'Unité de l'Église de la Commission pour les Églises orientales, en tenant compte des amendements proposés (dans le sens d'un véritable esprit de dialogue notamment), formerait un seul document avec les deux autres⁷.

À la deuxième session, le schéma unifié *De Œcumenismo* put être examiné par les pères conciliaires à partir du 18 novembre 1963⁸. Il comportait cinq chapitres: les principes de l'œcuménisme catholique; l'exercice de l'œcuménisme; les chrétiens séparés de l'Église catholique; les relations des catholiques avec les non-chrétiens, et spécialement avec les juifs; la liberté religieuse.

veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental (Instrumenta Theologica, 9), Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1992, p. 185-199, 196-198 en particulier. Les citations entre guillemets le sont déjà dans l'article de Fouilloux et y viennent de la "Note sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile" mentionnée plus haut.

⁶ Le schéma de la Commission doctrinale, s'il considère les chrétiens non catholiques comme des "frères séparés" et reconnaît les liens qui les unissent à l'Église catholique, invite ces frères, soit individuellement, soit en communautés, à se laisser conduire à l'Église qui accepte la Chaire de Pierre. Le schéma de la Commission pour les Églises orientales parle aussi de "frères, quoique séparés" et des nombreux liens spirituels qui demeurent; il suggère des moyens plus efficaces en vue de l'Unité, promouvant notamment la reconnaissance de la théologie, de la liturgie et de la discipline propres aux Orientaux, non sans un renouvellement de la vie chrétienne des catholiques. Quant au projet de texte du Secrétariat pour l'Unité, il s'efforce de préciser le statut *ecclésiologique* des Communions non catholiques, en valorisant les "éléments d'Église" présents en elles; il expose ensuite les conditions d'exercice de l'œcuménisme, la prière pour l'unité, la coopération avec les frères séparés et ce qui est à reconsidérer à l'intérieur de l'Église catholique elle-même (renouveau de sa vie et de ses activités, vraie catholicité, conversion des cœurs).

⁷ Pour cet alinéa et la suite de l'histoire de la rédaction, je m'inspire largement de G. THILS, *Le Décret sur l'œcuménisme. Commentaire doctrinal* (Textes et études théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 15-26.

⁸ L'unification du schéma ne s'était pas faite sans peine en raison notamment des rivalités et des différences de perspective entre les trois organismes initialement impliqués en celle-ci (Commission des Églises orientales, Commission doctrinale, Secrétariat pour l'Unité).

Les pères conciliaires étant attendus notamment sur la liberté religieuse et les mariages mixtes en matière œcuménique, on ne s'étonnera pas que, dans un premier temps, le schéma sur la liberté religieuse ait été rattaché au décret sur l'œcuménisme, même s'il en sera bientôt séparé. Quant aux relations avec les juifs, vu les liens tout à fait uniques qui unissent les juifs et le Christ, elles ont toujours été reliées à l'œcuménisme. Ce chapitre, qui visait à prendre position solennellement contre l'antisémitisme, après avoir été élargi aux religions non chrétiennes, deviendra aussi une déclaration distincte du *De Œcumenismo*.

Restent les trois premiers chapitres, qui seront repris dans le décret final⁹. Les deux premiers rassemblent des données déjà présentes dans les trois projets antérieurs. Le troisième chapitre sur les chrétiens séparés de l'Église catholique comporte deux sections: considération particulière des Églises orientales; les communautés qui sont nées au XVI^e siècle. Pendant l'intersession suivante, le décret fut retravaillé de manière à adopter un ton plus œcuménique encore. Si la structure générale en trois chapitres ne change pas, un *Proœmium* est ajouté. Ce texte corrigé est présenté au cours de la troisième session du concile, du 5 au 7 octobre 1964. Les *modi* (ou modifications) proposés à cette occasion furent acceptés ou rejetés de manière motivée par la commission ad hoc de rédaction. Le texte amendé devait être soumis au vote définitif le 20 novembre 1964. Le 19 novembre, à leur grande surprise, les pères conciliaires reçurent une liste de dix-neuf amendements supplémentaires "en vue d'une clarté plus grande du texte", introduits par le Secrétariat pour l'Unité, qui accueillait ainsi "les suggestions bienveillantes exprimées par l'autorité [papale]", selon l'annonce du secrétaire général du concile¹⁰. Le pape cherchait sans doute à apaiser par là les craintes de la minorité conciliaire en vue d'obtenir un vote unanime. Le nombre des corrections demandées par cette minorité a étonné: cherchait-elle un report de la promulgation du décret ou espérait-elle, à travers cette demande papale de modifications (quarante au départ, semble-t-il), indisposer la majorité conciliaire au point que celle-ci rejetât le schéma? Ces questions se sont posées sérieusement à l'époque. Si cette intervention papale indirecte a produit une très mauvaise impression sur les pères conciliaires et surtout sur les observateurs non catholiques, on peut néanmoins considérer que la

⁹ De manière significative, dans le texte final, le premier chapitre s'intitulera "Principes catholiques de l'œcuménisme", et non plus "Principes de l'œcuménisme catholique" (comme s'il existait plusieurs œcuménismes).

¹⁰ Texte latin de l'annonce dans G. THILS, *Le Décret sur l'œcuménisme*, p. 23.

teneur même du décret n'en a pas été affectée: elle exprime clairement et franchement l'ouverture œcuménique de l'ensemble de l'Église catholique. Le 21 novembre, jour de la promulgation solennelle, le schéma recueillit d'ailleurs 2137 votes positifs et seulement 11 négatifs. C'était pour ainsi dire l'unanimité.

Contenu

Ce décret *Unitatis redintegratio* rompt avec un ton et un vocabulaire encore en vigueur sous Pie XII¹¹. Désormais, pour qualifier les chrétiens non catholiques, on ne parle plus d'hérétiques et de schismatiques, mais de frères séparés. Le mouvement œcuménique lui-même est considéré comme né sous l'action de l'Esprit Saint. Dans les divisions chrétiennes intervenues au cours de l'histoire, des fautes ont été commises aussi par des catholiques. Même si c'est par la seule Église catholique du Christ que peut être obtenue toute plénitude des moyens du salut, les autres chrétiens se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique, et les Églises et communautés séparées elles-mêmes ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. D'un point de vue spirituel notamment, l'Église catholique elle-même est appelée à se purifier et à se renouveler de jour en jour. La prière en commun, la connaissance réciproque, la formation œcuménique et la collaboration avec les "frères séparés", au service de la paix et de la justice sociale notamment, sont fortement encouragées. Parmi les "frères séparés", *Unitatis redintegratio* opère cependant une distinction assez nette entre les Églises orientales, et les Églises et Communautés ecclésiales séparées en Occident. Avec les premières, une union intime (*arctissima necessitudine*) s'est maintenue en raison de "vrais sacrements" et de la succession apostolique (n° 15), tandis qu'avec les secondes, il existe "des différences considérables... surtout dans l'interprétation de la vérité révélée" (*magni ponderis discrepantias... imprimis interpretationis revelatae veritatis*) (n° 19). Au terme de cet exposé, le concile se tourne vers l'avenir avec confiance et "souhaite instamment que les initiatives des enfants de l'Église catholique progressent unies à celles des frères séparés, sans mettre un obstacle quelconque aux voies de la Providence et sans préjuger des impulsions futures de l'Esprit-Saint" (n° 24).

¹¹ Je renvoie aux textes latin et français des éditions du Centurion (Paris, 1967): *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, p. 605-634.

