

CONCILE VATICAN II □ Réflexion à l'occasion du 40^e anniversaire de la clôture du Concile

Eglise du Christ, Eglise catholique et Eglise qui n'est pas en pleine communion avec l'Eglise catholique

Fernando OCARIZ

Unicité et subsistance de l'Eglise

Le Christ a fondé une seule Eglise, son Eglise: il l'a fondée sur Pierre, avec la garantie de l'indéfectibilité face aux persécutions, aux divisions et aux obstacles en tout genre qu'elle serait susceptible de rencontrer au cours de l'histoire (cf. Mt 16, 18). Il existe donc une seule Eglise du Christ, celle que, dans le Symbole, nous confessons une, sainte, catholique et apostolique (1).

Le Concile Vatican II, au n. 8 de la Constitution *Lumen gentium*, a affirmé que «cette Eglise, constituée et organisée en ce monde comme une communauté, *subsistit in* (subsiste dans) l'Eglise catholique, gouvernée par le Successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, encore que (*licet*), hors de cet ensemble, on trouve des éléments nombreux de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Eglise du Christ, invitent à l'unité catholique».

On sait comment cette célèbre expression — *subsistit in* — a fait ensuite l'objet de nombreuses interprétations contradictoires. L'idée que le Concile n'aurait pas voulu faire sienne l'affirmation traditionnelle selon laquelle l'Eglise du Christ est l'Eglise catholique — comme le disait le schéma (2) —, pour pouvoir affirmer que l'Eglise du Christ subsisterait aussi dans les communautés chrétiennes séparées de Rome, a connu une large diffusion, et cela continue aujourd'hui.

En réalité, l'analyse des actes du Concile fait ressortir que «le *subsistit in* veut non seulement réaffirmer le sens de l'est, c'est-à-dire de l'identité entre l'Eglise du Christ et l'Eglise catholique, mais surtout insister sur le fait que l'Eglise du Christ, avec la plénitude de tous les moyens institués par le Christ, perdure (continue, demeure) pour toujours dans l'Eglise catholique» (3). Ce sens coïncide avec celui du langage commun de la culture occidentale et il est compatible avec celui de la philosophie classique — d'Aristote à saint Thomas —: subsiste ce qui est en soi et non en un autre (4). «*Subsistere* est un cas spécial de esse. C'est l'être sous la forme d'un sujet indépendant. Il s'agit bien de cela ici. Le Concile veut nous dire que l'Eglise de Jésus Christ comme sujet concret dans ce monde peut se trouver dans l'Eglise catholique. Cela ne peut se produire qu'une fois et la conception selon laquelle le *subsistit* devrait être multiplié ne saisit vraiment pas ce que le Concile avait l'intention de dire. Par le mot *subsistit*, le Concile voulait exprimer la singularité et la non-multiplicité de l'Eglise catholique» (5).

Dans *Lumen gentium*, l'affirmation de la subsistance de l'Eglise du Christ dans l'Eglise catholique est suivie d'une autre affirmation célèbre sur la présence de plusieurs éléments de sanctification et de vérité propres à l'Eglise en dehors de son ensemble. En 1985 déjà, face à des interprétations erronées, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi se prononçait sur la question dans les termes suivants: «Le Concile avait, au contraire, choisi le mot *subsistit* précisément pour mettre en lumière qu'il existe une seule «subsistance» de la véritable Eglise, alors qu'en dehors de son ensemble visible, il se trouve seulement des *elementa Ecclesiae* qui — étant des éléments de la même Eglise — tendent vers l'Eglise catholique et y conduisent» (6). Plus récemment, la même Congrégation pour la Doctrine de la Foi a déclaré: «Contraire à la signification authentique du texte conciliaire est donc l'interprétation qui tire de la formule *subsistit in* la thèse que l'unique Eglise du Christ pourrait aussi subsister dans des Eglises et communautés ecclésiales non catholiques» (7).



