NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 Nº 8 1955

Intention du ministre et validité des sacrements

Léon RENWART (s.j.)

p. 800 - 821

https://www.nrt.be/fr/articles/intention-du-ministre-et-validite-des-sacrements-2424

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Intention du ministre et validité des sacrements

LA POSITION DE FR. FARVACQUES, O.E.S.A., ET SA CONDAMNATION

L'an 305, la chrétienté d'Alexandrie fêtait solennellement l'anniversaire de son glorieux évêque Pierre, martyrisé deux années auparavant. Au sortir de l'église, un groupe de bambins courut sur la plage et se mit à imiter les cérémonies qui venaient de se dérouler. Avec tout le sérieux que des enfants de dix ans savent mettre à leurs jeux, ils choisirent un évêque — et ce fut Athanase, le futur Docteur de l'Eglise —, des prêtres, des ministres et même des catéchumènes à baptiser. Pour ces derniers, on eut soin de les prendre, comme dans la réalité, parmi les non-baptisés déjà instruits des mystères de notre foi. Et les cérémonies commencèrent. Mais l'évêque Alexandre les aperçut de loin, observa leurs jeux, les fit venir et les interrogea. Pris de peur, les enfants nièrent d'abord — c'est bien de leur âge — puis racontèrent tout. Quand l'évêque se rendit compte que tout s'était fait à l'exacte imitation de nos cérémonies religieuses, il prit conseil de ses prêtres et reconnut, à ce que l'on rapporte, la validité de ces baptêmes [1]. Récit ou légende [2], ce geste et son approbation sont à l'origine d'un problème sur lequel toute la lumière est encore loin d'être faite : quelle intention est requise du ministre d'un sacrement pour assurer la validité de celui-ci.

La question préoccupa fort saint Augustin; à son avis, le mieux serait en pareil cas d'implorer Dieu de nous éclairer lui-même sur la valeur de ces gestes sacramentels [3]. C'est à Hugues de Saint-Victor († 1141) que l'on doit, avec le premier traité systématique sur les

1. Le récit se trouve dans Rufin, *Historia ecclesiastica*, I, 14 (*P.L.*, XXI, 486-487). Il fut reproduit par Socrate (I, 15) et Sozomène (II, 17) dans leur *Histoire ecclésiastique* respective (*P.G.*, LXVII, 115 et 978). Les dates sont celles que proposent les *Acta Sanctorum*, au 2 mai (*Vita S. Athanasii*, c. I, n. 22; t. XII, p. 189 B).

2. Si la plupart des auteurs, depuis l'époque moderne, sont d'accord pour reconnaître le caractère légendaire de ce récit, il n'en reste pas moins que l'autorité de Rufin, de Socrate et de Sozomène lui conféra durant des siècles le prestige d'un récit authentique. Aussi tous les Scolastiques se sont-ils efforcés d'expliquer ce cas difficile. Cfr F. Morgott, *Der Spender der heiligen Sakramente...*, Fribourg-en-Br., 1886, p. 165.

3. « Ubi autem neque societas ulla esset ita credentium, neque ille qui ibi acciperet, ita crederet, sed totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum approbandus esset Baptismus qui sic daretur; divinum judicium per alicuius revelationis oraculum... implorandum esse censerem... ». *De baptismo contra Donatistas*, c. LIII, n. 102 (*P.L.*, XLIII, 243).

sacrements, la première formulation nette de la nécessité de l'intention et sa justification logique : le ministre est un être raisonnable et doit agir comme tel; son ministère doit donc consister dans un acte conscient et voulu, aussi ne peut-on préjuger de l'existence d'un sacrement à cause de la seule présence du rite, lorsqu'il n'y a nulle intention correspondante [4].

L'accord à peine réalisé sur ce point [5], la controverse se ralluma sur un autre et ce fut la lutte, encore ouverte, entre partisans de l'intention « externe » et tenants de l'intention « interne » [6]. Nous voudrions présenter dans ces pages quelques réflexions sur l'un des tournants décisifs de cette lutte, la condamnation par Alexandre VIII de la position de notre compatriote, l'Ermite de Saint-Augustin François Farvacques [7].

La thèse de Farvacques et ses arguments.

Lors d'une défense de thèse [8], il fit discuter — la question était à l'ordre du jour [9] — le cas suivant : le curé d'une grande paroisse

4. « Vide ergo et considera, quod rationale esse oportet opus ministeriorum Dei nec propter solam formam praeiudicare, ubi intentio agendi nulla est ». *De sacramentis,* II, 6, 13 (*P.L.,* CLXXVI, 460).

5. Il sera de nouveau rompu par Luther, contre lequel le Concile de Trente définira la nécessité, chez le ministre d'un sacrement, de l'intention « au moins de faire ce que fait l'Eglise » (Session VII, can. 11; Denz., 854).

6. L'on nous excusera de ne pas définir maintenant ces termes : comme le montrera la suite de cet article, il n'existe aucun accord entre partisans et adversaires de l'intention « externe » sur le contenu de ces expressions. Aussi les exemples donnés par les auteurs eux-mêmes auront-ils à nous révéler ce que chacun d'entre eux met sous ces mots.

7. Lille, où il naquit en 1622, ne fut conquise par Louis XIV qu'en 1667. A 19 ans, il entra en religion au couvent des Ermites de Saint-Augustin de sa ville natale. Après quelques années consacrées à l'enseignement de la Philosophie à Douai, il fut définitivement appliqué à celui de la théologie : il y consacra à Louvain les 34 dernières années de sa vie. Il mourut dans cette ville le 30 juillet 1689. Il est surtout connu en théologie par sa controverse en matière d'attrition avec les jésuites Maximilien Le Dent (1619-1688) et Gilles Estrix (1624-1694), par son ardeur à défendre l'infaillibilité pontificale et par deux propositions sur les sacrements qui furent englobées dans la condamnation portée le 7 décembre 1690 par Alexandre VIII (propositions 28 et 29; cfr Denzinger, *Enchiridion...*, n. 1317 et 1318). Pour plus de détails, cfr Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept Provinces des Pays-Bas...*, Louvain, 1770, f°, t. III, p. 84 sv. ou 12°, t. 18, p. 577 et sv.

8. Sa date exacte ne nous est pas connue. Nous la citons d'après les *Opuscula theologica ad Veritatis, & Charitatis stateram expensa.* (I) *Opusculum in quo de Sacramentis Novae Legis generatim agitur,* in 12, Leodici Eburonum (Liège), G. Streel, 1680. (Nous renverrons désormais à cet ouvrage par la simple indication : *Opuscula I*). Farvacques se contente d'y écrire : « Quapropter casum hunc, quem ab aliquot annis publicis Thesibus proposui, cum addita tum decisione, hic subiungo. » (*l.c.,* p. 127).