Orientalium Ecclesiarum

Le décret sur les Églises orientales, quant à lui, s'est élaboré dans une perspective très différente, voire divergente¹². La Commission préparatoire pour les Églises orientales est chargée d'examiner les questions suivantes: le passage d'un oriental à un autre rite; la *communicatio in sacris* avec les chrétiens orientaux non catholiques; les moyens de réconcilier les orientaux dissidents; les principales questions de discipline, traitées par les autres commissions, qui concernent les Églises orientales. À l'ouverture du concile, pas moins de neuf schémas avaient été préparés par la Commission orientale, dont le projet de texte sur l'unité de l'Église, qui serait retenu par les pères conciliaires comme base de rédaction du décret sur l'œcuménisme. Les huit autres projets, en décembre 1962, seraient officieusement rassemblés et abrégés en un schéma unique, intitulé désormais décret sur les Églises orientales. C'est ce texte, retravaillé par un petit groupe de membres de la commission et d'experts résidant à Rome, qui sera officiellement envoyé aux pères conciliaires pour servir de base de discussion à partir de la troisième session. Amendé selon les observations émises au cours de celle-ci et fortement abrégé, le schéma fit l'objet d'une discussion publique, dans l'aula conciliaire, à partir du 15 octobre 1964. Le cardinal König de Vienne, notamment, pointa les faiblesses du schéma du point de vue œcuménique. Les Églises orientales sont presque réduites aux communautés unies à Rome: les Églises orthodoxes, qui comptent la toute grande majorité des chrétiens d'Orient, ne sont pas considérées comme des Églises proprement dites. De même, les rapports avec les orthodoxes sont considérés seulement dans la perspective de leur conversion. Ce schéma doit être harmonisé avec le chapitre III du décret sur l'œcuménisme. Il faut éviter de donner l'impression de recommander le prosélytisme. En somme, ce qui est reproché au texte, c'est d'être encore trop marqué par le vieil esprit de l'uniatisme ou du retour des orthodoxes à l'Église catholique, et pas assez par le nouvel esprit authentiquement œcuménique.

Malgré ces critiques, seul le vote du 21 octobre sur les n° 2-4 du schéma (Les Églises particulières ou Rites) n'atteignit pas les deux tiers des voix réglementaires. L'ensemble du texte fut cependant renvoyé à la Commission orientale pour y être révisé selon les 1920 amendements proposés. Celle-ci, estimant qu'en dehors de ces n° 2-4, le reste du

¹² Sur l'histoire de la rédaction de ce décret, voir *Les Églises orientales catholiques. Décret "Orientalium Ecclesiarum". Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELBY et I. DICK* (Unam Sanctam, 76), Paris, Cerf, 1970, p. 53-101 notamment, dont nous nous inspirons, parfois de près, dans les lignes suivantes.

texte avait été approuvé par le concile, décida de ne garder que les amendements qui ne s'avéreraient pas contraires au texte voté. Ainsi le titre fut-il clarifié et précisé: "Des Églises orientales catholiques", pour donner partiellement satisfaction aux orthodoxes et aux œcuménistes. Seules les communautés orientales unies à Rome sont concernées par la discipline édictée par le concile. Ensuite, pour concilier les sensibilités différentes quant à la désignation des Églises d'Orient comme Églises particulières ou comme Rites, la commission a juxtaposé les deux expressions dans l'intitulé des n° 2-4: "Des Églises particulières ou Rites", rite avec minuscule s'appliquant seulement à la tradition liturgique. Quant au choix du Rite (n° 4), malgré les 719 *placet iuxta modum*, la commission maintint le principe de base qu'en devenant catholique, chacun devait rester fidèle à son Rite d'origine, c'est-à-dire s'inscrire à la branche catholique correspondante de celui-ci (les 719 pères opposés l'étaient pour des raisons diverses: respect de la liberté individuelle, possibilité de latiniser l'Orient, possibilité de gagner quelques adeptes d'autres communautés orientales, volonté d'éviter les recours à Rome). Néanmoins, selon le jugement du Saint-Siège, des circonstances particulières pourraient justifier le passage à un autre Rite. Pour ce qui est de l'institution patriarcale (catholique) (n° 7-11), on en resta au texte approuvé, en lui reconnaissant déjà une large ouverture et en estimant que les esprits n'étaient pas prêts pour des modifications plus radicales. Jusqu'à un certain point, un ton plus œcuménique fut également imprimé au décret, en donnant la priorité au dialogue entre Églises par rapport à l'union de groupes ou au passage d'individus de l'orthodoxie au catholicisme.

Ce texte final recueillit en session publique, le 21 novembre 1964, 2110 votes positifs et 39 négatifs, alors que la veille, il y avait encore 135 *non placet* pour l'ensemble du schéma. Toute la discussion autour de ce schéma aide à comprendre que les orthodoxes y aient vu une certaine contradiction avec le décret sur l'œcuménisme: l'Église catholique semblait reprendre d'une main ce qu'elle avait donné ou laissé tomber de l'autre (un certain prosélytisme d'union à Rome).

II. RÉCEPTION

Unitatis redintegratio

Une série d'actes de l'Église catholique, qu'il est impossible d'énumérer ici de manière exhaustive et encore moins de manière détaillée¹³, atteste non seulement la prise au sérieux, mais la réception en profondeur sur l'œcuménisme. Citons-en quelques-uns.

Le 7 décembre 1965, la veille de la clôture du concile, a lieu la levée réciproque solennelle des excommunications entre Rome et Constantinople, qui, depuis 1054, étaient le symbole du schisme entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (byzantine): elle signifie un pardon et un engagement mutuels pour la recherche de la pleine unité.

Quelques mois après la clôture du concile, le 28 février 1966, se met en place pour la première fois un groupe mixte de travail (*Joint Work Group*) entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises (COE). Notons aussi qu'à partir de 1969, l'Église catholique deviendra officiellement membre de la Commission Foi et Constitution du COE (à défaut d'être membre de ce dernier), en y déléguant douze théologiens.

En 1967, le Secrétariat pour l'Unité publie le *Directoire œcuménique* (Ière partie), complété en 1970 et mis à jour en 1993: l'Église catholique tire ainsi les conséquences pratiques du décret sur l'œcuménisme et coule la théologie de celui-ci en directives pour l'action œcuménique. Précisément, 1967 signe aussi le lancement officiel de trois dialogues théologiques bilatéraux internationaux entre l'Église catholique et, respectivement, la Communion anglicane, la Fédération luthérienne mondiale, le Conseil méthodiste mondial. Au cours des années suivantes, ce même type de dialogue de l'Église catholique s'instaurera avec d'autres partenaires: l'Alliance réformée mondiale (1970); des Pentecôtistes (1972); l'Église copte orthodoxe (1973); les Disciples du Christ (1977); des Evangelicals (1977); l'Église orthodoxe (byzantine) (1979); l'Alliance baptiste mondiale (1984); l'Église malankare orthodoxe syrienne (indépendante) (1989); l'Église malankare syro-orthodoxe (unie à Antioche) (1990); l'ensemble des Églises orthodoxes orientales (dites préchalcédoniennes) (2003)¹⁴.

¹³ Pour une énumération plus détaillée de ces actes ou faits œcuméniques, voir J. FAMERÉE, "Pour l'œcuménisme. Évolution de l'Église catholique depuis Vatican II", dans *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, p. 47-77, et "La réception de Vatican II dans les Églises non catholiques. Réflexions méthodologiques", dans *Revue théologique de Louvain*, 32, 2001, p. 169-188.