Subsistance, universalité et particularité

Le contexte et le sens du *subsistit in* au n. 8 de *Lumen gentium* rendent évidents que cette subsistance est attribuée à l'Eglise universelle. Cependant, l'idée de «subsistance de l'Eglise» a été parfois appliquée également, dans un sens différent — non pas univoque, mais analogue —, aux Eglises particulières. Ainsi, par exemple, Jean-Paul II affirma-t-il que dans les Eglises particulières «subsiste la plénitude de l'Eglise universelle» (8); ou encore, que «l'Eglise catholique elle-même subsiste dans chaque Eglise particulière» (9). La plénitude de l'Eglise universelle peut en fait être attribuée à chaque Eglise particulière, dans le sens qu'en elle «l'Eglise universelle est présente avec tous ses éléments essentiels» (10), et par conséquent, elle est «formée à l'image de l'Eglise universelle» (11); en elle «est vraiment présente et agissante (*inest et operatur*) l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique» (12). Cette plénitude de l'Eglise particulière ne provient cependant pas de sa particularité, mais plutôt de la présence en elle de tous les éléments essentiels de l'ecclésialité, y compris le primat du Successeur de Pierre et le collège épiscopal. Ces éléments, en effet, même s'ils n'ont pas leur origine dans la particularité des Eglises, leur sont intérieurs (13). Afin qu'une telle plénitude existe, l'Eglise particulière doit être insérée dans la *Communio Ecclesiarum* universelle qui, de son côté, n'est pas possible sans la communion avec l'Eglise de Rome et avec son évêque (14).

De toute façon, cette plénitude ecclésiale n'est pas suffisante pour attribuer à l'Eglise particulière la subsistance au sens de *Lumen gentium*, n. 8, parce qu'une telle subsistance implique non seulement la présence de tous les éléments essentiels de l'Eglise du Christ,

mais aussi leur indéfectible permanence; or, aucune Eglise particulière n'a la garantie d'une telle permanence. Les Eglises particulières peuvent même disparaître, chose qui est effectivement arrivée à plusieurs d'entre elles au cours des siècles. En ce sens, il faut dire, comme dans le texte de *Christus Dominus*, que dans l'Eglise particulière est présente et agit (*inest et operatur*) l'Eglise du Christ; ou encore que dans les Eglises particulières existe (*existit*) l'Eglise universelle (15).

Unicité de l'Eglise et existence des Eglises non-catholiques

Il convient d'observer que *Lumen gentium*, n. 8, en affirmant la subsistance de l'Eglise du Christ dans l'Eglise catholique gouvernée par le Successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui (et comme nous l'avons rappelé, dans le sens de *seulement* en elle), fait référence explicitement à l'Eglise en tant qu'elle est constituée et organisée comme une communauté dans ce monde; puis, immédiatement après, il est dit que, en dehors de son ensemble, de nombreux éléments de sanctification et de vérité existent. Ceci nous amène à considérer l'Eglise non seulement dans sa dimension sociale mais aussi dans sa dimension mystérico-sacramentale, comme le Corps mystique du Christ (16).

Le Concile Vatican II, suivant l'usage désormais traditionnel, appelle également Eglises les communautés chrétiennes non catholiques qui ont conservé l'épiscopat et l'Eucharistie valide. A propos du nom *Eglise* attribué à ces communautés, il faut noter que, lors de l'élaboration du décret *Unitatis redintegratio*, un des rapporteurs de la commission conciliaire correspondante expliqua qu'il ne s'agissait pas de traiter la question discutée des conditions re-

quisées pour qu'une communauté chrétienne soit théologiquement une Eglise (17). Il pourrait donc paraître que l'on voulait seulement attribuer un sens sociologique, ou plutôt honorifique, à ce mot appliqué à ces communautés chrétiennes non catholiques. En réalité, il ne semble pas qu'il en soit ainsi, puisque le même décret sur l'œcuménisme — sans expliciter toutes les conditions requises pour être une Eglise — affirme que «par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans chacune de ces Eglises, l'Eglise de Dieu s'édifie et grandit» (18). Cette expression doit être interprétée à la lumière de *Lumen gentium*, c'est-à-dire dans le sens où, dans ces Eglises, existent de nombreux éléments de sanctification et de vérité propres à l'unique Eglise du Christ (l'Eglise catholique) (19).

Les développements doctrinaux et magistérielles postérieurs sur ce sujet ont conduit à attribuer aux communautés chrétiennes non catholiques qui ont conservé l'épiscopat et l'Eucharistie le titre, certainement de nature théologique, d'*Eglises particulières* (20). En ce qui concerne le magistère, les déclarations les plus significatives sur cet argument viennent de deux interventions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi: la lettre *Communio notio* de 1992, qui affirme que ces communautés «méritent le titre d'Eglises particulières» (21); et la déclaration *Dominus Iesus* de 2000, qui affirme qu'elles «sont de véritables Eglises particulières» (22).

