NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 5 1989

Sacrements et communion ecclésiale. Les cas de Lambeth et d'Écône

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 641 - 663

https://www.nrt.be/fr/articles/sacrements-et-communion-ecclesiale-les-cas-de-lambeth-et-d-econe-437

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Sacrements et communion ecclésiale

LES CAS DE LAMBETH ET D'ÉCÔNE

Les décisions de la conférence de Lambeth 1988 et les retombées de l'affaire Lefebvre (qui, n'en déplaise aux fidèles d'Écône, appartient désormais au dossier œcuménique) posent à la réflexion théologique et à la discipline canonique des questions d'une extrême importance. Il faut les percevoir non seulement comme des problèmes, mais comme des incitations à un approfondissement doctrinal. Nous sommes subitement ramenés par la situation œcuménique à des interrogations proches de celles des Églises d'Afrique au temps de Cyprien, puis d'Augustin. Elles impliquent infiniment plus que Lambeth et Écône.

I. - Succession apostolique et continuité apostolique

Pour les premiers siècles de la grande Tradition, *aucun* sacrement ne se célèbre *en vérité* que dans ce que l'on peut décrire comme la «continuité apostolique». Par cette expression, on entend quelque chose de plus ample que la «succession apostolique», et qui l'englobe. C'est ainsi que, dans les débats de Cyprien avec l'évêque de Rome Etienne et dans les discussions d'Augustin avec les donatistes, il s'agissait fondamentalement d'une question tout autre que celle de la «succession» des ministres au sens où on l'entend d'ordinaire en contexte occidental. Celle-ci n'apparaissait pas comme le principal élément en cause. Ce n'est pas à elle qu'on pensait d'abord. Les premiers siècles ne liaient pas la *vérité* du sacrement au seul statut canonique du ministre.

Il importe de bien préciser, d'emblée, la différence et le lien entre «succession» et «continuité» apostoliques. Entendue dans son sens strict (un sens qu'il faut à tout prix maintenir, sans confusion), la première ne concerne que le ministère. Et elle le considère sous un angle bien spécifique. Un évêque «succède» à un autre évêque en recevant de l'Esprit, par l'imposition des mains, en vue de l'exercer à son tour, la charge ministérielle. Elle l'intègre au corps

épiscopal, auquel appartiennent l'évêque qui préside l'ordination et les autres évêques concélébrants (au moins deux, selon la Tradition). Dans le cas de la naissance d'une nouvelle Église locale, un «évêque» reçoit d'évêques d'autres Églises locales un ministère en totale conformité avec celui de tous ceux qui «se sont succédé» dans le collège épiscopal à la tête des Églises. La «continuité» apostolique, elle, concerne l'Église locale *comme telle.* Il s'agit formellement de sa fidélité au dépôt apostolique (la *parathêkê*) perçu en toute sa richesse: doctrine, *sacramenta Domini* (rayonnant autour de ce que Thomas d'Aquin verra comme les *sacramenta maiora*[1] et incluant le ministère), exigence éthique (dans la ligne de ce que la *Didachè* dit des deux voies). C'est ce que, bien comprise, la vieille formule *Faith and Order* entend couvrir, *faith* y englobant orthodoxie et orthopraxie.

La «succession» se situe ainsi à l'intérieur de la «continuité apostolique». Elle constitue comme l'épine dorsale institutionnelle (et juridique) de cet ensemble qui inclut la totalité de l'héritage apostolique. Et si, par sa nature même, le ministre est *organon*[2] du maintien de la communauté dans cet héritage, il est à son tour intégralement dépendant de celui-ci, saisi en lui. La fidélité de l'Église locale à la tradition apostolique ne saurait donc se résumer dans la validité de son ministère. Et ce n'est pas *seulement* par rapport à la «succession» que se mesure l'apostolicité d'une communauté.

Le témoignage, souvent évoqué, de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome est capital. C'est la foi jusqu'ici vécue dans l'Église à lui confiée que l'évêque a mission de garder, protéger, cultiver et transmettre. Il est *organon* — c'est-à-dire plus le serviteur que le régent — de la foi «reçue», confessée et mise en œuvre par l'Église dont il devient pasteur. On connaît la belle intuition d'Augustin[3]. La nourriture de foi que le pasteur donne à son petit troupeau vient de la moisson du vaste pâturage «des montagnes d'Israël», transmise par la prédication apostolique et engrangée dans son Église locale. Il a à entretenir et prodiguer ce «dépôt» de foi qui le précède. Et puisque cette nourriture est parole de foi et sacrement de foi, il a simplement à fondre sa voix dans ce que cette Église garde en sa «mémoire». Jamais il ne peut sortir de cette «mémoire». Elle le déborde, et elle s'actualise ecclésialement

1. *S.Th.* III^{a}, q.65, a.3.
2. Non simple fonctionnaire ou administrateur.
3. *Sermo 46*, dans *CCL*, 41, p. 551-588.

dans d'autres réalités que son ministère. Ces réalités sont dans son Église locale par *tradition* et s'imposent à lui puisqu'il n'existe qu'en fonction d'elles.

Il est particulièrement éclairant de noter comment, bien des siècles après Hippolyte, Thomas d'Aquin demeurera fondamentalement dans la même perspective, avec sa prise de position sur l'intention du ministre. Ce qui au temps des polémiques entre externistes et internistes pouvait passer pour «une stérile querelle scolastique», hantée par le souvenir d'Ambroise Catharin, devient crucial en contexte œcuménique. Pour Thomas le ministre ne célèbre que saisi dans l'intention de la communauté. Si bien que, même s'il n'a plus la foi, même s'il se propose d'agir avec mépris, s'il n'en avertit pas l'assemblée ou le fidèle, l'acte sacramentel qu'il pose est «vrai». L'intention de la communauté, en communion avec la foi de toute l'Église, prévaut sur la sienne[4]. Car ce ministre est *dans* l'Église. Et lorsqu'il célèbre, il est *dans* la communauté ecclésiale rassemblée. Il ne lui est ni parallèle, ni ajouté. Cette Église n'est pas une entité abstraite. Elle se trouve dans la communauté en *communion* avec les Églises locales que soudent entre elles, dans l'Esprit, précisément ce que nous décrivions comme les éléments de la «continuité» apostolique.

II. - La validité des sacrements

Nous n'avons pas dévié de notre sujet. En effet, la relation entre «succession» et «continuité» apostoliques renvoie à deux questions étroitement liées, qui interpellent à la fois la théologie et le droit sacramentaires. La première — à nos yeux la plus importante — est celle que soulève l'ecclésiologie, à saveur cyprianique, des Églises d'Orient (non chalcédoniennes et byzantines). La seconde est, dans le champ de la tradition occidentale, celle que, disions-nous, font surgir Lambeth 1988 et Écône.