¹⁴ Pour les déclarations et accords de ces dialogues bilatéraux internationaux (et d'autres où l'Église catholique n'est pas impliquée), voir *Growth in Agreement*, I-III (Faith and Order Paper, 108, 187 et 204), Genève, WCC Publications, 1984, 2000 et 2007.

Treize dialogues théologiques bilatéraux internationaux officiels, toujours en cours, sans compter tous les dialogues nationaux et locaux, manifestent donc au plus haut niveau l'engagement effectif de l'Église catholique en œcuménisme. Ajoutons que le directoire œcuménique de 1967/1970 a prescrit, à la suite du concile, l'institution de commissions pour la pastorale de l'œcuménisme dans tous les diocèses catholiques. On peut aussi mentionner, de manière globale, que la prière avec les autres chrétiens pour l'Unité, les rencontres et les collaborations avec ceux-ci au service de la justice, de la paix et de l'intégrité de la création ont profondément pénétré le tissu ecclésial catholique, même si un certain désenchantement, voire un certain découragement, a gagné les catholiques engagés devant la difficulté de rétablir la pleine communion entre nos Églises, en dépit d'avancées considérables en matière de spiritualité, de doctrine et de collaboration pratique entre chrétiens de différentes confessions.

Dans cette histoire de la réception catholique d'*Unitatis redintegratio*, l'encyclique *Ut unum sint* (UUS) de Jean-Paul II, datée du 25 mai 1995, constitue une pierre milliaire¹⁵. Le pape y réaffirme l'engagement œcuménique "irréversible" de l'Église catholique (UUS, 3). Non seulement il reprend et actualise notamment l'enseignement du décret conciliaire, mais il recueille aussi longuement les fruits du dialogue œcuménique mené depuis trente ans: conversion commune à l'Évangile, approfondissement de la conscience de l'appartenance commune au Christ, solidarité dans le service de l'humanité en matière de liberté, de justice et de paix, convergences de plus en plus nombreuses en matière doctrinale... Jean-Paul II va même jusqu'à proposer aux responsables des autres Églises chrétiennes et à leurs théologiens d'instaurer avec lui "un dialogue fraternel et patient" sur l'exercice concret de la primauté de l'évêque de Rome (UUS, 96).

Paradoxalement, si l'encyclique reçoit les fruits du dialogue œcuménique depuis la fin du concile, il faut reconnaître que ceux-ci, en matière doctrinale notamment, n'ont pas encore été reçus et assimilés suffisamment par l'ensemble des fidèles catholiques. Dans certains secteurs de l'Église catholique, y compris romains, on a même pu relever quelques régressions œcuméniques, tout au moins dans le ton, sinon dans l'intention, et en tout cas dans les conséquences de documents concernant directement ou indirectement les chrétiens non catholiques et développant des interprétations restrictives de Vatican II: *Dominus Iesus* (2000), *Note sur l'expression "Églises sœurs"*

¹⁵ Texte français dans, par ex., *La Documentation Catholique*, n°2118, 18 juin 1995, p. 567-597.

(2000), *Summorum Pontificum* (2007), semblant minimiser le caractère normatif de la réforme liturgique conciliaire, *Anglicanorum coetibus* (2009), permettant l'accueil des anglicans désireux de rejoindre l'Église catholique dans le respect de leurs traditions propres... Néanmoins et fort heureusement, aucun des dialogues en cours n'a été remis en cause.

Orientalium Ecclesiarum

Le décret sur les Églises orientales catholiques a connu, quant à lui, une réception plus contrastée dans ses aspects de promotion tant de l'orientalité des Églises unies à Rome que de l'attitude œcuménique de celles-ci vis-à-vis des Églises orthodoxes. Seuls quelques éléments d'évaluation de cette réception seront ici retenus.

Globalement, on peut considérer que le décret a ouvert la voie à une prise de conscience renouvelée de leur orientalité par les Églises unies à Rome, ainsi qu'à un respect renforcé de leur patrimoine ecclésial propre par l'Église latine, celle-ci étant une Église particulière au même titre que les Églises d'Orient. L'institution patriarcale avec son synode, réaffirmée par le décret comme structure fondamentale des Églises d'Orient et instance supérieure pour toutes les affaires du patriarcat, verra dans l'ensemble son autonomie respectée, restant sauf cependant un droit d'intervention du pape.

Deux faits indiquent cependant des limites à la promotion de l'orientalité de ces Églises.

Le 22 février 1965, Maximos IV, patriarche melkite d'Antioche, fut créé cardinal, c'est-à-dire membre du clergé romain de l'Église latine, par Paul VI. Après trois refus antérieurs en raison même de sa non-appartenance à l'Église latine, cette fois il accepta le titre de cardinal comme une association au gouvernement de l'Église universelle, d'autant que le pape en fit un cardinal-évêque dont le siège cardinalice était son siège patriarcal. L'épisode indique néanmoins une difficulté de l'Église latine à valoriser pleinement l'ecclésialité orientale.

Le Code des canons des Églises orientales (1990) ne peut pas non plus être considéré comme une promotion satisfaisante de l'Orient catholique. Des traditions canoniques hétérogènes (byzantine, éthiopienne, arménienne, syriaque) y sont fusionnées dans un texte, qui plus est, rédigé en latin, le Code étant de surcroît promulgué par le pape seul.

Par ailleurs, l'intercommunion entre orientaux catholiques et orthodoxes, prévue par le décret, a été promue dans la mesure de l'accord du partenaire orthodoxe. Elle a

franchi une étape significative avec les *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*¹⁶, élaborées par le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens en accord avec la Congrégation pour la doctrine de la foi et la Congrégation pour les Églises orientales, et datées du 20 juillet 2001. L'apport le plus neuf de ce document réside dans la reconnaissance catholique de la validité de l'anaphore assyrienne de Addai et Mari, qui ne comporte pas formellement de récit d'Institution.

Quant à la méthode même qui a permis, dès le xvi^e s., l'apparition d'Églises orientales catholiques, il faudra attendre l'année 1993 pour que la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, réunie à Balamand (Liban), considère l'uniatisme comme une "méthode d'union du passé" dans la recherche actuelle de la pleine communion, tout en maintenant bien sûr le droit d'exister des Églises orientales catholiques actuelles (dans le contexte tendu de la résurgence de certaines d'entre elles après la chute du mur de Berlin)¹⁷. Il n'est pas sûr cependant que ce document important, d'un point de vue œcuménique, soit aujourd'hui sereinement reçu dans toutes les Églises orientales catholiques, comme d'ailleurs dans toutes les Églises orthodoxes byzantines¹⁸.

Ces aléas de la réception d'*Unitatis redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum* invitent à se pencher sur les enjeux actuels de ces deux décrets conciliaires.

III. PERSPECTIVES ET ENJEUX ACTUELS

Réception des accords œcuméniques

Indéniablement, un chemin considérable en matière œcuménique a été parcouru par l'ensemble de l'Église catholique depuis Vatican II. Cette promotion de l'œcuménisme auprès de l'ensemble des fidèles doit bien sûr continuer, voire être reprise à nouveaux frais à chaque nouvelle génération. Dans cette sensibilisation toujours renouvelée à l'exigence d'unité entre les chrétiens, une première urgence est de ne pas laisser se

¹⁶ Texte français dans CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Service d'information*, 108, 2001, p. 151-152.