Il est facile de comprendre que, là où le Christ se rend présent dans le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang, là est présente l'Eglise, Corps du Christ au moyen duquel le Seigneur réalise le salut dans l'histoire. Toutefois, ce n'est pas n'importe quelle forme de présence agissante de l'Eglise qui constitue une Eglise particulière, mais seulement la présence avec tous ses éléments essentiels. C'est pourquoi, afin qu'une communauté chrétienne soit vraiment Eglise particulière, «l'autorité suprême de l'Eglise, c'est-à-dire le collège épiscopal avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef» (*Lumen gentium*, n. 22), doit être présente en elle comme élément propre» (23). Ceci peut sembler un obstacle insurmontable pour pouvoir affirmer que les Eglises non-catholiques sont «de véritables Eglises particulières», et certainement il reste encore beaucoup à approfondir sur cet argument. Cependant, une voie possible de réflexion est celle de la présence réelle du primat pétrinien (et du collège épiscopal) dans les Eglises non-catholiques, sur la base de l'unité de l'épiscopat, «un et indivisible» (24): une unité qui ne peut exister sans la communion avec l'évêque de Rome. Là où, en raison de la succession apostolique, un épiscopat valide existe, là le collège épiscopal avec son chef sera présent comme autorité suprême (même s'il n'est pas reconnu dans les faits). En outre, dans chaque célébration valide de l'Eucharistie, il y a une référence objective à la communion universelle avec le successeur de Pierre et avec l'Eglise toute entière (25), indépendamment des convictions subjectives.

En ce sens, il serait possible d'aller vers une meilleure compréhension du fait que, bien que séparées de Rome, ces communautés sont de «véritables Eglises particulières». Il faut toutefois rappeler que l'absence de pleine communion avec le Pape implique une blessure de leur ecclésialité (26); blessure non seulement de nature disciplinaire ou canonique, mais aussi relative à une incomplète profession de foi catholique. C'est pourquoi, pour qu'elle soit pleinement Eglise, il ne manque pas uniquement, à une Eglise particulière non catholique, l'appartenance à la manifestation visible (au sens d'extérieur) de la pleine communion chrétienne (27).

Enfin il faut revenir toujours à la don-



SUITE À LA PAGE 10

Kairòs: le temps propice

Paolo MICCOLI

Il existe un terme grec qui a pénétré profondément la culture et la mentalité chrétienne, même si sa signification théologique est bien différente. Je veux parler du *kairòs*, le moment favorable, l'occasion propice, par rapport au passage neutre du temps astronomique et mathématique, c'est-à-dire le *chronos*.

Les Grecs représentaient le *kairòs* par un personnage d'un certain âge, chauve, auquel n'était resté qu'une mèche de cheveux sur le front. Impossible de le retenir sans difficulté; il faut faire preuve de ruse pour l'attraper par cette mèche, au bon moment, si l'on veut en obtenir des bénéfices, ce personnage étant l'un de ceux qui président aux destinées humaines. D'après Platon, en effet, *Hasard, Kairòs, Dieu et Habileté humaine (téchné)* gouvernent l'histoire (Rép., IV, 709-712a).

Nous trouvons ici une conception mythico-philosophique de l'histoire qui a appris à distinguer entre les choses divines et les événements humains grâce aux enseignements d'Hérodote et de Thucydide. Et ce n'est pas par hasard que l'habileté humaine (*téchné*) intervient, à côté du *kairòs*, pour élucider l'ordre existentiel et diagnostiquer les pathologies sociales. Thucydide, en effet, s'intéressait à la compréhension de la nature humaine («*anthropia physis*») et avait recours, dans ses écrits, au langage thérapeutique de l'école d'Hippocrate, pour diagnostiquer et soigner dans une perspective morale et pédagogique les maux de la société. Car l'homme doit rester en éveil, s'il veut prévenir et éviter les vilains tours que lui joue le hasard (*Tyche*) et qui quelquefois peuvent s'abattre sur lui. Sinon complètement, au moins partiellement! Et cela, dans le but de protéger sa vie. L'homme, grâce à l'habileté technique doit par la ruse «saisir par les cheveux» le *kairòs* et le plier à ses propres intentions «salvifiques». On comprend ainsi comment le *kairòs* païen a pu être identifié emblématiquement avec Polyphème qui s'était endormi sous l'effet enivrant du vin, et *téchné* avec l'habileté pleine

de ruse d'Ulysse qui l'aveugle et sauve ses compagnons. Ou bien il peut aussi être comparé au cheval de Troie qui cache dans son ventre les guerriers ingénieux qui conquérèrent la ville ignorante...