1. *Deux ecclésiologies*

Lorsqu'ils discutent avec l'Occident dans la sérénité d'un dialogue

4. *S.Th.* III^a, q.64, a.8, ad 2. Les mots mêmes du sacrement confessent l'intention de l'Église. Pour Thomas d'Aquin, à condition que cela soit accompli dans l'Église et non hors d'elle, même un ministre n'ayant plus la foi peut célébrer validement (III^a, q.64, a.9). Il précise que, puisque ce ministre agit *in persona Ecclesiae,* la foi de celle-ci supplée au défaut de la sienne (III^a, q.64, a.9, ad 1). Pour le ministre pervers, voir III^a, q.64, a.9, ad 2.

fraternel, les théologiens orthodoxes se disent surpris par notre façon de fonder la «vérité» d'un sacrement. Ils pensent que, durcissant l'intuition d'Augustin, nous concentrons notre attention trop unilatéralement sur la validité du ministre. Nous isolons celui-ci, le coupant de son appartenance à la communauté célébrante, qui est «l'Église en ce lieu». En d'autres termes, nous faisons comme si, la «succession» une fois assumée et vérifiée, on pouvait faire fi des autres éléments de la «continuité» apostolique. Or la «vérité» d'un sacrement dépend du ministre, mais *dans sa communauté ecclésiale.*

La vision orientale est claire. Certes, pour elle aussi, que le ministre soit Pierre ou Judas, c'est le Seigneur Jésus qui préside la synaxe ou baptise. Mais à la condition que ce soit dans une communauté appartenant *en vérité* à l'Église de Dieu. Il faut d'ailleurs rappeler, pour une juste exégèse de la pensée d'Augustin, que les ministres visés par les donatistes n'étaient pas coupés de la foi orthodoxe. Les Judas en question — les *traditores* — étaient dans l'Église. Le conflit portait formellement sur la sainteté des ministres, *dans l'Église.*

Quoi qu'il en soit des nuances à apporter dans l'interprétation d'Augustin, la tradition orientale maintient — avec fermeté — qu'il n'y a de *vrai* sacrement que dans les communautés en *pleine communion* avec la foi et la volonté de l'Église apostolique. Pour juger de la *vérité* sacramentelle d'un rite, il ne suffit donc pas de vérifier quel est le ministre qui l'accomplit. Il faut aussi s'interroger sur la «continuité» apostolique de la communauté qui le célèbre. Car c'est l'Église *comme telle,* dans la *synaxis* concrète qu'est son rassemblement, qui, grâce au ministre présidant à sa vie et qui est son *organon*[5], fait le sacrement. Ici, d'ailleurs, la prière et la participation de l'assemblée jouent un rôle capital, quasiment ignoré dans les exposés de l'Occident sur l'acte sacramentel. En Orient, l'importance que l'Occident attache à la validité et à l'intention du ministre est vue comme un élément essentiel d'un tout plus déterminant: l'attitude globale de la communauté face à la tradition des Apôtres. Cette attitude est toujours prise en considération. L'épine dorsale de la *communion* qu'est le ministre valide, avec le pouvoir dont l'Esprit le dote, n'existe concrètement que *dans* l'étreinte de cette *communion.* Ce n'est pas la validité de son ordination qui a *seule* le dernier mot.

Si une communauté n'est plus *vraiment* dans la *communion* de l'Église apostolique qui devrait «se continuer» en elle, il n'y a donc pas en elle de *vrai* sacrement. Par là on entend non seulement

5. L'Occident dit qu'il agit *in persona Ecclesiae.*

l'acte accompli *selon* les canons (ou la «forme» prescrite par l'Église) mais un acte qui soit vraiment un *acte de l'Église*[6]. La nuance est capitale. L'essentiel est l'authenticité apostolique de la communauté. C'est cette authenticité qui permet de dire que le sacrement est *acte de l'Église.*

Il faut préciser — contre des interprétations légères ou hâtives — qu'on n'est pas ici face à «un crypto-donatisme». Tout autant que l'Occident augustinien, l'Orient admet que le péché et même la perversité du ministre ne vicient pas la validité de son acte. Dans la ligne de Cyprien et des conciles africains de 255 et 256[7], ce qu'on affirme est que en dehors des limites de l'authentique *communion* ecclésiale personne ne peut *perficere* les sacrements de l'Église (les seuls *vrais* sacrements), même s'il s'agit du plus vertueux, du plus dévoué, du plus pieux des ministres. Les rebaptêmes — là où ils ont existé et existent encore — et le rite d'imposition des mains aux convertis d'une autre confession chrétienne s'originent là[8]. Même un ministre validement ordonné puis devenu membre d'une communauté schismatique (parce que celle-ci s'est séparée) ne saurait exercer un ministère sacramentel nécessairement authentique du simple fait de la validité de son ordination.

Cette vision interpelle les Églises d'Occident. Il est clair, en effet, que chez elles l'accent est mis surtout, spécialement en contexte canonique, sur l'affirmation — traditionnelle elle aussi — que le sacrement fait l'Église. Alors que l'Orient dit: là où est *l'Église vraie,* là il y a sacrement, l'Occident dit: là où il y a *vrai sacrement,* il y a Église.

En Occident, la «continuité» apostolique d'une Église est pratiquement assumée et absorbée dans le fait qu'un ministre validement ordonné préside à sa vie. Depuis Benoît XIV surtout, la notion de validité est devenue prédominante. Est valide l'ordination faite par un évêque dans la «succession» apostolique, en communion avec l'intention de l'Église universelle, observant les rites prescrits, sur un sujet possédant les qualités exigées par les canons[9]. Partout où l'on peut attester que le ministre a été ordonné en conformité avec ces normes, on présumera donc jusqu'à preuve du contraire

6. Comparer avec *S.Th.* III[a], q.64, a.9, ad 2.
7. Ainsi CYPRIEN, *Epist.* 71.
8. On lira sur ce sujet A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme: un seul baptême?,* dans *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 416-452; ID., *Foi, baptême et unité,* dans *Irenikon* 61 (1988) 155-188.
9. Voir J.A. GURRIERI, *Sacramental Validity,* dans *The Jurist* 41 (1981) 21-58.

qu'il célèbre d'authentiques sacrements, y compris l'Eucharistie. Là où il y a ministre *validement* ordonné il y a, admet-on, *vrai* sacrement si les rites suivis et le sujet concerné sont les bons. Aussi accepte-t-on facilement qu'une communauté possédant un épiscopat authentique au moment de la rupture avec le tronc commun de la Tradition, et ayant la volonté explicite de le garder selon sa vraie nature et sa vraie fonction[10], le transmet sacramentellement. Elle demeure donc, selon cette vue, dans la «succession» apostolique du ministère, ce qui rend valides ses sacrements.

Telle est sinon la théorie commune du moins la pente concrète de la *praxis* dans la tradition occidentale augustinienne. La référence à l'authenticité apostolique de la communauté célébrante, là où le ministre est validement ordonné, n'y apparaît pas centrale.

L'Occident latin, surtout dans sa pratique canonique, se montre ainsi moins attentif que l'Orient au fait que, si les sacrements de l'Église sont *sacramenta fidei*, cette foi est celle que la communauté confesse et met en œuvre concrètement. Il est intéressant de souligner que les pasteurs, dans leur sévérité sur la foi des parents demandant le baptême de leur enfant et sur celle des fiancés voulant célébrer leur mariage, sont plus exigeants quant au lien entre foi et sacrement que le sont d'ordinaire théologiens et canonistes face aux sacrements célébrés hors de l'Église catholique par des ministres validement ordonnés.

Ceci pose question. Car n'arrive-t-il pas que sur des points graves la foi ou la *praxis* d'un groupe «séparé» soient déviantes? En outre, que signifie concrètement dans *telle* communauté qui s'est explicitement «séparée» la volonté ou l'intention de «faire ce que veut l'Église», requise pour la *vérité* du sacrement? Le rituel suivi est peut-être le rituel le plus traditionnel, mais il se peut qu'il soit interprété d'une manière tendancieuse, voire erronée, dans la conscience commune du groupe. L'histoire des diverses interprétations du récit de l'institution, objectivement repris dans la plupart des liturgies eucharistiques, en est la preuve.