¹⁷ Pour le texte français de ce document et des études très éclairantes sur le sujet, voir COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand* (Documents d'Église), Paris, Bayard Éditions - Fleurus-Mame - Les Éditions du Cerf, 2004.

¹⁸ Voir B. BOURGINE, "La réception de la déclaration de Balamand", dans COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand*, p. 247-275.

perdre tout ce qui a été engrangé depuis cinquante ans. De ce point de vue, une meilleure réception, par l'ensemble des fidèles, des nombreux acquis, doctrinaux tout spécialement, des dialogues œcuméniques s'impose. Et ce, en vue d'une meilleure connaissance doctrinale des autres chrétiens et donc des véritables différences séparatrices qui subsistent sur fond d'accords fondamentaux. Ceci ne peut que contribuer puissamment à réviser les nombreux préjugés qui existent encore chez les fidèles catholiques vis-à-vis des autres chrétiens et à préparer dans les profondeurs du peuple catholique les rétablissements de pleine communion possibles.

Pour cela, au sein de l'Église catholique, une stratégie de réception de ces accords œcuméniques devrait être instituée, analogue à ce qui s'est fait dans le monde anglican ou protestant. Indirectement, une telle réception porterait aussi sur le concile Vatican II lui-même, et notamment son décret sur l'œcuménisme.

Pour la Communion anglicane, je citerai l'exemple du *Rapport final* de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC I) sur l'Eucharistie, le ministère et l'ordination, publié en 1982. Ces accords d'ARCIC I furent soumis à toutes les Provinces de la Communion anglicane par le Conseil consultatif anglican, qui leur demandait si ces accords étaient "en substance conformes à la foi des anglicans". Suite au "oui clair" des Provinces, la Conférence de Lambeth de 1988, rassemblant tous les évêques de la Communion anglicane, put discerner un consensus et reconnaître que "les Accords d'ARCIC I sur la doctrine eucharistique, le ministère et l'ordination, ainsi que les Éclaircissements, sont substantiellement en accord avec la foi des anglicans" (Résolution 8 et Note explicative). Si, du côté catholique, il y eut également une consultation auprès des Conférences épiscopales, elle n'était précisément que consultative et n'avait pas le caractère synodal (impliquant les fidèles) et collégial (impliquant les pasteurs) du processus anglican, d'autant plus que ce sont deux organismes romains (le Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens sous le contrôle doctrinal de la Congrégation pour la doctrine de la foi) qui formulèrent, sans être liés par l'avis des Conférences épiscopales, la réponse officielle du Saint-Siège¹⁹.

Pour le monde protestant, je prendrai l'exemple de la Concorde de Leuenberg, par laquelle en 1973, des Églises luthériennes et réformées européennes se sont reconnues en pleine communion ecclésiale. La clarification des questions doctrinales était allée de

¹⁹ Voir "Déclaration des co-présidents de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC), dans *Doc. Cath.*, 2100, 4 et 18 septembre 1994, p. 768-769.

pair dès le début du dialogue avec un accord sur le consensus nécessaire et suffisant et l'adhésion du synode de chaque Église. Les signataires de cette Concorde se sont alors donné un ensemble d'instruments permettant d'en assurer la réception: continuation du dialogue théologique, échange constant avec les Églises locales signataires, recherche d'un témoignage et d'un service commun. À cette fin, ces Églises mirent en place un comité exécutif de la Concorde et des assemblées générales régulières chargées de faire tous les six ans le bilan des avancées effectives. Parallèlement, le dialogue théologique a pu approfondir le consensus sur le baptême, la sainte Cène, l'Église ou les ministères. Les Églises locales, régionales et nationales ont, pour leur part, noué un ensemble de relations concrétisant cette Concorde dans la Parole, les sacrements et les ministères, elles ont pu aussi s'associer directement pour différents services (catéchèse, formation des ministres...) ²⁰. L'Église catholique aurait grand avantage à s'inspirer de ce type de procédures pour assurer en son sein, de manière effective et opérationnelle, la réception des nombreux accords œcuméniques où elle est partie prenante.

De ce point de vue aussi, on peut relever que très rares sont les accords à avoir fait l'objet d'une réception officielle de la part du Saint-Siège au nom de l'Église catholique. Certes, ces documents des commissions mixtes ont suscité des réactions, positives et négatives, des demandes de clarification de la part des organes romains autorisés, mais seuls quelques-uns ont bénéficié d'une réception officielle par le biais d'une signature engageant l'Église catholique: outre les déclarations christologiques communes du pape et du patriarche d'une Église orientale ancienne (copte, arménienne, syriaque, assyrienne), seule, à ma connaissance, la *Déclaration commune sur la justification*, signée le 31 octobre 1999 par le président du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens et le président de la Fédération luthérienne mondiale, a été assumée formellement par l'Église catholique. Ici aussi, l'autorité officielle de l'Église catholique pourrait faire beaucoup plus à son propre niveau, et certainement éviter les désaveux indirects ²¹, pour un premier pas décisif dans la réception de ces accords.

²⁰ Voir A. BIRMELÉ, "La réception comme exigence œcuménique", dans G.R. EVANS, M. GOURGUES (éds), *Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard* (BETL, 121), Leuven, Peeters, 1995, p. 75-94, 91-94 en particulier.

²¹ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration "Dominus Iesus"*, 16-17, dans *Doc. Cath.*, 2233, 1er octobre 2000, p. 818, qui durcit certaines affirmations de Vatican II, ou ID., *Note sur l'usage approprié de l'expression "Églises sœurs"*, dans *Doc. Cath.*, 2233, 1er octobre 2000, p. 823-825, qui critique en fait la théologie des Églises sœurs à la base du document dit de Balamand de la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe sur l'uniatisme (voir *supra*, note 17); sur ces points, voir l'analyse fine de H.

Conversion spirituelle et institutionnelle de l'Église catholique

Corrélativement à cette réception, une véritable conversion est indispensable non seulement de la part des fidèles catholiques individuels, mais de l'Église catholique comme telle²², comme communauté et organisme. C'est à ce prix seulement que l'Église catholique sera crédible dans son engagement œcuménique et ne paraîtra pas tenir un double langage. Cette conversion est spirituelle d'abord, bien sûr, et toujours à reprendre. Le décret conciliaire sur l'œcuménisme y appelle l'Église catholique tout au long de son deuxième chapitre, consacré à l'exercice de l'œcuménisme. De même, Jean-Paul II, dans son encyclique *Ut unum sint*, ne cesse de rappeler la priorité du renouveau et de la conversion spirituelle. Cette conversion ne peut cependant se limiter au cœur, elle doit s'étendre à la manière de penser et de formuler la doctrine catholique, elle doit aussi porter sur les pratiques et les institutions de l'Église catholique.

Principe de conversion

Un bon principe est certainement ici de se laisser guider et interpeller par la "correction fraternelle" venant des autres Églises chrétiennes. L'œcuméniste René Girault formulait ainsi ce principe en l'appliquant à chaque Église chrétienne²³. Une certaine conversion ou *metanoia* est demandée à toutes les Églises d'un double point de vue: il existe, pour chaque Église, un domaine important où elle est interpellée par toutes les autres (c'est le *point d'attention* de chaque Église, sur lequel elle doit accepter la correction fraternelle); simultanément, chaque Église doit toujours rester tendue vers *l'horizon* qui est visé (la pleine communion entre toutes les Églises dans une pluriformité féconde).