Un autre exemple éloquent est donné par Virgile qui introduit la médiation du «travail intelligent» (*improbus labor*) dans le rapport entre nature et culture. On lit dans les *Géorgiques* que le travail intelligent et la difficulté pressante des circonstances contraignent l'ont emporté sur toute chose» (l. vv. 145-46). On pense également aux mythes d'Orphée, de Thésée et Ariane, de Persée, etc.

Notre attention est toutefois retenue par la distinction entre le vide de la temporalité mathématique et le moment propice (*eukaria*) pour la réussite des affaires et de l'instinct de bonheur des individus. Et cela signifie, en outre, que le temps «humain», riche en qualités spirituelles et en valeurs sociales, est lié à l'élément divin, qui soutient le destin des hommes nés sur la terre et permet de les lier aux mythes de fondation d'un peuple ou d'une ville. Citons à nouveau Platon: «Le commencement est comme un dieu qui sauve toute chose tant qu'il demeure parmi les hommes» (Lois, VI, 775 e). En termes modernes, nous pourrions dire, avec Giambattista Vico, que les principes, les postulats, les axiomes, les «dignités» sont indémonstrables parce qu'ils sont d'ordre divin: c'est d'eux que dépendent les démonstrations et les déductions de l'esprit visant à la compréhension du monde, des êtres divins et des êtres mortels.

Cette conception grecque du temps «occasionnel» a malheureusement trouvé un écho dans les théories machiavéliques du pouvoir politique qui vise à l'auto-affirmation en se servant de la force et de la ruse, et aujourd'hui elle anime la psychologie assez mesquine des «babéliques» bureaucrates et technocrates qui engagent des projets, et les abandonnent inachevés, dans le chaos urbain, à cause de conflits de compétences professionnelles ou pour

quelque autre peu noble raison (ah! la *polypragmasie*, sur laquelle ironisait Platon et reprise par Popper!). A la Renaissance, Cusano et Marsile Ficin aimait définir l'homme comme «un dieu des occasions» (*deus occasionatus*). Et cette définition renvoyait par ailleurs à une sémantique théologico-chrétienne, à laquelle nous allons à présent nous intéresser. Tel est le sens précis de *kairòs* qui s'est imposé dans le sillage de la tradition judéo-chrétienne: le moment favorable pour accueillir et faire fructifier en nous la Parole de Dieu à l'intérieur du parcours historique et eschatologique. C'est le moment propice de la grâce qui nous sauve. Le changement de registre sémantique par rapport à la mentalité grecque, qui vivait dans l'expérience esthétique de la Nature et dans l'épiphanie de l'éternel présent des choses, porte sur la signification chrétienne de l'histoire (*istoria*), dans l'acceptation précise d'histoire du salut (*historia salutis*), qui implique, à divers titres, la Providence et le libre arbitre humain. La conception païenne des temps cycliques, dans lesquels tout se répète, cède le pas à une vision du temps linéaire et eschatologique. L'histoire devient compréhension de la *contingentia mundi* et de la suspension universelle des événements à la volonté divine, finissant par se manifester comme une constatation et une narration de l'insécurité radicale de l'homme sur la terre. L'homme s'empare de l'histoire dans la dimension de la vérité eschatologique; c'est ainsi qu'il s'ouvre aux principes de la responsabilité sociale et aux paradoxes de l'espérance eschatologique.

Dans la perspective de la Bible, l'histoire est un processus linéaire qui inclut: la création, le péché d'Adam, l'incarnation de Jésus Christ, la mission de l'Eglise dans le monde. D'un événement à un autre court la linéarité progressive des interventions de Dieu dans le monde humain. A savoir: une période de préparation qui va de la chute d'Adam à la naissance du Rédempteur; l'incarnation de Jésus constitue le sommet de cette période, et le début d'une période

«messianique» nouvelle, qui tend vers l'absolu du Royaume de Dieu, grâce à la médiation sacramentelle de l'Eglise. Dans cette perspective christocentrique de l'histoire du salut, le *kairòs* de la grâce fait en sorte qu'historiographie et autobiographie viennent coïncider, par le fait que l'homme, répondant aux initiatives divines, exprime la révélation de l'être, de l'événement divin dans le Christ, dans l'Eglise, dans la «construction» de l'humanité, soutenue par trois principes métaphysiques: l'identité, l'altérité, la finalité.