---

10. C'est sur cette pérennité dans la nature et la fonction de l'épiscopat que portent les réactions négatives d'*Apostolicae curae* face aux ordres anglicans, qui contrastent avec les réactions positives habituelles concernant la validité de l'épiscopat des vieux-catholiques et du groupe d'Écône. Cette certitude d'une vraie transmission à cause de la validité du ministre est largement attestée. Pensons à l'attitude désespérée de certains anglicans demandant à des évêques vieux-catholiques de les ordonner évêques, remédiant ainsi au verdict d'*Apostolicae curae.*

Oecuméniquement, cette attitude a deux conséquences. D'une part on reconnaît d'emblée, peut-être trop rapidement, comme sacrements valides les rites sacramentels de *telle* ou *telle* communauté «séparée» ayant gardé l'épiscopat. D'autre part, puisque le ministère lui-même se transmet sacramentellement, on néglige peut-être trop de se demander si la validité de l'ordination est nécessairement garantie dans *telle* ou *telle* communauté par le simple fait qu'au départ «elle a voulu garder l'épiscopat». Cette volonté de garder l'épiscopat ne saurait à elle seule assurer la pleine continuité. Ce sont là des questions que, «recevant» l'interpellation de l'Orient, nous devons dorénavant approfondir tant au plan dogmatique qu'au plan canonique. Il faut redonner à la «succession» apostolique les harmoniques qu'imposent sa place dans la «continuité» apostolique de la communauté.

2. *Position de Vatican II*

Le grand tournant ecclésiologique que représente le choix de l'expression *subsistit in* dans *Lumen gentium* pour définir l'authentique ecclésialité de l'Église catholique rend encore plus impérative cette démarche. En effet, si le texte déclare que l'Église *subsiste dans* l'Église catholique avec tous ses moyens de salut et tout ce qui la constitue, en sorte que, si l'on veut savoir ce qu'est l'Église de Dieu, c'est là qu'il faut regarder, la commission responsable de sa rédaction a révélé explicitement[11] le sens du choix de l'expression *subsistit in*. C'était afin de tenir compte des éléments d'ecclésialité présents en dehors des strictes limites de l'Église catholique. Car si elle se trouve avec sa plénitude en celle-ci (le Concile entend «seulement» en celle-ci), l'Église de Dieu déborde, mais sans sa plénitude, les frontières de la communauté catholique.

Deux textes complémentaires, le n° 8 de *Lumen gentium* et le n° 2 de *Unitatis redintegratio,* précisent, en effet, que des éléments importants de la réalité ecclésiale existent hors des communautés en *communion* avec Rome. Ils appartiennent à l'économie de l'Esprit, dans son œuvre de sanctification. Il s'agit bien de «continuité» apostolique.

Il devient ainsi nécessaire de rouvrir un dossier qu'on aurait cru clos pour toujours. On doit préciser quels sont parmi les éléments

---

11. Voir J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises*, Paris, Cerf, 1987, p. 392-395, où nous avons examiné ce point.

de cette «continuité» apostolique *hors frontière* ceux qui sont absolument nécessaires et suffisent pour que, dans le cas des communautés «séparées» ayant gardé l'épiscopat au moment de la rupture, celui-ci ne soit pas une épine dorsale fossilisée. De quelle chair évangélique doit-il être nourri?

En sens inverse, là où il y a eu rupture explicite avec le ministère traditionnel — ce qui met en cause la validité des ordinations et leur lien avec la «succession» apostolique — il importe d'évaluer chacun des éléments de «continuité», dont parfois le faisceau pousse à penser que, *en dépit de tout,* le ministre est vraiment saisi dans la puissance du Christ. Il n'est certes pas le ministre *normal,* c'est-à-dire celui qui s'insère dans la longue «succession» des évêques. Pourtant il est *organon* des biens de grâce que l'Esprit — par sa prédication, son utilisation du rituel, son *leadership,* son témoignage, son souci pastoral, sa «cure d'âmes» — donne à la communauté. La gerbe des éléments de «continuité» apostolique que celle-ci porte peut opérer ce que dans une de nos études nous avons appelé une suppléance par la grâce apostolique de la communauté elle-même.

Une telle *sanatio* ne corrige certes pas l'invalidité de l'ordination du ministre. Pourtant, elle fait que par ses actes la *res* (au sens thomiste), qui est le fruit de grâce des sacrements, de la Parole et du *leadership* pastoral est *vraiment* donnée. C'est l'une des actualisations de la transcendance de la miséricorde de Dieu face à la situation concrète d'une division dont cette communauté a simplement hérité. Cette suppléance due à la qualité apostolique de la communauté donne à celle-ci un authentique serviteur de sa vie évangélique. Il est *vraiment* ministre, bien qu'il ne soit pas *le vrai* ministre que voudrait l'économie normale du salut. Comment expliquer autrement le merveilleux rayonnement de tant de pasteurs de communautés «séparées», ayant rompu avec l'épiscopat traditionnel?

III. - La décision de Lambeth et le schisme d'Écône

C'est encore cette question de la relation entre «continuité» et «succession» apostoliques qui se trouve au cœur des deux grandes affaires œcuméniques qui ont fait de 1988 une année problème pour la tradition occidentale: la décision de Lambeth et le schisme d'Écône. Ces deux affaires, suscitées par deux intentions diamétralement opposées (puisque l'une est concernée par un changement de la Tradition sur un point central, alors que l'autre vise à effacer tous les

changements intervenus dans l'élan de Vatican II), posent la même question. Théologiens et canonistes ne peuvent plus l'éviter.

1. *Lambeth et l'ordination des femmes à l'épiscopat*

La communion anglicane a toujours, dans sa noble vie liturgique dont la norme est le *Prayer Book,* ses déclarations officielles, ses initiatives, les œuvres de ses grands *divines,* montré qu'elle entend se situer dans la grande Tradition de l'Église. Chez elle, comme Vatican II l'a reconnu dans *Unitatis redintegratio,* la «continuité» apostolique est sans nul doute attestée d'une façon plus évidente, plus riche et plus cohérente que dans les autres familles nées de la Réforme[12].

Après le *Final Report* de l'ARCIC I, on pouvait même espérer — comme l'indiquait l'importante lettre du cardinal Willebrands aux coprésidents de l'ARCIC II, le 13 juillet 1985 — une «nouvelle évaluation par l'Église catholique des rites anglicans» (de l'ordination), sur lesquels *Apostolicae curae* s'était prononcé d'une façon négative et très tranchée (le fameux *«absolutely null and utterly void»,* traduisant *«irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas»* — DZ-SCH 3319). En d'autres termes on pouvait s'attendre à ce que, sans se prononcer sur les faits du passé, Rome «reconnaisse» que la communion anglicane vit aujourd'hui dans la «continuité» apostolique à la fois en ce qui touche à la doctrine sur l'Eucharistie et le ministère et en ce qui concerne l'intention qui est la sienne lorsqu'elle ordonne ses évêques, ses presbytres et ses diacres[13]. Depuis Lambeth 1988, cela est compromis.

Il est clair en effet que, même si (par miracle) aucune des Provinces ne procède à l'ordination d'une femme comme évêque, après avoir déjà franchi le pas pour le presbytérat, la *Resolution 001* de Lambeth 1988 implique que la communion anglicane n'est plus unanime sur un point important de la «continuité» apostolique[14]

12. *UR*, 13.

13. Cf. *La question de la validité des ordinations anglicanes. Lettre du Cardinal Willebrands aux présidents de l'ARCIC II,* dans *DC* 83 (1986) 355.

14. Voici le texte intégral de la *Resolution,* souvent citée d'une façon tronquée *(Resolution* n° *LC 88/001)*:

«This Conference resolved:

1. That each Province respect the decision and attitudes of other Provinces in the ordination and consecration of women to the episcopate, without such respect necessarily indicating acceptance of the principles involved, maintaining the highest possible degree of communion with the Provinces which differ.
2. That bishops exercise courtesy and maintain communications with bishops who may differ, and with any woman bishop, ensuring an open dialogue in the Church to whatever extent communion is impaired.

qui touche à la validité de l'épiscopat, donc à son insertion dans la «succession» apostolique. Et pourtant, les promoteurs de ce changement assez surprenant disent qu'il n'affecte pas la fidélité *profonde* de l'anglicanisme à «la permanente autorité» de la Tradition. Cette affirmation ayant des conséquences œcuméniques très graves, il faut l'inclure dans le dossier de la réflexion théologique et canonique sur la «continuité» dans la Tradition, d'autant plus que plusieurs milieux ou mouvements catholiques lui font écho. Est-elle fondée?