Concernant le point d'attention, si une Église se heurte, sur un *même* point précis et important, aux critiques de *toutes* les autres, auxquelles pourtant elle a toujours *résisté*, deux conclusions pourraient être tirées: d'une part, ce point s'identifie à la *fidélité évangélique* la plus profonde de cette Église, par rapport à laquelle elle se sent liée en conscience, et ce pourrait être son "service" pour les autres Églises au nom de la *vérité de l'Évangile*; en même temps, si toutes les autres Églises critiquent ce point d'une

LEGRAND, "Où en est l'œcuménisme? Quarante ans après la promulgation d'*Unitatis Redintegratio*", dans *Istina*, 50, 2005, p. 353-384, 358-364 spécialement.

²² Ceci vaut aussi bien sûr pour les autres Églises chrétiennes.

²³ Voir R. GIRAULT, *Construire l'Église une. Nouveaux chemins œcuméniques* (Petite Encyclopédie Moderne du Christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 190-205: "Un point d'attention et un horizon".

manière convergente, c'est qu'il y a quelque chose à *convertir* en ce domaine dans l'Église concernée.

Dans le cas de l'Église catholique, ce point d'attention concerne notamment le ministère de l'évêque de Rome, du moins dans certains aspects de la doctrine et de l'exercice de cette fonction²⁴. Celle-ci n'est cependant que la pointe émergée de l'iceberg. La compréhension catholique du ministère papal est en effet solidaire d'une ecclésiologie globale à tendance universaliste. Malgré la voie ouverte par Vatican II, l'Église catholique ne se conçoit ni surtout ne se réalise pas encore assez comme une *communio Ecclesiarum*, une communion d'Églises locales, chacune pleinement Église du Christ en un lieu, en communion avec les autres notamment par le ministère de l'évêque qui est à sa tête dans la succession des Apôtres. Sur cette base, ce qui est pointé, c'est un déficit de synodalité et de collégialité aux différents niveaux de l'Église catholique.

Certes, les conseils paroissiaux et les conseils pastoraux diocésains se sont multipliés; de nombreux synodes diocésains ont été célébrés. C'est une très bonne chose et cela contribue de fait, sinon de droit, à la synodalité ecclésiale, à une vie ecclésiale plus synodale en tout cas. Cependant, aux termes du droit canonique du moins, le fonctionnement de l'Église catholique reste monarchique: seul le curé ou l'évêque, suivant le niveau, a le pouvoir de décision.

Il en va de même au plan de la collégialité épiscopale: dans chaque pays où c'est possible, une conférence épiscopale a été érigée, mais ses domaines de décision aux deux tiers des voix sont relativement restreints²⁵; il existe toujours des conciles nationaux ou provinciaux, mais à l'autonomie limitée vu les règles canoniques qui les régissent et l'exigence de *recognitio* romaine de leurs actes; il existe aussi un synode (romain) des évêques, rassemblant leurs délégués de toute l'Église catholique, mais purement consultatif, sauf si le pape le rend délibératif. C'est dire qu'une vraie collégialité épiscopale (délibérative) ne s'exerce aujourd'hui qu'à l'occasion des conciles généraux de l'Église catholique, peu fréquents (deux depuis 145 ans!). Or, tant que l'Église catholique ne pratiquera pas la communion d'une manière plus synodale (concernant le peuple ecclésial) et plus collégiale (concernant les ministres ordonnés, les évêques particulièrement), et donc tant que le ministère de l'évêque de Rome ne

²⁴ Jean-Paul II l'avait bien compris lorsqu'il écrivait dans son encyclique sur l'œcuménisme: "j'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission" (UUS, 95).

²⁵ Pour exercer une autorité magistérielle sans *recognitio* romaine, la conférence épiscopale doit même être unanime depuis *Apostolos suos* (1998).

s'exercera pas de manière plus collégiale au sein d'une Église fonctionnant davantage sur le mode de la synodalité, l'Église catholique ne sera pas crédible auprès de ses partenaires, orthodoxes, anglicans ou protestants, dans ses dialogues sur le ministère de l'évêque de Rome et plus largement de tout évêque.

Unité et pluralité

En fait, l'interpellation fondamentale lancée à l'Église catholique par toutes les autres Églises chrétiennes porte sur la manière dont elle conjugue unité et pluralité. C'est la question œcuménique par excellence: comment articuler uni(ci)té de l'Église et pluralité des Églises? Question qui renvoie chaque Église à elle-même et à sa propre gestion interne de l'unité et de la pluralité, car l'œcuménisme commence d'abord au sein de chaque Église.

Dans sa propre tradition, l'Église catholique ne manque pas de ressources et de critères pour traiter cette question mieux qu'elle ne le fait actuellement. Je ne puis ici qu'en évoquer quelques-unes.

Il y a tout d'abord la notion prometteuse et féconde, me semble-t-il, de "hiérarchie des vérités", enseignée par le décret conciliaire sur l'œcuménisme précisément (UR 11), en vue d'élaborer des critères dogmatiques²⁶: les vérités de la foi catholique n'ont pas toutes le même lien avec le fondement (christologique, trinitaire) de la foi chrétienne; outre le fait que toutes, dans leur formulation, sont affectées de l'historicité propre au langage humain, certaines ont été définies *in statu divisionis*, en dehors de toute collaboration avec les autres chrétiens, voire parfois contre leurs doctrines. Ce contexte polémique ou apologétique n'est pas le plus approprié pour viser le mystère chrétien dans son amplitude maximale et toute sa richesse interne.

En partant de l'héritage chrétien commun (scripturaire, patristique) et du statut différencié (de plus ou moins grande proximité) des vérités de la doctrine catholique par rapport aux fondements de la foi chrétienne, il doit être possible de déterminer davantage ce qu'est une diversité (doctrinale, sacramentelle, ministérielle, liturgique, éthique) légitime au sein d'une véritable unité, c'est-à-dire une communion diversifiée

²⁶ Je défends ailleurs l'hypothèse que la notion de *hierarchia veritatum* est un lointain présupposé de la notion œcuménique plus récente, et sur laquelle nous reviendons, de "consensus différencié", voir J. FAMERÉE, " *Hierarchia veritatum*. Aux origines d'un présupposé du consensus différencié", dans M. DENEKEN, É. PARMENTIER (éds), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 153-166.

ou une unité plurielle pour reprendre le titre d'un ouvrage du philosophe P.-J. Labarrière²⁷.

Les dogmes catholiques formulés *in statu divisionis* ne devraient pas être imposés aux autres chrétiens et devraient pouvoir être relus et reformulés avec eux de manière qu'ils puissent les considérer et reconnaître comme n'étant pas contraires à la Révélation²⁸.

Consensus différencié

Dans cette perspective d'une articulation entre unité et pluralité interne à chaque Église et entre Églises, la notion de "consensus différencié" tient une place toute particulière et constitue sans doute le seul avenir possible pour le rétablissement de l'unité entre les chrétiens. Cette notion a pris une signification officielle lorsque, le 31 octobre 1999, à Augsbourg, l'évêque allemand Christian Krause, président de la Fédération luthérienne mondiale, et le cardinal australien Edward Idris Cassidy, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, ont signé solennellement au nom de leurs Églises respectives la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* (DCJ)²⁹.