9. Une recherche, qui fut loin d'être exhaustive, nous a livré pour les 25 années qui précédèrent la condamnation une douzaine de noms de professeurs qui firent défendre des thèses ou publièrent des ouvrages sur ce sujet. La plupart d'entre eux le firent à plusieurs reprises. Citons pour l'intention externe : deux Augustins, Grégoire Van Goorlaecken et Michel Verdière, et un Prémontré,

urbaine, ayant perdu la foi, continue néanmoins durant 39 années à administrer les sacrements; il y observe en tout, jusque dans les détails, les rites de l'Eglise; toutefois, il a coutume, avant d'administrer ces sacrements, de formuler en lui-même : je ne veux point faire ce que fait l'Eglise, je ne veux point baptiser, consacrer, absoudre, etc. Touché enfin par la grâce, il se convertit et demande à son confesseur ce que valent les sacrements administrés de la sorte et ce qu'il doit faire à leur sujet [10].

Pour comprendre la réponse de notre auteur, qui conclut à la validité de ces sacrements, il nous faut remonter quelque peu dans sa doctrine sacramentaire. En voici les grandes lignes. Le Christ dans son humanité glorieuse est et reste le ministre principal des sacrements [11]; cette action est même tellement immédiate que, si le Christ avait institué certains sacrements par l'intermédiaire des Apôtres après son Ascension, il devrait encore en être dit l'instituteur immédiat [12]. Sous lui, l'Eglise, par tous ceux de ses membres qui sont unis à elle par la vie de la grâce, coopère de façon spéciale à l'administration et au fruit des sacrements; c'est elle qui supplée notamment, par sa foi et sa sainteté, à l'absence de ces qualités chez un ministre indigne [13]. En dépendance enfin du Christ et de l'Eglise, des hommes, les ministres des divers sacrements, sont les instruments de l'œuvre du salut. Ces instruments, étant des êtres libres, doivent agir comme tels, poser un acte humain, fruit d'une volonté libre éclairée par l'intelligence [14]. Mais sur quoi doit porter cette intention « de faire ce que fait l'Eglise »? La réponse de Farvacques est claire : sur la position libre et sérieuse, en connaissance de cause, des rites sensibles qui constituent la manière reçue d'administrer les sacrements dans l'Eglise. Aucune autre « intention interne, occulte et inscrutable » n'est re-

---

Florent De Cocq; contre elle, les Augustins Henri Bellemans, Pierre Clenaerts, Pierre Ledrou, François Pauwens, Léonard Van Roy, le Jésuite Joseph De Reux, le Carme Gaspard de Ste Marie-Madeleine de Pazzi (probablement), le Collège des Carmes Déchaux; enfin, parmi les indécis, Philippe Van Wavre, O.E.S.A. On trouvera d'autres références dans l'article du R. P. Giuseppe Rambaldi, S. J., *La « intentio externa » di Fr. Farvacques*, dans *Gregorianum*, 27, 1946, p. 446-448.

10. *Opuscula I*, p. 127-128.

11. *Ibid.*, p. 95 : « VERITAS : Christus Dominus, etiam in Caelis sedens ad dexteram Patris, est principalis Minister Sacramentorum. »

12. *Ibid.*, p. 25 : « nobis sane, ob ea quae subjungimus, persuasum est, Christum Dominum, sive per se solum, sive per Apostolos Sacramenta instituerit, equidem immediate instituisse. Primo. Christus Dominus, etiam excelsior Caelis factus, & constitutus supra omnem principatum & potestatem (*ad Eph.*, I) immediate assistit Sacramentorum efficaciei, & operationi : igitur multo magis immediate adstitit & cooperatus est Sacramentorum institutioni... »

13. *Ibid.*, p. 99-108.

14. *Ibid.*, p. 125 : « ... nec enim actus humanus absque interna intentione potest esse ». Cfr p. 176.

quise [15] ; aucune intention contraire, à moins d'être manifestée, ne fait tort à la validité du sacrement [16].

Comment Farvacques justifie-t-il sa position? Outre le recours à de nombreuses autorités, où S. Augustin et S. Thomas se trouvent en bonne place [17], il fait appel à divers arguments que voici. Le premier est que tout, en cette matière, dépend de la libre volonté du Christ, ministre principal des sacrements [18]. Certes, Jésus aurait pu lier leur validité à la présence dans le ministre de cette intention cachée aux yeux des hommes, comme il aurait pu d'ailleurs la faire dépendre de sa foi ou de sa sainteté. Il ne l'a certainement pas fait en ce qui concerne ces dispositions morales et Farvacques pense que le cas de l'intention est à mettre exactement sur le même pied [19]. Là aussi l'Eglise supplée, dans la bonté de son cœur maternel, au défaut invisible d'intention [20]. N'a-t-elle point toutes raisons de le faire? Ne serait-il pas inconvenant que la puissance du Christ soit bloquée par la malice d'un ministre qui n'est après tout qu'un simple instrument [21]? N'est-ce pas surtout exposer les fidèles à d'interminables anxiétés, puisque tout dépendrait en fin de compte d'une intention que rien ne manifesterait au dehors [22]? Il n'en irait pas de même pour

---

15. *Ibid.*, p. 177 : « Praeter praedictam notitiam ex parte intellectus, & consensum ex parte voluntatis, non requiritur in Ministro alius internus consensus, seu interna, occulta, & inscrutabilis mentalis intentio. »

16. *Ibid.*, p. 175 : « Ex praecedentium Casuum decisionibus collige in Ministro Sacramenti desiderari intentionem Ecclesiae, quae exprimitur per verba formae, nequaquam tamen obesse Sacramenti valori occultam illam & inobservabilem intentionem, seu sterilem mentis restrictionem : *nolo facere, quod facit Ecclesia.* »

17. *Ibid.*, p. 129-168 (p. 132-146 : S. Augustin; p. 146-157 : S. Thomas).

18. *Ibid.*, feuilles non paginées en tête du volume : « *Axioma 5* : Natura, valor, & efficacia Sacramentorum pendet a libera voluntate Christi instituentis. » Le même axiome se retrouve en tête de ses thèses du 29 août 1673, *Corollaria de Sacramentis in genere et tribus prioribus in specie ex axiomatibus sacramentalibus deducta*, Lovanii, P. Sassenus, 1673. Cfr encore *Opuscula I*, p. 136 : « ... cum... tota res pendeat a libera Christi voluntate (*ex Axiom. 5*), dicamus Christum Dominum & potuisse, & voluisse, ut improbitas intentionis Ministri non officeret valori Sacramenti ».

19. *Opuscula I*, p. 132-146, où ce thème revient presque à chaque page, par exemple p. 133 : « S. Augustinus statuit hanc generalem regulam : *Malitia Ministri non nocet columbae Sacramentum suscipienti.* Ergo ubi Augustinus nihil excipit, neque nos debemus casum ullum excipere » (pas même cette malice qui consiste à avoir une intention occulte perverse).