Qu'il y ait dans la «continuité» apostolique évolution, parfois profonde, sur des points touchant à la validité du ministère (donc à la «succession» apostolique) et par là à l'ensemble de la vie sacramentelle, nul n'en saurait douter. N'en donnons qu'un exemple. En 1947, la Constitution *Sacramentum ordinis* de Pie XII, sur la matière et la forme du sacrement de l'ordre, rendait désormais essentiels à la validité de l'ordination l'imposition des mains et une épiclèse consécratoire[15]. Or en 1439, à Florence, en plein contexte œcuménique, le Décret pour les Arméniens affirmait[16] que pour l'Église romaine la matière du sacrement est la porrection des instruments et la forme accompagnant celle-ci. Trente restait vague (DZ-SCH 1766). Les rubriques du Pontifical, avant 1948, allaient nettement dans la ligne de Florence[17]. L'imposition des mains n'y apparaissait pas comme *le seul* rite essentiel.

---

3. That the Archbishop of Canterbury, in consultation with the Primates, appoints a commission:
   a. to provide for an examination of the relationships between Provinces of the Anglican Communion and ensure that the process of reception includes continuing consultation with other Churches as well;
   b. to monitor and encourage the process of consultation within the Communion and offer further pastoral guidelines.
4. That in any province where reconciliation on these issues is necessary any diocesan bishop facing this problem be encouraged to seek continuing dialogue with, and make pastoral provision for, those clergy and congregations whose opinions differ from those of the bishop, in order to maintain the unity of the diocese.
5. Recognises the serious hurt which would result from the questioning by some of the validity of the episcopal acts of a woman bishop, and likewise the hurt experienced by those whose conscience would be offended by the ordination of a woman to the episcopate. The Church needs to exercise sensitivity, patience and pastoral care towards all concerned.»

15. Le texte est dans DZ-SCH 3857-3860 et dans *La Foi catholique (FC)*, édit. G. DUMEIGE, Paris, 1975, 915-917.

16. Cf. DZ-SCH 1326; *FC* 891. Voir *S.Th., Suppl.* q.35, a.5 (mais cf. q.37, a.5).

17. Voir l'article éclairant de B. BOTTE, *La constitution apostolique Sacramentum ordinis*, dans *La Maison-Dieu* 16 (1948) 124-129.

La théologie a été ainsi amenée à réexaminer la position de Thomas d'Aquin selon laquelle tout ce qui est essentiel au sacrement se trouve transmis dans l'Écriture ou dans l'enseignement des Apôtres[18]. En quoi consiste l'intouchable *substantia sacramentorum* du Concile de Trente[19], sur laquelle l'Église n'a aucun pouvoir? Cela revient à chercher quelle est la différence entre une saine évolution *dans* la continuité apostolique et une rupture *de* cette continuité.

Le dossier de Florence et les explications insérées dans *Sacramentum ordinis* sont éclairantes. Pie XII explique, pour justifier sa décision, que l'imposition des mains et les mots qui l'accompagnent suffisent pour signifier — partout et toujours — l'effet du sacrement de l'ordination. Mais il insiste surtout sur le fait que (même à Florence) on a toujours reconnu les rites des Grecs ignorant la porrection des instruments. Ceci lui permet de conclure sans nuances que, «même dans l'esprit du Concile de Florence, la porrection des instruments *(traditio instrumentorum)* n'est pas, selon la volonté du Seigneur Jésus-Christ lui-même, requise à la substance et à la validité du sacrement»[20]. Il précise donc que c'est l'Église elle-même qui, à une époque, a «voulu et prescrit» l'usage et l'importance de ce rituel occidental. Dorénavant, on remettra l'accent sur la matière et la forme vraiment traditionnelles.

Soyons clairs. La décision de Pie XII est, de toute évidence, inspirée par l'intention d'une «continuité» plus stricte avec la grande Tradition. Elle ne nie pas toutefois le fait que, durant plusieurs siècles, en s'appuyant sur l'autorité de Thomas d'Aquin et surtout du Décret de Florence (et du Pape Eugène IV), malgré les doutes soulevés au XVIIe siècle par les liturgistes (en particulier dom J. Morin[21]) et les théologiens, la pratique courante des canonistes catholiques s'est souvent fondée sur la conviction que, *en ce qui concernait l'Occident latin,* les rites de la porrection étaient ou les seuls rites essentiellement requis à la validité ou du moins les plus

18. Cf. *S.Th.* III^a, q.64, a.2, ad 1; voir la note de H. DONDAINE, «*Substantia Sacramenti*», dans *Recherches de sciences philosophiques et théologiques* 29 (1940) 328-330.

19. Pour le Concile de Trente, voir DZ-SCH 1728 (*FC* 758) au sujet de la communion sous l'espèce du pain. Le texte est repris dans *Sacramentum ordinis* (DZ-SCH 3857; *FC* 915), cité *supra* n. 14. Voir P.M. GY, *La notion de validité sacramentelle avant le Concile de Trente,* dans *Revue de Droit canonique* 28 (1940) 328-330.

20. Cité *supra* n. 14.

21. J. MORIN, *Commentarius de Sacris Ecclesiae Ordinationibus,* Paris, 1655, P. III, *Exercitatio* 7. Au Moyen Âge on a appliqué aux ordres majeurs le rituel ancien des ordres mineurs.

essentiels. La démarche officielle de Pie XII est certes la preuve d'un vouloir de fidélité totale à la «continuité» apostolique. Mais elle montre que, même sur des éléments essentiels touchant à la *substantia sacramentorum* (matière et forme, ministre), il est possible que des doutes sérieux existent[22]. Il est même possible que, de bonne foi, on brise la «continuité» soit en faisant d'un élément non traditionnel une condition de validité soit en omettant le rite traditionnel. Plusieurs évêques en étaient venus à ne plus imposer les mains. Il fallut, on le sait, que dom Guéranger à son ordination l'exige avec force[23]. Et qui oserait mettre en cause la validité des ordinations faites ainsi en Occident entre le Moyen Âge et Pie XII?

On est ainsi renvoyé à deux questions capitales. Il faut savoir non seulement en quoi consiste la *substantia sacramentorum,* intouchable et avec laquelle on doit demeurer en «continuité», puisqu'elle vient de la volonté du Christ, mais aussi et surtout comment on peut en percevoir avec certitude les éléments. Sans une réponse à ces questions, il nous paraît impossible de chercher sérieusement ce que nous décrivions comme la différence entre une légitime évolution *dans* cette «continuité» et une rupture *de* cette «continuité» apostolique.

Nous disions que, comme le suggère l'histoire de la matière et de la forme de l'ordination, l'Écriture n'est pas aussi claire sur la *substantia sacramentorum* que le pensait Thomas d'Aquin. Pour expliquer leur décision, les anglicans ne manquent donc pas de souligner que rien dans le Nouveau Testament ne dit explicitement que le Christ aurait réservé aux hommes l'accès au ministère et l'aurait interdit aux femmes. Mais, prolongeant analogiquement et amplifiant ce que nous avons retenu de la vision de l'Orient sur la référence à la foi de la communauté entière lors du sacrement, nous trouvons quelque lumière au moins sur la façon de procéder pour juger de cette *substantia.*

C'est en effet à l'ensemble des communautés se réclamant de la «succession» apostolique — catholiques, orthodoxes, anglicans et

22. Les questions soulevées par le fait que des Abbés cisterciens auraient ordonnés des presbytres montre que des doutes ont pu exister même en ce qui concerne le ministre du sacrement de l'ordre. Sur cela voir en particulier J.C. DIDIER, *La problématique contemporaine du traité de l'ordre,* dans *Bulletin du comité des Études* (de la Compagnie de Saint-Sulpice) n° 38-39 (1962) 473-486.