Saint Augustin, par sa vie et ses écrits d'une extraordinaire profondeur théologique et mystique, est un exemple éloquent de la manière dont l'occasio de la grâce peut s'emparer de la vie d'un homme en la transformant radicalement. L'Evêque d'Hippone compare la conversion du cœur à la sortie de Babylone, symbole de chaos, d'injustice et de péché. Il écrit: «Se prépare à sortir celui qui commence à aimer. Beaucoup sortent cachés, et les pas de ceux qui sortent sont les affections du cœur. C'est pour cela qu'ils sortent de Babylone» (En. in ps., 64, 2). Une sortie «anamnésique» qui devient, pour parler de manière réaliste, le devoir difficile de témoigner dans le monde de la force des béatitudes évangéliques: semer l'espérance, encourager l'amour fraternel, vaincre le mal par le bien et la vertu. En ce sens, «le *kairòs* apparaît pleinement en un instant du temps, celui-ci sépare l'histoire en une époque de préparation et une époque de réception, il crée un centre de l'histoire et divise ainsi les deux infinités du temps physique — l'infini du passé et l'infini de l'avenir — en conduisant de cette manière à un moment décisif (...). L'histoire suit une direction, s'inscrit dans une périodisation, comporte des distinctions qualitatives justement parce qu'elle a un *kairòs*» (P. Tillich). Sainte Thérèse confiait à la sœur Céline son expérience mystique du temps salvifique: «Le temps n'est qu'un mirage de salut, un songe. Dès à présent, déjà, Jésus nous voit dans la gloire et jouit de notre béatitude éternelle» (Lettre de 1890).

Eglise du Christ, Eglise catholique et Eglise qui n'est pas en pleine communion avec l'Eglise catholique

SUITE DE LA PAGE 9

née de foi sur l'unicité de l'unique Eglise du Christ, pour ne pas négliger un autre aspect d'importance capitale: les Eglises particulières non-catholiques sont de véritables Eglises en raison de ce qu'elles ont de catholique. Leur ecclésiologie est fondée sur le fait qu'il y a une présence active de l'unique Eglise du Christ en elles» (28); et elles ne sont pas pleinement Eglises — leur ecclésiologie est blessée — en raison de l'absence d'éléments propres de l'Eglise catholique. En d'autres termes, reconnaître le caractère d'Eglises à ces communautés qui ne sont pas en pleine communion avec l'Eglise catholique, implique nécessairement que l'on affirme que même ces Eglises sont — dans un paradoxe apparent — des portions de l'unique Eglise, c'est-à-dire de l'Eglise catholique; des portions en situation théologique et canonique anormale. Pour le dire autrement, leur ecclésiologie est «participée», selon une présence imparfaite et limitée, de l'Eglise du Christ» (29).

Ces thèmes ecclésiologiques, qui demandent encore à être précisés et approfondis dans une large mesure, revêtent une évidente importance œcuménique. L'engagement œcuménique, auquel l'Eglise ne peut ni ne veut renoncer, ne se limite certes pas aux aspects doctrinaux (30). «Ce qui est plus urgent encore, c'est la «purification de la mémoire», tant de fois évoquée par Jean-Paul II, qui seule peut disposer les âmes à accueillir la pleine vérité du Christ» (31). Certainement, des obstacles demeurent encore, mais la place

est toujours libre à la prière, l'action de grâce, le dialogue et l'espérance en l'action de l'Esprit Saint (32).