20. *Ibid.*, p. 144-145 : « Omitto Ecclesiam habere materna viscera, quibus cooperatione suâ suppleat deficientes in Ministro actus internos fidei, spei, charitatis, intentionis, &c. Qua de re supra. » Farvacques renvoie ici aux pp. 99-108 du même ouvrage.

21. *Ibid.*, p. 118 : « siquidem actio Ministri principalis non debet irrita reddi, & enervari ob malitiam Ministri mere accidentalis. » Certes, dans ce passage, il est question de l'absence de foi ou de probité chez le ministre, mais, comme le montrent les deux notes ci-dessus, Farvacques lui-même établit un parallélisme strict entre ces défauts et l'intention occulte perverse.

22. *Ibid.*, p. 138 : « Atqui si in Ministro desideretur intentio controversa, suscipiens nunquam erit certus, nec securus de Sacramento suscepto. » Cfr *ibid.* : « Per hoc aequissimum, ut apparet, responsum (sa position), columbarum gemi-

un défaut de forme ou de matière ou lorsque l'intention perverse est rendue manifeste par les déclarations du ministre, sa manière d'agir ou d'autres circonstances. Nous nous trouverions alors devant des faits sensibles, de soi donc contrôlables [23].

A mieux examiner cette intention « interne » requise par ses adversaires, Farvacques se demande quel pourrait être son objet : sera-ce la sanctification de l'âme par le sacrement? la réalité profonde de celui-ci? le caractère? Il n'est aucun de ces points dont ne puisse se moquer intérieurement un infidèle, ce qui ne l'empêcherait point toutefois d'administrer validement le baptême. Quel sera donc cet objet? Et Farvacques de nous laisser sur ce point d'interrogation auquel, à l'évidence, lui ne voit point de réponse [24]. D'ailleurs cette intention qui ne se manifeste pas au dehors, même si elle porte sur la volonté de ne pas administrer le sacrement, qu'est-elle sinon une inefficace velléité? Dans le conflit qui divise la volonté du ministre, seule est efficace l'intention qui se traduit en acte : poser sérieusement et en connaissance de cause les rites sacramentels reçus [25]. L'intéressé a donc l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Les conciles de Florence et de Trente n'ont pas demandé plus [26]. Telle est la solution constante de l'auteur [27]. Tel est aussi l'énoncé de la proposition

---

tus & suspiria sisterentur, animi moerentium serenerentur, anxietatum nubila dissiparentur, conscienciae turbatae tranquillarentur... »

23. *Ibid.*, p. 144 : « Consecutio enim nulla est, ab eo, quod de se natum est patere, ad id quod de se non potest non latere. Sane substractio visibilis materiae, vel formae potest per Ecclesiae observationem deprehendi, per vigilantiam impediri, per disciplinam coërceri : at vero substractio invisibilis intentionis animae nullâ Ecclesiae observatione potest deprehendi, nullâ vigilantiâ impediri, nullâ disciplinâ coërceri. » (Cfr p. 191).

24. *Ibid.*, p. 178 : « Quodnam obsecro est istius abstrusae mentalis intentionis objectum? an interior animae sanctitas? an divini Sacramenti veritas? an character? atqui omnia ejusmodi ridet Minister infidelis. Quid igitur tandem erit? »

25. *Ibid.*, p. 169 : « Quemadmodum, juxta Scripturam (*Prov. 13*), ***vult, & non vult piger,*** ita facile admitti possit Parochum voluisse, & non voluisse quod facit Ecclesia. Verum, quemadmodum piger stertens, si se lecto proripuerit, indubie vult efficaciter facere quod faciunt, qui cubitu surgunt, nihil obstante inefficaci, sterili & evanidâ voluntate contrariâ; ita etiam Parochus A. nihil obstante inefficaci, sterili & evanidâ voluntate non faciendi quod facit Ecclesia, facit tamen quod facit Ecclesia, & ritum, formamque Ecclesiae observat, & quidem ex imperio rationis & voluntatis id fieri efficaciter praecipientis. Juret ergo millies Parochus in seipso se nolle facere id quod facit Ecclesia, protestationem actui contrariam, quantumcumque etiam juramento firmatam, semper elidet palpabilis ipsius facti veritas opposita. » Cfr p. 175 (texte cité ci-dessus, à la note 16).

26. *Ibid.*, p. 178-182.

27. Il la défend le 31 août 1671 (*Moralis christiana*, thèses qui ne nous sont connues que grâce à l'article déjà cité du P. Rambaldi, p. 440), puis le 29 août 1673 (*Corollaria de Sacramentis...*, cfr ci-dessus, note 18), le 21 avril 1677 (*Moralis christiana aeternae legis et virtutis luminibus coaptata*), probablement aussi les 2 et 3 septembre de la même année (*Veritas Augustiniana in medio Doctorum...*), de nouveau en avril 1678 (*Augustinianae Quaestionum Moralium Quarumdam Moralium et casuum decisiones*), ensuite à une date qui ne nous est pas connue avec certitude (cfr note 8 ci-dessus), enfin dans ses *Opuscula*, en 1680. Et nous n'oserions point garantir que cette liste soit exhaustive.

condamnée par Alexandre VIII [28].

Le Souverain Pontife n'aurait-il point du même coup censuré la doctrine de l'intention « externe » et atteint par ricochet Catharin, le plus célèbre défenseur de celle-ci [29] ? La plupart des théologiens le comprirent de la sorte et nombre de partisans de l'intention externe cessèrent dès lors de l'enseigner. Ce fut notamment le cas des Augustins de Louvain [30]. Mais, en France surtout, l'abandon de cette thèse fut loin d'être général : des auteurs comme Juénin, Serry, Drouin continuèrent à la tenir et s'efforcèrent de montrer en quoi leur position, identique selon eux à celle de Catharin, différait du tout au tout de l'erreur de Farvacques. Pour en juger en connaissance de cause, le mieux sera de nous enquérir d'abord auprès de Catharin de ses positions en cette matière [31].

La position de Catharin.

Qu'une intention — et très précisément celle de faire ce que fait l'Eglise — soit requise du ministre, Catharin l'a toujours affirmé [32], bien que ses détracteurs l'aient parfois accusé du contraire [33]. Point

28. La voici, telle qu'on la lit au n. 1318 dans Denzinger, *Enchiridion...* : « Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo, quod facit Ecclesia. »

29. Lancelot Politi, plus connu sous son nom de religion d'Ambroise Catharin, O.P., né vers 1484, mourut en 1553. Il prit part au Concile de Trente et fut notamment présent à la session où fut définie la nécessité de l'intention de faire ce que fait l'Eglise chez le ministre du sacrement (VIIe Session, Denz. n° 854). Sur son rôle exact en cette circonstance, voir Rambaldi, *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII*, Rome, 1944 (*Analecta Gregoriana*, n. 33), p. 59, note 87.