Outre l'importance du contenu dogmatique de cet accord œcuménique sur la justification, je voudrais souligner surtout *comment* se conçoit cet accord doctrinal. La *Déclaration* "veut montrer que désormais, (...) les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique romaine sont en mesure de défendre une compréhension commune de notre justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ. (...) Elle exprime (...) un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que les développements différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales" (DCJ 5). En termes positifs, "les différences dans les développements de certains points particuliers sont compatibles avec ce consensus [dans les vérités fondamentales]" (DCJ 14). De manière plus précise encore, "les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification (...) sont portées par ce

²⁷ *L'Unité Plurielle. Éloge* (Présence et Pensée, 29), Paris, Aubier-Montaigne, 1975; voir aussi Y. CONGAR, *Diversités et communion* (Cogitatio fidei, 112), Paris, Cerf, 1982.

²⁸ Voir les propositions du Groupe des Dombes à propos de Marie: *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, II. *Les questions controversées et la conversion des Églises*, Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1998, p. 60-63 (n° 296-300) et 74-75 (n° 325-326).

²⁹ Pour le texte de la DCJ, voir *Doc. Cath.*, 2168, 19 octobre 1997, p. 875-885, et pour l'Annexe à la DCJ, voir *Doc. Cath.*, 2209, 1er et 15 août 1999, p. 720-722.

consensus. Les développements luthériens et catholiques de la foi en la justification sont, dans leurs différences, ouverts les uns aux autres et ne remettent plus en cause le consensus dans les vérités fondamentales" (DCJ 40).

Si l'expression comme telle n'est pas utilisée, il s'agit bien du "consensus différencié". Ce consensus fondamental dans une différence légitime d'expressions ou d'accentuations particulières a un potentiel dynamique de communion et de cohésion suffisant pour empêcher les différences particulières d'être encore séparatrices et exclusives, fondées qu'elles sont désormais sur ce consensus.

C'est à partir d'une herméneutique commune de l'Écriture sainte et d'une relecture commune exigeante des écrits confessionnels et symboliques respectifs qu'un consensus différencié a pu être obtenu. Sur la base d'une confession de foi commune fondamentale, les points particuliers du contentieux ont pu être relus comme des insistances propres de chacune des deux traditions théologiques, qui ne sont ni contradictoires ni exclusives (on explicite ce que l'affirmation particulière signifie, mais aussi ce qu'elle ne nie pas)³⁰.

Cet acquis méthodologique et herméneutique du consensus différencié est prometteur non seulement pour le dialogue de l'Église catholique avec les autres Églises chrétiennes, mais pour l'Église catholique elle-même et sa propre épistémologie théologique. Il s'agit en fait d'une nouvelle forme de pensée (*Denkform*) en théologie: la même foi (fondamentale) n'implique plus une identité de langage ou de forme de pensée, ce qui vaut pour deux Églises en dialogue œcuménique valant aussi pour la vie interne de chacune d'elles. Il faut cependant reconnaître que l'Église catholique, jusqu'à présent, est peu habituée à penser et à fonctionner de manière aussi diversifiée.

Effectivement, de Trente à Vatican II, la théologie catholique a cultivé plutôt une approche propositionnelle des vérités de la foi. Les définitions (propositionnelles) de Trente ou de Vatican I étaient accompagnées d'anathèmes. Ne pas recevoir ou nier ces formules équivalait à ne pas être dans la vraie foi. On recherchait une adéquation intellectuelle maximale entre foi et formulation de celle-ci. Selon une logique binaire, impliquant identité, non-contradiction et tiers exclu, on recherchait l'univocité des définitions de foi: il ne devait pas y avoir d'espace pour une pluralité d'interprétations de celles-ci. Selon cette préoccupation d'unification doctrinale, l'unité de foi ne peut être exprimée que par une unicité et identité de formulation.

³⁰ Voir J. FAMERÉE, "Portée et réception de la *Déclaration commune sur la justification* dans la théologie et l'Église catholiques", dans *Positions luthériennes*, 58/1, janvier-mars 2010, p. 1-24, spécialement 4-8.

Certes, depuis les origines de la tradition latine, il existe de nombreuses pierres d'attente, voire d'heureux précédents, d'une diversité théologique, même s'ils n'y ont pas été prédominants: diversité d'écoles (augustiniens et thomistes, thomistes et scotistes), diversité de coutumes (date de Pâques, question du rebaptême des hérétiques...), diversité de langages entre Grecs et Latins, jugée légitime par plusieurs théologiens médiévaux (Anselme de Cantorbéry, Anselme de Havelberg, Thomas d'Aquin, Duns Scot...)... Cette diversité de langage et de conceptualité entre Grecs et Latins (équivalence du *ek... huiou* et du *di[a] huiou*) sera reconnue légitime par les Pères du concile de Florence: premier consensus différencié avant la lettre...

En inaugurant le concile Vatican II, Jean XXIII a distingué entre le fond immuable et la forme variable des formulations doctrinales, ouvrant ainsi la porte à une nouvelle herméneutique des dogmes, qui opère une distinction entre l'aspect définitif et l'aspect provisoire du dogme. Le décret sur l'œcuménisme lui-même a reconnu une diversité légitime de formulation théologique également dans les autres communautés chrétiennes (UR 4 et 17). Les déclarations christologiques communes entre le pape et les chefs des anciennes Églises orientales en sont un premier aboutissement, avant même la *Déclaration commune sur la justification*.

N'empêche, la résistance à ce changement de paradigme théologique est certainement encore grande dans l'Église catholique. De nombreux apprentissages du consensus différencié en interne seront nécessaires pour que l'Église catholique puisse mieux le pratiquer en dialogue avec les autres Églises chrétiennes³¹.

Dissymétries

L'identification toujours plus grande de ce qui nous est commun en matière de compréhension de la foi nous a fait également déterminer de manière toujours plus précise les divergences apparemment irréductibles entre Églises, au-delà de toutes les différences jugées désormais légitimes. Cette identification de divergences apparemment irréductibles nous fait prendre conscience également que ces divergences sont liées à des cohérences intellectuelles et spirituelles, des modes et des structures de pensée, des *Denkformen*, différents dans l'interprétation du christianisme. Les

³¹ Sur les implications du consensus différencié pour l'épistémologie de la théologie catholique, voir H. LEGRAND, "Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification [Augsbourg, 1999]. Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode", dans *Nouvelle Revue Théologique*, 124, 2000, p. 30-56; J. FAMERÉE, "Portée et réception de la *Déclaration commune sur la justification* dans la théologie et l'Église catholiques", p. 9-13.

différentes traditions chrétiennes, anglicane, catholique, orthodoxe, protestante, ont chacune leur cohérence systémique propre. On ne peut donc simplement détacher telle ou telle divergence de ce avec quoi elle fait corps. Aujourd'hui, au terme de cinquante ans et plus de dialogue et de clarifications entre chrétiens, nous atteignons l' "os" de nos divergences et nous percevons de plus en plus nettement qu'elles sont des divergences liées à des systèmes "confessionnels" en tant que tels, incompatibles les uns avec les autres.

La question n'est donc plus simplement celle de la reconnaissance de différences légitimes. La question s'est radicalisée: pouvons-nous accepter, en tant que catholiques (la question est bien sûr posée à chaque Église chrétienne), des divergences structurelles (insurmontables puisque liées à la manière même dont se pense et se vit une tradition chrétienne en tant que telle) dans une autre tradition chrétienne par rapport à nous?

C'est ce que le P. Legrand appelle, dans un article récent, les dissymétries ou asymétries entre ecclésiologies³². À sa suite, reprenons l'un ou l'autre exemple qui explique cette situation actuelle de l'œcuménisme et indique le défi auquel chaque Église chrétienne est confrontée.