23. Voir sur cet incident les remarques de C. JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875) a Liturgical Theologian,* coll. Analecta Liturgica, 9, Studia Anselmiana, 89, Rome, 1984, p. 73 (qui ne semble pas en percevoir l'impact dogmatique), et Dom L. SOLTNER, *Solesmes et dom Guéranger,* Solesmes, 1974, p. 21.

autres — qu'il revient de déterminer *ensemble* si un changement dans la «continuité» des rites de l'ordination ou des conditions traditionnellement liées à sa validité est une saine évolution ou une rupture touchant à la *substantia sacramenti.* La démarche de Pie XII naissait précisément de la ferme décision de se conformer à la pratique de cet ensemble d'Églises, en réparant en quelque sorte ce qui avait été non une rupture volontaire mais le résultat d'une mauvaise interprétation de l'histoire. Dans un domaine aussi important on comprend difficilement qu'un seul groupe se déclare, dans les faits, autorisé à déterminer, malgré les autres, les mutations radicales que les nouvelles situations culturelles lui semblent exiger. Bien plus, dans une chrétienté divisée mais en quête d'unité, toute décision unilatérale risque de briser les liens de fraternité qui constituent la trame sur laquelle la communion peut se tisser. La démarche doit être œcuménique.

Théologiens et canonistes ne peuvent plus aujourd'hui éviter d'ouvrir ce difficile chantier, au service de l'Église. Mais il faut dorénavant réfléchir dans la logique du *subsistit in,* c'est-à-dire en impliquant tous les groupes pour lesquels il est nécessaire que le ministre soit dans la «succession» apostolique. Cette réflexion sur la *substantia sacramentorum* doit être exigeante, libre de toute pression extérieure, surtout en ce qui concerne le sujet du sacrement. Les références à la culture ne peuvent être premières. Compte pardessus tout la référence à l'Évangile: l'ordination épiscopale d'une femme est-elle une infidélité à la dispensation du salut telle que le Seigneur glorifié la veut dans sa conformité au dessein du Père? Si oui, elle implique une rupture dans la «succession» apostolique et, plus gravement, dans le service du don divin de grâce. Jusqu'où va le pouvoir de l'Église sur les sacrements? Qui est autorisé à en juger? On sait que la question se pose également, de façon grave, au sujet des modifications de la formule baptismale proposées par des groupes féministes[24].

2. *Écône et l'Église «de toujours»*

Dans le cas d'Écône c'est encore de «continuité» apostolique qu'il s'agit, mais cette fois en voulant effacer la période ouverte par Vatican II, déclarée parenthèse d'inauthenticité dans l'histoire de l'Église catholique romaine. À plusieurs reprises, Mgr Marcel Lefebvre a affirmé que son intention était non de briser la Tradition mais

24. Voir le dossier rassemblé dans *Ecumenical Trends* 17 (1988) 65-74.

au contraire de la sauvegarder en son intégrité. Pour lui, en effet, la «continuité» apostolique se trouve, sur plusieurs points, gravement compromise depuis Vatican II et le pontificat de Paul VI. Dans la lettre du 29 août 1987 notifiant son choix aux futurs évêques, après avoir dit que «la chaire de Pierre et les postes d'autorité de Rome (sont) occupés par des antichrists», il continuait:

> *Cette Rome, moderniste et libérale, poursuivant son œuvre destructrice du Règne de Notre-Seigneur comme le prouvent Assise et la confirmation des thèses libérales de Vatican II sur la liberté religieuse,* je me vois contraint par la Providence divine de transmettre la grâce de l'épiscopat catholique que j'ai reçue, *afin que l'Église et le sacerdoce catholique continuent à subsister pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.*
>
> C'est pourquoi, convaincu de n'accomplir que la sainte volonté de Notre-Seigneur, je viens par cette lettre vous demander d'accepter de recevoir la grâce de l'épiscopat catholique, comme je l'ai déjà conférée à d'autres prêtres en d'autres circonstances.
>
> Je vous conférerai cette grâce, *confiant que sans tarder le Siège de Pierre sera occupé par un successeur de Pierre parfaitement catholique en les mains duquel vous pourrez déposer la grâce de votre épiscopat pour qu'il la confirme...*
>
> Je vous conjure de *demeurer attachés au Siège de Pierre, à l'Église romaine,* mère et maîtresse de toutes les Églises, dans la foi catholique intégrale, exprimée dans les symboles de la foi, dans le catéchisme du Concile de Trente, conformément à ce qui vous a été enseigné dans votre séminaire. Demeurez fidèles dans la transmission de cette foi pour que le Règne de Notre Seigneur arrive[25].

Et dans le sermon du jour de l'ordination épiscopale il déclarait explicitement son intention:

> Il n'est pas question pour nous de nous séparer de Rome et de nous soumettre à un pouvoir quelconque étranger à Rome, ni de constituer une espèce d'Église parallèle, comme l'ont fait par exemple les évêques de Palmar de Troya en Espagne, qui ont nommé un pape, qui ont fait un collège de cardinaux. Il n'est pas du tout question pour nous de faire des choses semblables. *Loin de nous cette misérable pensée de nous éloigner de Rome. Bien au contraire, c'est pour manifester notre attachement à Rome que nous faisons cette cérémonie. C'est pour manifester notre attachement à l'Église de toujours, au pape et à tous ceux qui ont précédé ces derniers papes qui malheureusement depuis le Concile Vatican II ont cru devoir adhérer à des erreurs graves qui sont en train de démolir l'Église et de détruire tout le sacerdoce catholique...*
>
> Loin de moi m'ériger en pape. Je ne suis qu'un évêque de l'Église catholique qui continue à transmettre la doctrine. Je pense, et cela

25. Lettre du 29 août 1987 aux futurs évêques, telle que publiée dans *Présent* du 25 juin 1988.

> ne tardera sans doute pas, que l'on pourra graver sur ma tombe ces paroles de saint Paul: *Tradidi quod et accepi,* «Je vous ai transmis ce que j'ai reçu» tout simplement. Je suis le facteur qui porte une lettre. Ce n'est pas moi qui ai fait cette lettre, ce message, cette parole de Dieu, c'est Dieu lui-même, c'est Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même[26].

C'est donc la démarche inverse de celle qui a préoccupé Lambeth. On refuse la communion avec l'actuel évêque de Rome et l'usage des rituels révisés après Vatican II, parce qu'on est convaincu que, en consentant au progrès, Rome a rompu avec l'authentique Tradition, dans des domaines essentiels qui touchent à la foi et aux sacrements. Rompre avec la Rome d'aujourd'hui est le prix à payer pour sauver «la vraie Rome», celle qui est dans la «continuité apostolique» et dont les ordinations sont donc «valides». Sans nuances, dans le sermon d'ordination, Mgr Lefebvre déclarait, parlant des évêques «conciliaires», que «leurs sacrements sont tous douteux, parce que l'on ne sait pas exactement quelles sont leurs intentions»[27]. Le mal vient de Rome; l'authentique intention de l'Église n'y est plus:

> Nous avons eu des papes libéraux... Le premier pape libéral, celui qui se riait des «prophètes de malheur», convoqua le premier concile libéral de l'histoire de l'Église. Et les portes du bercail ont été ouvertes, et les loups ont pénétré dans la bergerie et ils ont massacré les brebis. Vint le second pape libéral, le pape au visage double, le pape humaniste: il renversa l'autel, abolit le sacrifice, profana le sanctuaire. Le troisième pape libéral est survenu, le pape des droits de l'homme, le pape œcuméniste, le pape des Religions unies, et il s'est lavé les mains, et il s'est voilé la face devant tant de ruines amoncelées, pour ne pas voir les plaies sanglantes de la Fille de Sion, les blessures mortelles de l'Épouse immaculée de Jésus-Christ... quel plus terrible châtiment qu'une hiérarchie déboussolée[28]!