30. Voici ce qu'en écrit leur confrère Jean-Laurent Berti : « Insuper cum nonnulli ex Theologis nostris Lovaniensibus intentionem externam propugnassent, secuti Farvacquesium, quo nemo validius pro ea decertavit, emanato tamen S. Inquisitionis decreto, quamquam optime noscerent doctrinam per Belgium manantem, qui postmodum scripta edidere, exuerunt penitus placitum Farvacquesii, tanquam ab Alex. VIII. eliminatum... » (*Opus de theologicis disciplinis*, Venise, tome III, 1760, lib. XXX, c. XVI, p. 218).

31. La source principale pour notre recherche est le très bref opuscule (4 colonnes in 4°) *De intentione ministri sacramentorum*, où l'auteur résume lui-même sa position ainsi que l'interprétation à donner aux textes de S. Thomas sur le même sujet (cette controverse avec Cajetan semble bien être à l'origine de cette publication). L'opuscule paraît à Rome en 1552 dans un recueil in 4° de pagination compliquée (414 + 177 + 382 pages), dont nous aurons encore à citer plusieurs pièces.

32. *De Intentione*, col. 205 : « Non est dubium apud catholicos, requiri intentionem ministri ad uerum sacramentum conferendum ». Vu le parallélisme mis par l'auteur entre l'intention du ministre et celle du sujet (cfr *ibid.*, col. 208), notre assertion trouverait, s'il en était besoin, un *confirmatur* dans la thèse de Catharin sur l'invalidité par manque d'intention du baptême conféré aux enfants païens encore privés de l'usage de la raison, sauf si leurs parents les y présentent (*De pueris Iudaeorum...*, p. 406 et sv.).

33. Par exemple A. Vega dans son *Tridentini decreti de Iustificatione expositio et defensio libris XV distincta*, Venetiis, 1548. fol. 206 v. : « neque salva

d'intention vraie sans connaissance de l'objet, cela va de soi : aussi Catharin estime-t-il que l'on doit, pour ce motif entre autres, tenir que les époux ne peuvent être les ministres du sacrement de mariage, car la plupart d'entre eux ignorent même que le mariage soit un sacrement [34]. Mais cette intention de faire ce que fait l'Eglise, sur quoi doit-elle porter? Il suffit qu'elle soit celle d'observer exactement tous les rites reçus. A son ministre, l'Eglise ne demande en rigueur rien de plus [35]. Si donc celui-ci, sans manquer à aucune des cérémonies extérieures, garde pourtant par devers lui l'intention de baptiser par jeu, Catharin estime le baptême valide : c'est l'interprétation obvie des textes de S. Thomas, quoi qu'en pense Cajetan; c'est en tout cas celle qu'adopte Catharin [36].

Outre cette autorité, quels sont les motifs qui poussent notre auteur à choisir cette position? Si tout dépend d'une intention occulte du ministre, nul ne sera jamais sûr de son salut; il est à peine besoin de souligner l'effet dissolvant de pareils doutes [37]. D'ailleurs, celui qui fait ou subit librement un acte dont il connaît la nature, n'a-t-il pas *ipso facto* l'intention de faire ou de subir cet acte tel qu'il est [38]?

---

fide crediderim posse defendi quod quidam vir pius idemque doctissimus, ob oblivionem, ut ipse interpretor, definitionum Ecclesiae tuetur, non requiri intentionem ministri ad conficienda haec sacramenta, sed satis esse si exterius ostendat se velle conficere quod Ecclesia intendit. » Nous empruntons cette citation et l'identification de Catharin avec le « vir pius... » à l'ouvrage déjà cité de G. Rambaldi, *L'oggetto dell'intenzione...*, p. 68.

34. *De Matrimonio,* col. 232 : « Quod si dixeris coniuges esse conferentes, et eosdem suscipientes, nonne si rogentur illi, an dum contraxerunt, habuerint intentionem aut cogitationem ullam conferendi sacramentum, maior pars dixerit longe ab illa intentione abfuisse? Et plurimos eorum in hunc modum posse respondere non dubito : Nec si matrimonium sit sacramentum scimus, tantum abest ut nobis tunc adfuerit intentio conferendi aut suscipiendi sacramentum. » Notons toutefois que Catharin requiert des époux une volonté habituelle de recevoir ce sacrement, volonté impliquée dans leur profession chrétienne (*ibid.*, col. 235).

35. *De Intentione,* col. 205 : « Sunt enim manifestae in Ecclesia formae sacramentorum & materia et reliquae operationes, quas si intendit servare, certe satis se ostendit esse ministrum. Nihil enim aliud requirit ab illo Ecclesia. »

36. *Ibid.* : « Ponamus ministrum omnia exterius facere quae iubet Ecclesia, intus autem aliud servare in animo, ita ut intendat derisorie baptizare. Satisne hoc fuerit ut completum dici possit baptismi sacramentum? ... variae circa hanc rem exortae sunt opiniones. Quidam enim (ut recitat B. Thomas) dixerunt ...Est ergo altera sententia, quam B. Thomas in quarto, sed presertim in tertia parte, loco iam citato, probat atque confirmat, nempe hanc, satis adesse intentionem ministri ad perficiendum sacramentum, quando servat exterius ritum Ecclesiae. » Cfr col. 207-208.

37. *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae...* col. 101 et sv., par exemple col. 103 : « Et cur non dixisti Beate Ambrosi, sicut quidam volunt : Time, caue, dubita. Non est certum an acceperis gratiam, quia nescis de tua mente... nescis... utrum is qui te baptizauit, baptizandi te habuerit intentionem. »

38. *De Intentione,* col. 208 : « Hoc igitur (i.e. legitima uti materia adhibendo formam debitam verborum) si facit minister, profecto illud facere intendit si sit mente sanus. Quis enim uigilans faciat aliquid quod facere non intendat?... Idem est de intentione recipientis sacramentum. Nam & si ipse accedat ficto animo atque haeretico, non credens ullum sacramenti effectum, si tamen se sub-

De plus le sacrement est un signe sensible, aussi une intention non manifestée ne peut-elle suffire à le faire exister [39]; de même une intention contraire au sacrement ne peut nuire à sa validité que si elle aussi se manifeste en quelque façon [40]. D'autre part, celui qui confère le sacrement n'est que le ministre de l'Eglise : par son intermédiaire, c'est elle qui agit [41]. Puisque le ministre utilise la matière requise et prononce la forme voulue, cette forme sacrée en elle-même et qui vient de Dieu [42], que manque-t-il au sacrement pour être valide? L'intention droite? L'Eglise s'en charge pour tous ses fils et ne l'exige pas du ministre [43]. Enfin, la grâce et les autres effets spirituels du sacrement nous viennent immédiatement de Dieu, non du ministre ni par lui [44].