Fernando OCÁRIZ

NOTES

- 1) Cf. Concile Vatican II, Constitution *Lumen gentium*, n. 8; Décret *Unitatis redintegratio*, n. 4; Jean-Paul II, Encyclique *Ut unum sint*, n. 11; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, 24 juin 1973, n. 1.
- 2) Cf. F. Gil Hellin, *Concillii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia «Lumen gentium»*, Città del Vaticano 1995, pp. 64 et 697.
- 3) K.J. Becker, «*Subsistit in*» (*Lumen gentium*, 8) (cf. ORLF n. 49 du 6 décembre 2005). La conclusion de U. Betti est identique: «Le mot «subsistit» n'a pas d'autre sens que celui de «continuer d'exister». Si donc l'Eglise du Christ «continue d'exister» (*subsistit in*) dans l'Eglise catholique, la continuité d'existence comporte une substantielle identité d'essence» (traduction de U. Betti, *Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica*, dans *«Antoniano»* 61 [1986] p. 743).
- 4) Cf. P. Rodriguez et J.R. Villar, *Las «Iglesias y comunidades eclesiales» separadas de la Sede Apostólica Romana*, dans «Diálogo Ecueménico» 39 (2004) p. 606.
- 5) J. Ratzinger, *L'ecclésiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, dans R. Fischella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello B. 2000, p. 79.
- 6) Congrégation pour la Doctrine de la Foi (C.D.F.), *Notification sur le volume*

«*Chiesa: Carisma e potere. Saggio di Ecclesiologia militante*» de p. Leonardo Boff, AAS 77 (1985) pp. 758-759.

7) Idem, Déclaration *Dominus Iesus*, 6 août 2000, note 56.

8) Jean-Paul II, Lettre à l'épiscopat des Etats-Unis d'Amérique: «...Pastors of particular Churches in which there subsists the fullness of the universal Church» (*Insegnamenti IX*, 2 [1986] p. 1332).

9) Idem, Discours à l'épiscopat des Etats-Unis d'Amérique: «The Catholic Church herself subsists in each particular Church» (*Insegnamenti X*, 3 [1987] p. 555).

10) C.D.F., Lettre *Communio notio*, 28 mai 1992, n. 7.

11) Concile Vatican II, Constitution *Lumen gentium*, n. 23.

12) Idem, Décret *Christus Dominus*, n. 11. Pour une analyse ample et documentée du développement magistériel et théologique sur l'Eglise particulière, cf. par exemple, A. Cattaneo, *La Chiesa locale*, Città del Vaticano 2003.

13) Cf. C.D.F., Lettre *Communio notio*, n. 13. Ainsi, «nous devons voir le ministère de Pierre, non seulement comme un service «global» qui touche toutes les Eglises particulières «de l'extérieur», mais comme appartenant déjà à l'essence de toute Eglise particulière

«de l'intérieur»» (Jean-Paul II, Discours à l'épiscopat des Etats-Unis, 16 septembre 1987: *Insegnamenti X*, 3 [1987] p. 556).

14) Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Ut unum sint*, n. 97.

15) Cf. Concile Vatican II, Constitution *Lumen gentium*, n. 23.

16) Cf. J. Ratzinger, *Il nuovo Popolo di Dio*, Brescia 1971, pp. 253-259.

17) Cf. *Acta Synodalia*, III/IV, 14, 1.

18) Concile Vatican II, Décret *Unitatis Redintegratio*, n. 15.

19) Cf. idem, Constitution *Lumen gentium*, n. 8.

20) Déjà lors des débats conciliaires sur le décret *Unitatis redintegratio*, certains pères synodaux leur avaient appliqué ce nom: cf. par exemple, *Acta Synodalia*, II/IV, 567, 3.

21) C.D.F., Lettre *Communio notio*, n. 17.

22) Idem, Déclaration *Dominus Iesus*, n. 17.

23) Idem, Lettre *Communio notio*, n. 13.

24) Cf. Concile Vatican I, Constitution *Pastor aeternus*, premio; Concile Vatican II, Constitution *Lumen gentium*, n. 18.

25) Cf. C.D.F., Lettre *Communio notio*, n. 14.

26) Cf. *ibidem*, n. 17.

27) Cf. J. Ratzinger, *Chiesa, acumenismo e politica*, Cinisello B. 1987, pp. 75-76.

28) Jean-Paul II, Encyclique *Ut unum sint*, n. 11.

29) Traduction de p. Rodriguez et J.R. Villar, *Las «Iglesias y comunidades eclesiales» separadas de la Sede Apostólica Romana*, dans «Diálogo Ecueménico» 39 (2004) p. 608.

30) Cf. Concile Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio*, nn. 5-12.

31) Benoît XVI, Message, 20 avril 2005, n. 5.

32) Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Ut unum sint*, n. 102.