Les disciples de Mgr Marcel Lefebvre seraient sans doute surpris de découvrir combien de telles affirmations, et beaucoup d'autres sur Rome, siège de l'antichrist[29], sont proches de celles d'un homme qu'ils détestent, Luther. Parfois on croirait qu'elles en sont le décalque.

Cette dernière remarque est importante pour notre réflexion. Car le langage d'Écône équivaut à un aveu de rupture. Nous sommes ainsi ramenés à nos considérations sur la saine évolution *dans* la

26. Texte complet dans *Fideliter* 64 (1988) 2-8 (surtout 4, 6).
27. *Ibid.,* 6.
28. *Ils l'ont découronné,* Lyon, Fideliter, 1987, p. 249-250.
29. Cf. sa lettre du 29 août 1987 aux futurs évêques: «La chaire de Pierre et les postes d'autorité de Rome *étant occupés par des antichrists...*»

Tradition ecclésiale. La «continuité» apostolique est «continuité» *dans* une communauté vivante, habitée par l'Esprit. Or celui-ci la garde *semper ipsa,* mais aussi toujours ouverte à ses suggestions, portée dans le dynamisme de la Seigneurie du Christ sur l'histoire.

Refuser cette constante évolution revient à rompre avec l'un des éléments essentiels de l'Église, la catholicité de sa mission, qui veut qu'elle ne soit pas parallèle à l'histoire, mais chemine en elle. Ici la rupture est explicite. Certes, Marcel Lefebvre parle sans cesse, et emphatiquement, de «continuité». Il prétend même que, seuls, lui et son associé, Mgr de Castro Mayer, la maintiennent:

> Quels sont les évêques *qui ont gardé vraiment la Tradition, qui ont gardé les sacrements* tels que l'Église les a donnés *pendant vingt siècles, jusqu'au Concile Vatican II?* Eh bien c'est Mgr de Castro Mayer et moi-même. Je n'en puis rien. C'est comme ça. Donc beaucoup de séminaristes se sont confiés à nous et *ont senti qu'il y avait là la continuité de l'Église, la continuité de la Tradition.* Ils sont venus dans nos séminaires malgré les difficultés qu'ils ont rencontrées, pour recevoir une *véritable* ordination sacerdotale et pour pouvoir offrir le *vrai* sacrifice du Calvaire, le *vrai* Sacrifice de la messe et vous donner les *vrais* sacrements et le *vrai* catéchisme[30].

Il se décerne lui-même un brevet de «continuité»:

> Il me semble entendre, mes bien chers frères, les voix de tous ces papes depuis Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, saint Pie X, Benoît XV, Pie XI, Pie XII, nous dire: Mais de grâce, de grâce, qu'allez-vous faire de nos enseignements, de notre prédication, de la foi catholique, allez-vous l'abandonner? Allez-vous la laisser disparaître de cette terre? De grâce, de grâce, *continuez à garder ce trésor* que nous vous avons donné. N'abandonnez pas les fidèles, n'abandonnez pas l'Église! *Continuez l'Église*[31]!

Certes on dit que la communion avec Rome est au terme du projet. Mais ce sera avec la Rome d'antan, non avec celle d'aujourd'hui.

> Vous allez voir ce que le Bon Dieu prévoit. Ce n'est pas à moi à savoir *quand la Tradition retrouvera ses droits à Rome,* mais je pense que c'est mon devoir de donner les moyens de faire ce que j'appellerai cette 'opération survie' dans la Tradition[32].

L'entreprise est finalisée par cette survie de la «continuité»:

> ...je crois qu'avec la grâce du Bon Dieu, nous aurons, Mgr de Castro Mayer et moi-même, *donné les moyens à la Tradition de continuer,* et aux catholiques qui le désirent les moyens de se maintenir dans l'Église de leurs parents, de leurs grands-parents, de

30. Ainsi dans sa lettre du 29 août 1987.
31. *Ibid.,* 6.
32. *Ibid.,* 5.

leurs ancêtres, dans les églises pour lesquelles vos paroisses ont été fondées[33].

Dans ce sermon, ses lettres, ses interviews, tous ses écrits, Mgr Lefebvre se montre hanté par sa mission pour la Tradition. C'est sa croisade:

> Évidemment ils vont sans doute titrer: le schisme, l'excommunication. Pour nous, nous sommes persuadés que toutes ces accusations et ces peines dont nous sommes l'objet, sont absolument nulles. De même que nous n'avons pas tenu compte de la suspense et que *nous avons fini par être félicité par l'Église, par l'Église progressiste,* de même dans quelques années — je ne sais pas combien, le Bon Dieu seul sait le nombre des années qu'il faudra *pour qu'un jour la Tradition retrouve ses droits à Rome* — nous serons embrassés par les autorités romaines. Elles nous remercieront *d'avoir maintenu* la Foi dans les séminaires, dans les familles, dans les cités, dans nos pays, dans les couvents, dans les maisons religieuses pour la plus grande gloire du Bon Dieu et pour le salut des âmes[34].

De son côté, Mgr de Castro Mayer manifeste la même passion le «jour du sacre»:

> Je veux manifester ici mon adhésion sincère et profonde à la position de Son Exc. Mgr Lefebvre, dictée par *sa fidélité à l'Église de tous les siècles.* Nous deux, nous avons bu à la même source qui est *celle de la Sainte Église Catholique, Apostolique et Romaine*[35].

Mais que signifient ici le mot «continuité» et la fidélité à la Tradition? S'agit-il d'une «opération survie» de la Tradition ou de refus explicite de sa dernière période, celle qu'a ouverte Vatican II? Ici encore les textes sont trop incisifs pour qu'on puisse douter: l'œuvre de Vatican II est jugée comme «une perversion» de la Tradition authentique. Deux textes du sermon de ce qu'Écône appelle «le jour du sacre» (des quatre évêques) synthétisent une pensée présente dans toute l'œuvre de Mgr Lefebvre:

> C'est pourquoi, constatant *cette volonté ferme des autorités romaines actuelles, de réduire à néant la Tradition et de ramener tout le monde dans cet esprit de Vatican II et cet esprit d'Assise,* nous avons préféré nous retirer. J'ai dit: non, nous ne pouvons pas. C'est impossible... *Ce n'est pas possible.* C'est pourquoi j'ai envoyé une lettre au Pape en le lui disant très clairement. *Nous ne pouvons pas,* malgré le vif désir que nous avons d'être en pleine union avec vous, *accepter cet esprit qui règne maintenant à Rome et que vous voulez nous communiquer. Nous préférons continuer dans la Tradition et la gar-*

33. *Ibid.,* 5-6.
34. *Ibid.,* 8.
35. *Ibid.,* 9.

der en attendant qu'elle retrouve sa place à Rome et dans l'esprit des autorités romaines[36].

Quelle est cette vérité pour eux, sinon la vérité de Vatican II, sinon la vérité de cette Église conciliaire? Par conséquent, il est clair que pour le Vatican, la seule vérité qui existe aujourd'hui, *c'est la vérité conciliaire. C'est l'esprit du Concile.* C'est l'esprit d'Assise. Voilà la vérité d'aujourd'hui. *Et cela nous n'en voulons pas pour rien au monde,* (applaudissements très prolongés)[37].