Ce que l'on voit se dessiner ici, n'est-ce point une conception du ministre auquel le Christ et l'Eglise ne demandent guère que de leur prêter librement sa voix et ses gestes? Moyennant quoi, existera sensiblement le signe sacramentel voulu par Dieu et l'Eglise comme moyen de sanctification des fidèles et la grâce sera donnée à qui n'y met point obstacle. Farvacques n'aurait-il point tenu la même position et pour les mêmes motifs? Voyons si les arguments de Serry, Juénin, Drouin et de leurs continuateurs nous aideront à nous persuader le contraire.

---

dit consuetudini Ecclesiae, & patitur de more se baptizari, recipit nihilominus sacramentum, idest, characterem, licet non gratiam. »

39. *De Matrimonio,* col. 232 : « Praeterea, non satis est hominem in conferendo sacramento habere intentionem, nisi illam manifeste externis signis declaret. »

40. *De Intentione,* col. 207 : « Si hanc intentionem (sacramento contrariam) exterius manifestat, puta ludendo, aut quid simile faciendo quo clare ostendat se habere intentionem peruersam : res absque dubio est. Si autem non omnino id manifestat, et potest tamen ex aliquibus coniectari, ut si quis omittat de consuetis in Ecclesia : quia non propterea dicitur manifestare intentionem peruersam, & tamen exterius aliquid agit quod ingerit dubium de intentione, in hoc casu non habet pro certo S. Doctor, utrum tunc conferatur ueritas sacramenti. Ideo dixit, tunc praecipue non conferri quum exterius ministri intentio manifestatur. At si exterius nihil fiat praeter id quod fieri consueuit in Ecclesia, non dubium quin sanctus Doctor retineat opinionem suam superius recitatam (i.e. sacramentum esse validum), quam ego suscipio ac teneo. »

41. *Ibid.,* col. 208 : « Nam quod illa (Ecclesia) per ministros facit, ipsa facere intelligitur. »

42. *De Matrimonio,* col. 230-231 : « Sacramentum est enim quoddam sacrum quod non nisi ex sacra forma potest resultare... Apparet autem in omnibus aliis sacramentis esse uerba sacra, nimirum ordinata ab ipso Deo... »

43. *De Intentione,* col. 205 : Intentionem enim bonam ipsa (Ecclesia) seruat pro cunctis filiis suis, & non exigit eam a ministro. » *Assertiones quatuordecim...,* col. 104 : « Nam intentionem bonam, vt docet B. Thomas (*in 3. parte q. 64. art. 8.*), Ecclesia supplet : modo ille (minister) solum faciat quod de more facere consueuit Ecclesia. »

44. *In omnes Divi Pauli Apostoli... commentaria,* Parisiis, Sonnius, 1566, f°, p. 136 : « Qui dicit, Ego te baptizo in nomine Patris, &c. non suo nomine baptizat, aut in suum nomen : sed plane exprimit quo nomine baptizet, nimirum, In nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Et declarat se ministrum esse tantum eius actus, qui sensibiliter agitur, & eius mersionis sub aquis. Nam gratia, & caeteri spirituales effectus procedunt ab ipso Deo immediate, qui ita promisit atque statuit, non autem a ministro, aut per ministrum. »

La doctrine de Farvacques se distingue-t-elle de celle de Catharin?

Citons en premier lieu, parce qu'elle explique sans doute la permanence en France [45] de l'opinion condamnée, la raison mise en avant par Juénin : les canonistes français tiennent que pour valoir au delà des Alpes un décret doit avoir été porté par le Saint-Père lui-même et non par une Congrégation romaine [46]. Nous n'accorderons guère plus d'importance à un autre argument du même auteur : « Quelques Théologiens... avoient apparemment renouvellé (*sic*) cette doctrine de Luther condamnée par le Pape Léon X. & par le Concile de Trente [47]. » Cette calomnie sera reprise et précisée par Serry; pour celui-ci cette opinion de Calvin et de Luther « a nonnullis male feriatis imprudenter recudebatur in Belgio [48] ».

45. Les principaux défenseurs de la doctrine après l'intervention romaine sont en effet les Français Noël Alexandre, O.P. (1698); J.-B. Du Hamel, prêtre (1691), Hyacinthe-René Drouin, O.P. (1737), Gaspard Juénin, Oratorien (1696), Nicolas L'Herminier (1736), l'abbé Maupeou (1699), Jacques de Saintebeuve (1694), Jacques-Hyacinthe Serry, O.P. (1727), l'auteur anonyme de la « Lettre d'un Abbé à un Prélat de la cour de Rome » (1691), etc.

46. *Commentarius historicus et dogmaticus de Sacramentis in genere et in specie...*, Lyon, Anisson et Posuel, f°, 1696, p. 25 : « Respondent 1) Canonistae Galli, in Francia multisque aliis in Provinciis Christianis non habere vim ullam decretum Transalpinum, nisi ab ipso Papa immediate emanaverit, unde judicia a Romana Inquisitione lata per se etiam quoad forum internum, Gallos non obligare concludunt. Resp. 2. dato antecedente... » Il n'est pas sans intérêt de relever que dès la 2e édition (*ibid.*, 1705), l'auteur modifiait comme suit la fin du texte cité ci-dessus : « ...Gallos non obligare concludunt. Sed omissa illa solutione respondemus nos, dato antecedente... ». On trouve le même son de cloche gallican dans le pamphlet anonyme intitulé *Lettre d'un Abbé à un Prélat de la Cour de Rome Sur le Décret de l'Inquisition du 7. Décembre 1690* : « Le Decret nous toucheroit & nous embarasseroit davantage, s'il étoit de nature à être reçu dans ce Royaume (France). Mais vous sçavez, Mr. sur quel pied nous sommes icy à l'égard de tout ce qui vient de ce Tribunal. Nous ne laissons pas d'en discourir & d'en raisonner selon que certaines circonstances nous y engagent... Quand ils sont équitables... on les loüe hautement & on approuve la Sentence, quoy qu'on ne puisse reconnoître le Tribunal... Quand aussi ces sortes de Decrets sont ou injustes ou surpris par des cabales,... alors nous usons de nôtre droit, & nous faisons assez connoître que nous n'y avons aucun égard. Vous vous souvenez bien de quelle maniere fut reçûë icy la Bulle d'Alexandre VII..., quoyque les Bulles émanées directement du Pape soient bien d'un autre poids qu'un simple Decret de l'Inquisition. » (p. 3-5 de la 2e édition. Jouxte la Copie imprimée à Thoulouse, 1691).

47. (Gaspard Juénin), *Théorie et pratique des sacremens...*, 2e édition, Paris, 1722, p. 38.