Quand les ecclésiologies sont dissymétriques ou jugées incompatibles, des consensus doctrinaux interconfessionnels ne produisent pas beaucoup d'effets pratiques; en revanche, si elles sont suffisamment proches, les déclarations doctrinales communes produisent des effets: par exemple, la Concorde de Leuenberg depuis 1973 (qui s'appelle, depuis 2003, Communion d'Églises protestantes d'Europe), l'union des Églises réformées et luthériennes en France depuis 2013..., où toutes les Églises protestantes ont entre elles une communion de chaire et d'autel. Quoi qu'il en soit, entre les grandes traditions chrétiennes, les ecclésiologies restent dissymétriques, voire séparatrices.

Néanmoins, si l'on veut progresser vers l'unité chrétienne et donc une reconnaissance mutuelle des Églises, il faudra reconnaître une dissymétrie ecclésiologique entre elles. Le dialogue catholique-orthodoxe peut illustrer cette conviction d'une nécessaire pluriformité de la communion ecclésiale.

³² Voir H. LEGRAND, "Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices?", dans M. DENEKEN, É. PARMENTIER (éds), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 189-204. Je m'en inspire largement dans les pages qui suivent.

Ainsi, à la réunion de la Commission internationale mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe à Bari, en 1987, la délégation orthodoxe n'a pu reconnaître unanimement la validité du baptême catholique. En effet, selon la cohérence propre de l'ecclésiologie orthodoxe, souvent fidèle à Cyprien de Carthage, en dehors de la véritable Église, il ne peut y avoir de véritables sacrements (*extra Ecclesiam, nulla salus*), et seule l'Église qui tient la vraie foi ou la foi droite peut être la véritable Église. Le doute ou le soupçon qu'une partie des Orthodoxes en tout cas laisse planer sur l'Église catholique est donc gravissime. La dissymétrie ecclésiologique est d'autant plus grave que l'Église catholique, au concile Vatican II, a reconnu l'ecclésialité au sens propre des Églises orthodoxes (UR 14-15). Et pourtant, l'Église catholique, depuis Bari, a continué le dialogue avec l'Église orthodoxe, récemment sur la primauté (le document de Ravenne de 2007). L'Église catholique semble ainsi accepter une dissymétrie entre sa propre ecclésiologie et celle de l'Orthodoxie, d'autant plus que celle-ci n'est pas unifiée (certaines Églises reconnaissent le baptême catholique, d'autres pas mais ne rebaptisent pas par économie, d'autres encore rebaptisent). Cette acceptation, de la part de l'Église catholique, d'une dissymétrie ecclésiologique augure de ce que pourrait être une large pluriformité ecclésiale lorsque la communion pourra être rétablie entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

Remonter à la question qui a suscité ces réponses contradictoires

Face à des ecclésiologies actuelles apparemment séparatrices, il vaut la peine de déplacer la réflexion en amont, vers la question qui a entraîné des réponses contradictoires. Ces dernières, mises en perspective par rapport à la question première, manifesteront sans doute leur relativité et leurs lacunes, de même que des possibilités de dépassement de chacune d'elles.

Ainsi, quelle est la question à laquelle a voulu répondre la Concorde de Leuenberg, rassemblant aujourd'hui 103 Églises issues de la Réforme en Europe? C'est la question de l'unité de l'Église: selon quels critères peut-elle être rétablie? Elle requiert un accord sur la prédication de l'Évangile (la doctrine de la justification) et l'administration des sacrements (le baptême et la Cène), en conformité avec la Confession d'Augsbourg (1530). Et cela suffit (*satis est*).

Pour l'Église catholique, cela ne suffit (*non satis est*). Si l'unité de la foi exige l'unité de l'Église, l'unité des Églises doit aussi s'exprimer et exprimer l'unité de la foi. Dans la

Concorde de Leuenberg, il manque une instance synodale (conciliaire) régulière qui puisse donner forme et expression à l'ensemble des Églises membres en pleine communion (*communio Ecclesiarum*), et leur permettre de délibérer ensemble et de prendre les décisions nécessaires à un échelon supra-régional ou supra-national. Ce déficit, aux yeux d'un catholique, est la conséquence d'une relativisation des structures ministérielles, jugées non constitutives de l'unité de l'Église. La clé de cette *Denkform* protestante, selon une intuition de Hans Dombois, est sans doute une compréhension et une réception individualistes du salut, ne percevant plus le salut comme créateur de communion. Ce processus d'individualisation du salut s'est, peut-on penser, étendu à tout le christianisme occidental, par-delà les frontières confessionnelles.

Par là, on peut pressentir que les ecclésiologies protestante et catholique, loin d'être antagonistes sur ce point, souffrent d'un même déficit. En effet, si le chapitre II de *Lumen gentium* sur l'Église comme peuple de Dieu reconnaît à l'ensemble des fidèles la participation à la totalité de la vie de l'Église, à ses ministères et à ses activités, il faut bien reconnaître que, canoniquement, seuls le pape et les évêques sont des sujets actifs de droit dans une Église "hiérarchiquement" ou "monarchiquement" organisée. À tous les échelons de la vie ecclésiale, les clercs (curé, évêque, pape) n'ont pas de comptes à rendre aux fidèles ou à leurs pairs. L'expression de la communion ecclésiale est donc déficitaire aussi dans l'Église catholique. Et c'est vrai aussi de la communion entre les Églises locales. Pensons aux limites imposées naguère aux décisions pastorales et à l'enseignement des conférences épiscopales (*motu proprio Apostolos suos*), et plus fondamentalement à la dissociation entre collège des évêques et communion des Églises, c'est-à-dire la dissociation entre l'ordination d'un évêque (son insertion dans le collège épiscopal) et la présidence d'une Église locale (réelle), dans l'enseignement des derniers papes. En recourant à la question de départ de l'expression de la communion instaurée par la grâce, on peut donc voir ce qui est insuffisant et doit donc être corrigé tant du côté protestant que du côté catholique, mais aussi évaluer la légitimité des différences qui subsistent et atteindre ainsi un véritable consensus différencié.

Prendre en compte les Églises réelles dans leur vécu

Enfin, pour progresser vers l'unité, il est nécessaire de dépasser les considérations théoriques (ecclésiologiques) sur l'Église pour prendre en compte la (non-)réalisation effective de la communion du salut, car l'Église est une réalité sociale. L'attention de la

théologie aux facteurs non théologiques ou non doctrinaux (ethniques, culturels, géographiques, linguistiques, politiques...) permettra d'identifier les sources du mal de la division et d'ouvrir ainsi des voies de guérison. Quelle est la manière d'être et de vivre de nos Églises respectives? Quelle est leur éthique vécue, leur manière de réaliser, de donner à voir dans nos sociétés la vocation et la promesse contenues dans la communion chrétienne du salut? Cela suppose aussi un dialogue entre Églises chrétiennes sur l'éthique en tant que telle.

CONCLUSION

On ne saurait majorer l'importance de la conversion œcuménique de l'Église catholique qui s'amorce avec le concile Vatican II. Le décret *Unitatis redintegratio* exprime cette théologie renouvelée, reconnaissant les valeurs authentiquement chrétiennes des autres Églises, la nécessité de la conversion de chaque catholique et d'une réforme permanente de l'institution ecclésiale catholique, tout en identifiant les vraies divergences qui existent. Le décret *Orientalium Ecclesiarum*, quant à lui, n'est pas inspiré par le même esprit œcuménique: ce n'est qu'à force de corrections que les Églises orthodoxes y seront traitées en véritables Églises et que le dialogue avec elles y sera promu, plutôt que le prosélytisme. L'orientalité des Églises orientales catholiques, avec tout ce qu'elle implique d'autonomie ecclésiale, n'est pas non plus pleinement reconnue, mais ce décret marque un progrès œcuménique certain par rapport au schéma préparatoire.