Dans leur lettre ouverte, du 6 juillet 1988, au Cardinal Gantin, Préfet de la Congrégation des Évêques, le Supérieur général lui-même et tous les supérieurs de la Fraternité sacerdotale Saint Pie X exprimeront de façon non équivoque l'intention d'Écône. Ce document est capital. En voici le passage central:

Vous avez cru devoir, par votre lettre du 1er juillet passé, faire savoir à Son Excellence Monseigneur Marcel Lefebvre, à Son Excellence Monseigneur Antonio de Castro Mayer et aux quatre évêques qu'ils ont consacrés le 30 juin dernier à Écône, leur excommunication *latae sententiae.* Veuillez vous-mêmes juger de la valeur d'une telle déclaration *venant d'une autorité qui, dans son exercice, rompt avec celle de tous ses prédécesseurs, jusqu'au pape Pie XII, dans le culte, l'enseignement et le gouvernement de l'Église.*

Pour nous, nous sommes en pleine communion avec tous les papes et tous les évêques qui ont précédé le Concile Vatican II, célébrant exactement la messe qu'ils ont codifiée et célébrée, enseignant le catéchisme qu'ils ont composé, nous dressant contre les erreurs qu'ils ont maintes fois condamnées dans leurs encycliques et leurs lettres pastorales. *Veuillez donc juger de quel côté se trouve la rupture. Nous sommes extrêmement peinés de l'aveuglement d'esprit et de l'endurcissement de cœur des autorités romaines.*

En revanche, nous n'avons jamais voulu appartenir à *ce système qui se qualifie lui-même d'Église conciliaire,* et se définit par le *Novus Ordo Missae,* l'œcuménisme indifférentiste et la laïcisation de toute la Société. Oui, *nous n'avons aucune part, nullam partem habemus, avec le panthéon des religions d'Assise;* notre propre excommunication par un décret de votre Éminence ou d'un autre dicastère n'en serait que la preuve irréfutable. *Nous ne demandons pas mieux que d'être déclarés ex communione de l'esprit adultère qui souffle dans l'Église depuis vingt-cinq ans, exclus de la communion impie avec les infidèles.* Nous croyons au seul Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ, avec le Père et le Saint-Esprit, et *nous serons toujours fidèles à son*

---

36. *Ibid.,* 5.

37. *Ibid.,* 5. Dans *Ils l'ont découronné,* l'esprit de Vatican II est appelé «la grande trahison» (p. 109-111) et du Concile lui-même on dit qu'il est la source «de la subversion de l'Église» (p. 157-160), un vrai «brigandage» (p. 163-169). Quant à la fameuse rencontre d'Assise, où Jean-Paul II a prié avec d'autres «chefs religieux», elle est vue comme le point sommet de la rupture de Rome avec «la tradition bi-millénaire». Voir le texte de la n. 26.

unique Épouse, l'Église Une, Sainte, Catholique, Apostolique et Romaine.

Être donc associés publiquement à la sanction qui frappe les six évêques catholiques, défenseurs de la foi dans son intégrité et son intégralité, serait pour nous une marque d'honneur et un signe d'orthodoxie devant les fidèles. Ceux-ci ont en effet un droit strict à savoir que *les prêtres auxquels ils s'adressent ne sont pas de la communion d'une contrefaçon d'Église, évolutive, pentecôtiste, et syncrétiste*[38].

On ne saurait être plus clair. Il ne s'agit pas de survie de *la* Tradition, mais de la conservation de ce qu'elle a été jusqu'à une certaine période, «pendant vingt siècles jusqu'au Concile Vatican II»[39]. La passion pour l'Église «de toujours» a pour objet l'Église qui a été, non celle qui est. L'attachement à Rome et à son évêque, sceau de l'unité et de la «continuité dans l'authentique Tradition», cesse avec Jean XXIII. Il demeure fixé sur «le grand Pie XII». Jusqu'à l'avènement d'un «pape dans la continuité de Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI, Pie XII», il n'a plus pour objet que le souvenir embelli et exalté «des papes du passé». Par une tragique ironie du sort, Écône rompt avec la Tradition vivante, la seule vraie Tradition, pour en assurer la «continuité». On «continue» ainsi une nostalgie, non une réalité vivante.

Après cet arrêt sur les vraies intentions d'Écône, nous pouvons revenir au cœur de notre sujet. Écône affirme avec force, tout comme des groupes tels que *l'Église catholique apostolique gallicane,* qui lui ressemblent sur plusieurs points, que ses ordinations sont dans la «succession» apostolique, donc que ses sacrements sont valides[40].

38. *Fideliter* 64 (1988) 11-12.

39. *Ibid.,* 6.

40. Voici la déclaration officielle de l'Église catholique apostolique gallicane: «Catholique, elle professe la même foi que l'Église Catholique, Apostolique et Romaine; les deux Églises ayant la même origine et la plupart de ses prêtres et de ses fidèles en sont issus.

Apostolique, elle est présidée par un Patriarche et dirigée par des évêques, *ainsi que par des prêtres dont la légitimité indiscutable remonte par une succession ininterrompue et validement transmise jusqu'aux Apôtres et au Christ lui-même.*

Gallicane, elle repose sur les principes donnés par Bossuet, de l'Ancienne Église des Gaules. Elle est ouverte à tous les croyants et par son esprit œcuménique respecte les valeurs fondamentales communes à toutes les religions chrétiennes.

L'Église catholique gallicane a pour profession de foi le Symbole des Apôtres développé par le Symbole du Concile de Nicée et complété par les professions de foi des Papes catholiques. Elle reconnaît donc comme siens tous les dogmes qui ont été définis par l'Église depuis les temps apostoliques jusqu'au premier Concile Vatican I en 1870.

Rien, par conséquent, ne différencie dans ce domaine l'Église catholique gallicane de l'Église Catholique Romaine.

L'ensemble de la presse catholique a fait écho à cette affirmation[41]. Elle a assimilé la situation d'Écône à celle des *vieux-catholiques* nés du refus de Vatican I, parfois même à celle des Églises d'Orient.

Il serait grave, voire profondément injuste, de nier à la légère cette affirmation. Il est cependant impératif d'en nuancer les bases spontanées. Théologiens et canonistes sont ici encore interpellés. Des problèmes théologiques surgissent. Nous en énumérons rapidement quelques-uns.

Le fait que (comme on le répète sans esprit critique dans certains cercles catholiques) un évêque «valide» utilise «des rituels qui n'ont jamais été mis en cause dans le passé» n'implique pas nécessairement, disions-nous, que ses sacrements sont vrais. À la limite on en reviendrait à une magie des formules. Il importe aussi de ne pas confondre l'acte sacramentel d'un évêque *suspens a divinis* qui désobéit, et celui d'un évêque explicitement et volontairement coupé de la *communion* avec les autres évêques et l'évêque de Rome, parce qu'à ses yeux ils ne sont plus dans la Tradition. Il faut aussi peser le sens du rejet des rituels de l'Église actuelle sous le prétexte qu'ils ne sont pas pleinement fidèles à l'Église de toujours. Il est nécessaire d'analyser le refus explicite du «*Novus*» *Ordo Missae* et de la validité des ordinations de «l'Église conciliaire»[42]; les vieux-catholiques et les autres groupes similaires, les anglicans, ont toujours reconnu ces ordinations. Il est surtout essentiel de se rappeler que, de par ce refus, l'intention explicite du ministre est alors, comme l'affirmait sans ambages un prêtre d'Écône, «de ne pas faire ce que veut l'Église conciliaire avec son *Ordo Missae* protestant»[43]. L'usage de l'antique rituel est donc une contestation de l'intention *actuelle* de l'Église.

En outre, du fait de la légitime ordination de son Épiscopat, l'Église catholique gallicane possède indéniablement la succession apostolique et nul ne peut donc, de bonne foi, mettre en doute la validité des sacrements qu'elle confère.»

Dans *L'Église catholique apostolique gallicane,* Diocèse d'Île-de-France, La Mission de Sainte Rita, Paris, 1987, p. 4-5. Pour Écône, voir *Fideliter,* cité n. 26.