48. *Ambrosii Catharini Vindiciae...*, Patavii, 1727, p. 114. *Errare humanum est, perseverare autem diabolicum* : attaqué sur ce point par son confrère Lambert Gaud (*Dissertatio theologica... de intentione in Sacramentorum ministro necessaria*, 8°, Avignon, 1re édit., 1729; 2e édit., 1733), Serry se contentera dans ses *Vindiciae vindiciarum...*, Patavii, 1730, p. 108, de modifier comme suit la phrase incriminée : « quae sententia a nonnullis male feriatis imprudenter recudebatur in Belgio, aut certe recudi ferebatur ». Et comme les calomnies ont la vie dure, le neveu de Serry, Hyacinthe-René Drouin, dominicain comme lui, dans son *De re sacramentaria contra perduelles haereticos*, Venise, 1737, écrira au tome I, p. 113 : « Itaque non nostra, sed prava Lutheri doctrina, quam imprudenter Belgae quidam Theologi in haereticorum Provinciarum vicinia renovaverant, Romanae inquisitionis decreto petita est : id quod pleraque argumenta sic persuadent, ut evincant penitus. »

Dirons-nous avec ces mêmes auteurs que la proposition en cause a été à bon droit condamnée parce que « le sujet de cette proposition étant indéfini, il rend la même proposition universelle, et par conséquent il fait que la proposition doit s'entendre de tout ministre qui fait éxactement la cérémonie du Batême, soit qu'il paroisse qu'il la fait pour se mocquer et en Comédien, *mimice* ; soit qu'il paroisse qu'il la fait sérieusement, *serio*... [49] ». L'on se demande s'il a été possible à ces auteurs, à supposer même qu'ils ignorent tout des œuvres de Farvacques — et ce semble bien être leur cas —, de donner de bonne foi pareille interprétation au décret : n'est-ce pas faire violence au texte que de supposer que dans un baptême exactement imité dans un but évident de moquerie le ministre observe *tout* le rite extérieur et a *seulement* dans son cœur l'intention de ne pas faire ce que fait l'Eglise [50] ? Et pourtant Serry et Drouin emboîteront fidèlement le pas à Juénin sur ce point aussi [51]. Mais venons-en à des positions plus nuancées.

Lorsqu'il aborde dans sa *Théologie sacramentaire* l'étude historique de la controverse sur l'intention externe, Pourrat marque comme suit la différence entre nos deux auteurs : « Catharin se contentait de dire que l'intention extérieure suffit, sans spécifier formellement, comme le fait Farvacques, qu'elle le serait même dans le cas où le ministre aurait dans son for intime l'intention *positive* de ne pas faire ce que fait l'Eglise [52] ». Donnons la parole à Catharin : « Supposons que le ministre fasse extérieurement tout ce qu'ordonne l'Eglise, tout en gardant par devers lui en son esprit l'intention de baptiser par moquerie. Cela suffira-t-il pour qu'on puisse dire le sacrement de baptême accompli [53] ? » Même si S. Thomas avait hésité, lui, Catharin, se prononce fermement pour la validité d'un sacrement administré de la sorte [54], et donc avec, dans le for interne, l'intention posi-

49. (Gaspard Juénin), *Théorie et pratique des sacremens*..., 2e édit., Paris, 1722, p. 39.

50. C'est déjà ce que remarquait Martin Steyaert, dans ses *Additiones seu reflexiones pacificae ad Scriptum cui Titulus Notae Breves ac Modestae in Propositiones XXXI*, Louvain, 1691 : « Ad Baptismum *mimice* collatum non attendit Propositio : quin & eum excludit per *omnem ritum externum*, quem ponit *observari* ; non enim qui mimice agit, ita ut se taliter agere ostendat, observare dicitur omnem *ritum* externum, sed qui externe ita se gerit, ut *rite* omnia agere velle videatur. » (Nous citons d'après les *Opuscula* du même auteur, parus à Louvain en 1742, où ce passage se lit au tome I, p. 375).

51. Serry, *Ambrosii Catharini Vindiciae*..., 1re édit., Patavii, 1727, p. 113-114 ; *Vindiciae Vindiciarum*..., Patavii, 1730, p. 108 ; Drouin, *De re sacramentaria*..., t. I, p. 113.

52. 4e Edition, Paris, 1910, p. 357. On retrouve une affirmation analogue chez A. Thouvenin, dans l'article *Intention* du *D.T.C.*, t. VII, col. 2277 : « Catharin n'avait jamais rien avancé d'aussi catégorique touchant l'intention du ministre en son for intime. »

53. *De Intentione Ministri*, col. 205 (texte cité à la note 36).

54. *Ibid.*, col. 207-208. Le texte cité ci-dessus à la note 40 continue comme

tive de ne pas faire ce que fait l'Eglise. Ce n'est point encore de la sorte que nous distinguerons Catharin de Farvacques.

Dirons-nous, avec Juénin, que la différence vient au moins d'une omission? La proposition condamnée se tait sur le rôle des circonstances qui entourent l'administration du sacrement. Celles-ci, selon Juénin, peuvent être telles qu'elles suffisent par elles-mêmes à déterminer celui qui pose l'acte sacramentel à agir en ministre de l'Eglise; elles sont donc nécessaires à la validité du sacrement lorsque le ministre a par ailleurs une intention occulte en sens contraire [55]. A supposer fondé cet argument, il se retourne contre son auteur : Catharin, pas plus que Farvacques, ne fait dépendre la validité du sacrement des circonstances, sauf dans la mesure où celles-ci manifestent de façon claire ou probable l'intention perverse du ministre [56]; il se contente, comme la proposition condamnée, de demander au ministre d'accomplir extérieurement et sérieusement tout ce qu'ordonne l'Eglise, même si par devers lui il garde l'intention de baptiser par jeu [57].

Pour le R. P. Rambaldi, la doctrine de Farvacques, au contraire de celle de Catharin, serait « un extrinsécisme juridique complet [58] ». La chose nous paraît difficile à admettre. Nous accordons volontiers que certains exemples introduits par notre Augustin pour éclairer ses positions pourraient avoir ce sens dans un autre contexte. Voici un cas : un légat est chargé par son gouvernement de rendre à l'Empereur l'hommage annuel de fidélité. Ce légat s'acquitte de sa

---

suit : « Et si oporteret etiam fateri B. Thomam in hoc articulo non satis constanter scripsisse, nihilominus dictum superius semper sustinerem, quod multo est aequius, & conscientias reddit pacatiores : et si subtiliter expendatur, nemo ualeat non probare. »

55. *Commentarius historicus et dogmaticus...*, 1re édit., Lyon, 1696, p. 25 : « ...propositio ab Alexandro Papa VIII. damnata, prout jacet est falsa : nec est idem cum opinione, qua docetur, sufficere in ministro intentionem exteriorem, ut valeat Sacramentum. Et sane Sacramenti ritus fieri potest exterius, nempe per formae cum materia conjunctionem, absque eo quod Sacramentum conficiatur, scilicet si aut serio ritus ille exterius non peragatur, sed joco, ut patet in mimo, aut si serio quidem exterius celebretur, sed non ab eo qui aliunde ab aliqua exteriori circumstantia, v.g. a Sacramenti postulatione, non determinetur ad agendum Ecclesiae nomine, seu tamquam illius minister. Ea de causa valide non baptizat, qui a nemine postulatus, domi cum expressa SS. Trinitatis invocatione infantem abluit, si intra se resolvat, id quod fert propositio de qua agitur, *Non intendo quod facit Ecclesia.* » Mêmes affirmations chez Serry, *Ambrosii Catharini Vindiciae...*, Patavii, 1727, p. 113-114 : « Ea quippe proscripta propositione, Catharini sententia ac nostra minime continetur. In illa siquidem temperamenta desunt, a Catharino, & a nobis apposita, quae rei summam plane conficiunt... Secundo, valere Baptismum contendimus, modo libere ministretur, & in iis maxime circumstantiis, ex quibus determinatur Minister ad agendum publico Ecclesiae nomine. Proscripta vero propositio, nullam hujusmodi libertatis, & circumstantiarum mentionem ingerit : sed universim valere dicit quocunque casu, modo ritus exterius peragatur. » Cfr aussi Drouin, *De re sacramentaria*, t. I, p. 113.