Le décret sur l'œcuménisme, pour sa part, a bénéficié d'une réception remarquable, qui se traduit par le nombre de dialogues où l'Église catholique s'est investie depuis cinquante ans. Cette réception doit continuer à s'approfondir par une sensibilisation toujours renouvelée de l'ensemble des fidèles catholiques à cet impératif de la "communion dans la diversité" de toutes les Églises chrétiennes, principalement en vue d'une annonce de l'Évangile plus crédible au monde actuel. Trop peu d'accords œcuméniques également ont fait l'objet d'une réception officielle et autorisée au nom de l'Église catholique. Quant au décret sur les Églises orientales catholiques, il a à la fois ouvert la voie à une prise de conscience plus nette de leur orientalité par ces Églises unies à Rome, ainsi que de la part de l'Église latine, et rencontré des freins à la promotion de cette orientalité. Ainsi le Code des canons des Églises orientales (1990),

écrit en latin et systématisé à la manière occidentale, ne peut-il être considéré comme une promotion satisfaisante de l'Orient catholique. En revanche, l'intercommunion entre orientaux catholiques et orthodoxes, déjà autorisée par les directoire œcuméniques de 1967 et 1993 dans la mesure de l'accord de la partie orthodoxe, a franchi une étape nouvelle avec les *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne de l'Orient* du 20 juillet 2001. De même, l'uniatisme, qui est à l'origine de la plupart des Églises orientales catholiques, sera considéré, en 1993, par la Commission internationale catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique comme une "méthode d'union du passé" dans la recherche actuelle de la pleine communion. Tout en préservant le droit d'exister des Églises orientales catholiques actuelles, cette déclaration de Balamand développe une véritable ecclésiologie des Églises sœurs à propos de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe. Cependant, le document n'a pas encore été reçu officiellement par les deux Églises concernées.

À ce stade, quels sont les enjeux actuels de l'œcuménisme pour l'Église catholique et quelles en sont les répercussions pour les Églises orientales catholiques?

Si la sensibilisation à l'œcuménisme de l'ensemble du Peuple de Dieu, reprise à chaque génération, reste une exigence constante au sein de l'Église catholique, avec ses implications pour la conversion spirituelle de chacun et les réformes institutionnelles corrélatives, si une authentique réception, par le plus grand nombre, des accords déjà atteints y contribuerait puissamment, la condition d'une avancée décisive vers le rétablissement de la communion entre Églises est au-delà de la plupart de ces remarquables acquis: elle réside dans une mise en œuvre élargie, généralisée et officiellement reçue de "consensus différenciés" entre l'Église catholique et d'autres Églises.

Ce concept œcuménique est en effet le seul à même de penser et de pratiquer une unité dans la diversité ou la pluralité, une diversité qui ne remette pas en cause l'unité, une unité qui ne soit pas uniformité. Les déclarations christologiques de l'Église catholique avec les anciennes Églises orientales et surtout la *Déclaration commune sur la justification* en sont des paradigmes. Dans ces accords, le consensus sur des vérités fondamentales est tel que certaines différences de langage, de forme de pensée théologique et d'accentuation confessionnelle sont non seulement compatibles avec ce consensus fondamental, mais même portées par lui et ainsi ouvertes les unes aux autres.

C'est ce type de consensus différencié (doctrinal, liturgique, institutionnel...) qu'il faut aujourd'hui promouvoir entre Églises chrétiennes, chacune étant d'abord renvoyée à elle-même pour y réaliser cette communion diversifiée ou pluriforme (à l'intérieur même de l'Église [catholique] latine, entre Église latine et Églises orientales catholiques). L'œcuménisme commence en effet à l'intérieur de chaque Église, pour qu'elle soit plus fidèle au Christ. C'est un des fruits de la correction fraternelle impliquée par la démarche œcuménique.

Au-delà même de ces différences jugées légitimes, il nous faut sans doute apprendre à vivre aussi désormais avec de véritables divergences, du moins avec des dissymétries ou asymétries entre Églises chrétiennes. Ces dissymétries sont en effet "consubstantielles" aux cohérences systémiques, spirituelles, intellectuelles et institutionnelles, propres aux différentes confessions; il serait vain de vouloir en détacher tel ou tel élément (la compréhension du ministère ordonné, par exemple). La question posée à l'Église catholique en particulier est donc celle-ci: pourra-t-elle accepter, dans une autre tradition chrétienne, des divergences structurelles par rapport à sa cohérence confessionnelle propre? Est-elle prête aussi, avec les autres Églises, à remonter à l'origine de ces dissymétries systémiques pour mieux les comprendre, pour identifier aussi les lacunes dont elles souffrent, tant du côté catholique que des autres chrétiens, et ainsi y remédier de part et d'autre, de manière à ce que ces dissymétries cessent d'être séparatrices, sans pour autant disparaître comme telles.

Au-delà de ces indispensables "consensus différenciés", où le rôle paradigmatique de l'Église catholique pourrait avoir un effet d'entraînement en raison même de son importance numérique, il faut encore que les peuples chrétiens de chaque Église, dans leur existence et leur "chair" vivantes, soient en quête de l'unité, que l'œcuménisme devienne pour eux une affaire existentielle et vitale. Aussi y a-t-il lieu de repérer et de démonter tous les facteurs plus concrets, et plus déterminants en définitive que la doctrine, qui entravent cette marche vers l'unité, et par là même de travailler à guérir ces sources non théologiques de division. Plus positivement, il y a lieu, non seulement de valoriser tous les *faits* de communion qui existent déjà entre Églises, et ils sont nombreux, mais aussi d'en susciter toujours de nouveaux par la prière commune, les échanges, les rencontres et les actions communes, qui préparent le rétablissement officiel de la communion par les autorités ecclésiales. C'est notamment le cas des mouvements spirituels transconfessionnels: ils ne connaissent plus les "frontières"

traditionnelles entre les Églises catholique, orthodoxe, anglicane ou protestante. Un même mouvement spirituel, comme le pentecôtisme ou le renouveau charismatique, peut être transversal aux différentes confessions chrétiennes et, *de facto*, favoriser le rapprochement entre chrétiens. Même si l'œcuménisme est aussi nécessairement doctrinal, ce "transconfessionnalisme" spirituel s'inscrit certainement dans le sillage du décret sur l'œcuménisme, qui reconnaît que "sous l'action de l'Esprit Saint, est né un mouvement qui s'amplifie également de jour en jour chez nos frères séparés en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens" (UR 1).

B-1348 Louvain-la-Neuve,
Grand-Place, 45.
joseph.fameree@uclouvain.be

Joseph FAMERÉE
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Résumé - Le décret *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964) inaugure la conversion œcuménique officielle de l'Église catholique, quelque peu contredite cependant, aux yeux des orthodoxes, par la promulgation simultanée du décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les Églises orientales catholiques, créations de l'uniatisme romain des siècles précédents. Dans une première partie, l'article restituera le contexte et les enjeux, à l'époque, de la rédaction des deux documents, dans la deuxième, la réception de ceux-ci depuis leur promulgation conciliaire jusqu'à nos jours; la troisième partie sera consacrée aux perspectives et enjeux actuels de l'œcuménisme et de l'existence des Églises orientales catholiques.