41. Ainsi M. DE JAEGHERE, dans *Valeurs actuelles,* du 4 juillet 1988, p. 17, écrit: «dans le cas d'Écône, la validité des sacres n'est pas mise en cause». G. LECLERC, *Les gestes pour la communion,* dans *La France catholique,* du 8 juillet 1988, p. 11 est plus précis: «on sait que si les messes célébrées par des prêtres suspens *a divinis* sont valides, il n'en va pas de même pour les confessions et les mariages.».

42. Voir *supra* n. 25, 28, 36.

43. Comparer avec l'homélie de Mgr Lefebvre (*Fideliter* 64 [1988] 6) et l'insistance sur «le changement radical qui s'est opéré depuis le Concile à propos du Saint Sacrifice de la Messe, qui est le cœur de l'Église et qui est aussi le but du sacerdoce».

On ne peut s'empêcher de songer au dossier d'*Apostolicae curae* et à la discussion aboutissant à la déclaration d'invalidité du sacrement. Car la contestation porte sur le sacrement, plus précisément sur la vie sacramentelle, telle que réglée selon Vatican II. Mais n'est-ce pas la Tradition elle-même, et dans ses grands moments, qui a fait émerger la certitude que l'Esprit assiste l'ensemble du corps épiscopal réuni en concile, en sorte que dans ce rassemblement il ne puisse errer gravement en des domaines touchant à l'essentiel de la foi et de la vie ecclésiales? C'est renier la Tradition dont on se réclame que de nier en bloc l'œuvre d'un concile rassemblé en conformité avec les canons ecclésiaux. Et cela, même si l'on prétend que:

> Vatican II fut... un brigandage, à cette différence près que les papes (Jean XXIII, puis Paul VI), pourtant présents, n'opposèrent pas de résistance, ou presque pas, au coup de main des libéraux et favorisèrent même leurs entreprises. Comment fut-ce possible? *Déclarant ce concile «pastoral» et non dogmatique, mettant l'accent sur l'aggiornamento et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'infaillibilité qui les aurait préservés de toute erreur*[44].

À l'écoute de la vieille tradition de l'Orient, tout en assumant les importantes implications du *subsistit in* de *Lumen gentium,* nous avons ci-dessus souligné la nécessité de prêter une grande attention à la «continuité» apostolique de la communauté dans l'évaluation de ses rites sacramentels. L'Orient nous a fait percevoir qu'à elle seule l'insertion du ministre dans la «succession» apostolique ne suffit pas. Or le cas Lefebvre apporte un élément nouveau.

Admettons que — en dépit de leur refus explicite du nouvel *Ordo Missae,* jugé hérétique, et d'autres décisions du Concile — les communautés issues d'Écône soient dans la «continuité» apostolique avec l'essentiel des vérités de foi. Il reste qu'elles sont en rupture au moins sur un point essentiel, lié à la mission de l'Église. Ce point est la notion même de Tradition vivante[45]. À ce plan leur cas n'est assimilable ni à celui des disciples de Döllinger après Vatican I, ni à celui d'autres groupes dits schismatiques.

En effet, pris dans sa globalité, scruté à la lumière d'un faisceau d'affirmations convergentes et répétées *ad nauseam,* le dessein de Mgr Lefebvre est net, sans équivoque possible. Ses bases théologiques sont claires. Il repose sur la conviction que la Tradition

44. *Ils l'ont découronné,* cité n. 28, p. 163.

45. Soulignée par Jean-Paul II lui-même dans le *Motu proprio* du 2 juillet 1988, *Ecclesia Dei adflicta,* dans *DC* 85 (1988) 788 s.

— c'est-à-dire la trame de la vie ecclésiale — est fidélité à un passé qu'il faut préserver de toute évolution, de toute redécouverte d'éléments essentiels enfouis sous les sédiments du temps, de tout dialogue avec la recherche des hommes et des femmes au cœur droit (parfois adorateurs de Dieu dans leur religion séculaire), de toute interprétation neuve à l'écoute des techniques offertes par les sciences sacrées et profanes, de tous les risques d'une *metanoia* face au témoignage des autres chrétiens (qualifiés d'hérétiques ou de suppôts du libéralisme), de toute expression d'une communion aux besoins toujours nouveaux de nos sociétés. La Tradition devient le trésor précieux d'un château-fort à défendre, en en barricadant les portes et en supprimant les ponts-levis. Elle n'est plus la vie du Peuple Saint qu'accompagne et garde, dans sa lente pérégrination, la Tente du Témoignage où Dieu est présent.

Quiconque connaît l'histoire sait pourtant que, depuis la querelle des Apôtres sur les obligations à imposer aux païens convertis, en passant par Constantin, les Croisades, les papes de la Renaissance, les remous du modernisme, l'effervescence ayant préparé Vatican II, l'Église n'a jamais été la communauté de purs à laquelle Écône l'identifie. Et ce n'est jamais en se mettant à l'abri derrière des digues, en *se* gardant du présent, que l'Église a gardé le témoignage apostolique. C'est en cinglant, avec courage et audace, dans les tempêtes, avec pour appui sa foi indéracinable en la présence de l'Esprit qui garantit son indéfectibilité. Jamais la Tradition vivante n'a approuvé qu'on veuille continuer l'Église en dehors de la communauté eucharistique des évêques en communion entre eux et avec le Siège de Rome. On ne continue pas en brisant.

Il faut alors poser la question : hors du flot de la Tradition vivante — avec les impuretés qu'il charrie — les éléments d'orthodoxie, de praxis, de liturgie que certaines communautés « conservent » sont-ils encore d'authentiques éléments de « continuité » apostolique ? Leur présence suffit-elle à garantir la validité de l'ordination faite par un ministre ayant été ordonné ailleurs dans la « succession » apostolique ? S'il y a des ruptures de « continuité » provenant de déviations doctrinales qui mènent hors du courant central de la Tradition et invalident les actes posés par les ministres — comme *Apostolicae curae* l'impliquait pour l'anglicanisme — il y a aussi des ruptures provenant du refus de se laisser porter (dans la foi) par le dynamisme de la *vita Ecclesiae.* Ceci prouve que, au fond, là encore le grand problème est celui de la Tradition. Écône nous le rappelle, mieux peut-être que d'autres drames ecclésiaux.

*

* *

La recherche œcuménique oblige ainsi les théologiens et les canonistes à scruter de nouveau — dans les perspectives neuves qui sont celles de *Lumen gentium* — ce qui, depuis déjà la crise de Marcion, a toujours constitué le dossier le plus brûlant de la vie de l'Église: la nature et la fonction de la Tradition vivante. Qu'on nous permette d'achever sur une remarque, expression d'une conviction profonde. Pour être vraie, toute réflexion sur les sacrements doit se fonder sur ce que nous avons appelé l'attention à la «continuité» apostolique dans la chair même de la vie de l'Église, mais prise en toute son épaisseur et son réalisme. Autrement on sombre inévitablement dans un juridisme de droite ou de gauche. Parce qu'il est un sursaut de la vie ecclésiale, l'œcuménisme nous le rappelle. Rien ne tue plus la Tradition que les juridismes.

Ottawa KIR 7G3 Canada
96, Ave Empress

J.M.R. TILLARD, O.P.
Faculté de Théologie

Sommaire. — Le dialogue œcuménique avec les Églises orthodoxes demande aux théologiens et canonistes catholiques de rouvrir le dossier du lien entre foi de la communauté et efficacité des rites sacramentels. Des problèmes ecclésiologiques récents, tels que ceux posés par la décision de la conférence de Lambeth 1988 (sur l'attitude face aux Provinces ordonnant des femmes à l'épiscopat) et par le schisme d'Écône, peuvent trouver une réponse dans cette reprise de la question.