56. *De Intentione Ministri*, col. 207, texte cité ci-dessus à la note 40.

57. *Ibid.*, col. 205, texte cité ci-dessus à la note 36.

58. *La « intentio externa » di Fr. Farvacques*, dans *Gregorianum*, 27, 1946, p. 453.

mission avec toute la solennité et le sérieux requis. Qu'importe s'il garde au fond de son cœur la volonté de s'opposer à cet hommage? Celui-ci a été rendu. N'est-ce point du juridisme? Il ne semble point, car cet exemple est explicitement amené, parmi d'autres, pour montrer que des deux volontés qui s'opposent en l'âme de l'intéressé, une seule, celle qui passe à l'acte, est efficace; l'autre reste pure velléité [59]. Mais que dire de la manière dont Farvacques réfute l'argument que Pallavicini tire de la nécessité de l'intention interne dans les contrats humains? Lui reprocherons-nous de nier la parité entre ces institutions humaines et l'institution divine des sacrements? Non certes. L'accuserons-nous de juridisme pour avoir affirmé la fausseté de l'opinion de certains scolastiques qui tiennent que « la valeur des contrats, donations, concessions, etc., entre humains dépend d'une intention occulte et invérifiable par la société humaine »? Il n'a pas eu l'occasion, qu'il souhaitait, de s'expliquer ex professo sur ce point, mais ce qu'il en dit suffit à nous faire pressentir que sa position n'est pas inspirée par un pur juridisme. Il se contente de montrer par un exemple les pernicieuses conséquences morales de la théorie adverse telle qu'il la comprend et la condamne. Cet exemple, le voici : un prêtre convoite un riche bénéfice; pour l'obtenir, il promet à qui de droit une grosse somme d'argent. Veut-il néanmoins éviter la simonie et ses peines canoniques? Qu'il garde par devers lui l'intention occulte de ne pas s'engager par sa promesse : ces auteurs l'absoudront de tout délit et lui permettront de garder paisiblement le bénéfice ainsi obtenu [60]. On peut sans doute se demander si Farvacques ne caricature pas la position de ses adversaires, mais il est difficile de soutenir qu'il la rejette par pur juridisme.

En quoi se distinguent donc les positions de Farvacques et de Catharin en matière d'intention? A notre avis, en rien. Ce sont les mêmes principes qui les amènent explicitement aux mêmes solutions. Si l'un a été condamné pour sa doctrine, la doctrine de l'autre nous semble englobée dans la même condamnation. Mais Rome n'a-t-elle point affirmé tout au contraire que Catharin n'était pas visé par la condamnation de 1690 [61]? Le seul document, à notre connaissan-

59. *Opuscula I*, p. 169-172 : l'exemple du légat, p. 170-171, est en effet amené en confirmation de l'exemple du paresseux qui se lève, cité ci-dessus à la note 25. Il faut comprendre de même en fonction du contexte ce que Farvacques dit, p. 184, des signes magiques : « Sempronius rogat Titium, ut sibi adhibeat signa, quae Titio declarat esse Magica. Titius signa illa nihili pendens, ex politica quadam urbanitate applicat illa Sempronio. Quid vobis videtur? nonne Titius habuit intentionem faciendi, quod faciunt, vel facere solent Magi? » Cet exemple est en effet amené pour montrer à quoi sert la connaissance de la nature vraie du rite (« At, inquies, quid praestat ejusmodi notitia? » *Ibid.*) et notre texte s'achève comme suit : « atqui tamen intentionem illam non habuisset, si signa illa mere ignoranter applicuisset. Ergo. »

60. *Ibid.*, p. 187-189.

61. **Pourrat**, *loc. cit.*, p. 357 : « **Cette proposition (de Farvacques) fut con-**

ce [62], qui serve de fondement à cette affirmation est la déclaration insérée par le P. Serry dans ses *Ambrosii Catharini Vindiciae*. Se trouvant à Rome lors du décret, il a interrogé avec grand sérieux plusieurs parmi les principaux consulteurs qui eurent à juger de cette affaire; ceux-ci lui ont à plusieurs reprises affirmé qu'ils n'avaient pas voulu porter atteinte par ce décret à la position de Catharin, et que la proposition condamnée contenait une doctrine toute différente du système de Catharin [63]. Quelle valeur faut-il accorder à cette déclaration? Admettons que l'auteur soit de bonne foi, n'avons-nous point de sérieux motifs de mettre en doute son objectivité? Lui qui accuse si légèrement l'auteur de cette proposition de renouveler l'erreur de Luther [64], qui lit dans un texte où tout suggère le contraire la validité d'un baptême donné ostensiblement par dérision [65], n'était-il pas la victime toute désignée des réponses ambiguës par lesquelles les consulteurs du Saint-Office ont coutume de se défaire d'importuns de son genre [66]. Nous voici donc ramenés une fois de plus à notre conclusion : si la doctrine de Farvacques a bien été frappée en elle-même, celle de Catharin l'a été du même coup.

---

damnée, le 7 décembre 1690, par le pape Alexandre VIII. Ce n'est pas, comme Rome l'a du reste déclaré, la doctrine de Catharin qui a été censurée... » Affirmation analogue chez Thouvenin, *loc. cit.* (*D.T.C.*, VII, col. 2277).

62. Le R. P. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie*, p. 472, écrit que « Benoît XIV affirme explicitement que Catharin n'est pas directement visé par cette condamnation portée par Alexandre VIII, mais est toutefois d'avis que sa position en reçoit néanmoins un coup sensible ». Le seul texte de Benoît XIV que nous connaissions sur ce sujet nous semble nettement moins favorable à Catharin. Que l'on en juge : « Quamobrem melioris judicii Theologi, Catharini opinionem ab haeresis censura vindicant, latumque inter illam, ac Lutheri, et Calvini doctrinam, discrimen intercedere demonstrant... Negari tamen haud potest, grave vulnus praefatae opinioni inflictum ab Alexandro VIII. a quo die 7. Decembris 1690. haec inter alias propositio damnata fuit : *Valet*... Sed nihilominus a damnationis telo illam defendere conantur Juenin... Serry... » (*De Synodo dioecesana*, libr. 7, cap. 4, n. 8. — *Opera omnia*, Prati, 1844, t. XI, p. 196).

63. *Ambrosii Catharini Vindiciae*..., Patavii, 1727, p. 115 : « Quocirca sancte & religiose profiteor, me quo tempore Decretum illum editum est, Romae substitisse, serioque nonnullos primae notae Praesules Consultores, qui in ferenda sententia Judices sederant, interrogasse, num Catharini sententiam eo Decreto proscribere voluissent; eosque semel iterumque id pernegasse, professosque aliud longe a Catharini systemate, ea proscripta propositione contineri. » Le même texte se retrouve dans toutes les éditions subséquentes ainsi que dans les *Vindiciae Vindiciarum*...

64. *Ambrosii Catharini Vindiciae*, Patavii, 1727, p. 115 (texte cité ci-dessus, à la note 48).

65. *Ibid.*, p. 113; cfr ci-dessus, note 51.

66. J.-B. Franzelin, S. J., *Tractatus de Sacramentis in genere*, 3e édition, Rome, 1878, p. 254-255 : « Quod iactant de « Consultoribus nonnullis, qui iudices sederant »... quae Consultores adstricti secreto servando respondere solent huiusmodi exploratoribus, plerumque sunt ambigua et propterea non idonea ad quidquam certi stabiliendum. Poterant illi iure asseverare « serio interroganti » Hyacintho Serry, non esse damnatam sententiam Catharini; non enim Catharini sed alterius theologi propositio delata et iudicata est, Catharini autem quis sit genuinus sensus, non omnes in interpretando conveniunt. »

Le motif et la portée de la condamnation.

Mais le motif de la condamnation fut-il le contenu doctrinal de la proposition? Le R. P. Bouessé suggère qu'il pourrait bien en être autrement : (Notre proposition) est la 28e dans un recueil de 31 sentences condamnées par un Décret du Saint-Office avec les notes à distribuer respectivement de « téméraires, scandaleuses, malsonnantes, injurieuses, proches d'hérésie, à saveur hérétique, erronées, schismatiques, hérétiques ». On notera le caractère flottant de pareilles qualifications allant du moins grave et du jugement prudentiel au plus grave et au jugement de vérité; on se rappellera aussi que ce catalogue de propositions renferme un ensemble de thèses chères aux jansénistes. Le patronage de saint Augustin y était invoqué ainsi que l'antiquité des usages pour enseigner plus impunément des doctrines condamnées par Rome. Ce contexte historique, écrit Dom de Puniet [67], expliquerait au besoin, à lui seul, l'acte de condamnation du Pape Léon VIII [68] ». Cette conjecture ne manque pas de vraisemblance. Correspond-elle aux faits? A eux de nous répondre.

La controverse dont cette condamnation constitue un épisode a fait récemment l'objet de plusieurs études, qui ont remis au jour des documents ignorés ou peu connus [69]. D'après ceux-ci, la condamnation des 31 propositions « jansénistes » fut la réplique des « religieux » à la condamnation obtenue par l'Université de Louvain de 65 propositions de « morale relâchée » [70]. De cette contre-offensive,

---

67. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* au mot « Baptême », t. II, 1re partie, col. 343-344. Il est question ici d'une autre proposition condamnée de Farvacques, la 27e du décret selon laquelle fut jadis (au temps de S. Augustin) valide le baptême administré sous cette formule : *Au nom du Père,* etc., sans dire : *Je te baptise.* « Cette façon de s'abriter derrière l'autorité de saint Augustin pour enseigner des doctrines condamnées par Rome étaient (sic) chères aux jansénistes de l'époque; Havermans venait précisément de préconiser ce système dans une thèse proposée à Anvers vers le 8 mars 1677. Aussi l'une et l'autre proposition furent-elles englobées par Alexandre VIII dans la réprobation qu'il prononça le 7 décembre 1690 contre 31 propositions toutes imprégnées de jansénisme (n. 27 et 30). »

68. Humbert Bouessé, O.P., *Le Sauveur du Monde,* IV, *L'économie sacramentaire,* Chambéry-Paris, 1951, p. 362-363.

69. Citons spécialement plusieurs études du R. P. Lucien Ceyssens, O.F.M., groupées dans ses *Jansenistica,* tomes I & II, Malines, 1950 et 1953, et ses *Jansenistica minora* (recueils de tirés à part de ses articles), *ibid.,* 1950 et 1954, ainsi que l'article, paru dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* t. 29, 1953, p. 421-444, du Chanoine F. Claeys-Boúúaert : *Autour de deux décrets du Saint-Office.* Tandis que le Chanoine Claeys-Boúúaert mettait obligeamment à ma disposition tout ce qu'il a déjà pu classer des archives de l'ancienne Université de Louvain conservées au Grand Séminaire de Gand, le R. P. Ceyssens, de son côté, me communiquait les transcriptions faites jadis par lui de plusieurs pièces non encore cataloguées du même fonds, ainsi que de précieux renseignements sur d'autres dépôts d'archives et leur contenu. Que l'un et l'autre en soient respectueusement remerciés.

70. Claeys-Boúúaert, *art. cit.,* p. 436 sv.; Ceyssens, *Van de veroordeling der 65 lakse proposities...,* dans *Miscellanea moralia in honorem... Arthur Janssen,* Gembloux, 1948 (*Jansenistica minora,* t. I, n° II), p. 78 sv.

trop longue à narrer, un point s'avère important pour nous : la constitution à Rome de deux représentants de la « congrégation secrète » (ou organisme de défense des religieux) et la mésentente qui sépara dès le début ces deux hommes [71]. Le choix des religieux louvanistes s'était d'abord porté sur le franciscain irlandais François Porter, établi à Rome depuis quelque temps déjà, mais fort peu au courant du jansénisme en général et de la situation religieuse de la Belgique en particulier [72]. Aussi songea-t-on très vite à Louvain à l'envoi d'un nouveau représentant, mieux au courant des affaires belges. Le choix se porta de nouveau sur un franciscain irlandais, le P. Patrice Duffy, durant plusieurs années professeur au collège de son Ordre à Louvain. Envoyé d'abord à Madrid auprès de sa Majesté très Catholique, il en repartit pour Rome, comme l'avaient espéré les membres de la « congrégation secrète », avec le titre de théologien royal [73]. De la longue querelle qui divisa dès lors les deux représentants romains des anti-jansénistes belges, nous ne retiendrons que ceci : il est hautement improbable que ces deux hommes, qui ne cherchaient qu'à s'évincer, se soient communiqué leur documentation. Or la condamnation fut l'œuvre du P. Porter, et de lui seul; le P. Duffy n'y eut aucune part [74]. Si nous savons que les *Opuscula* de Farvacques sur les sacrements en général furent envoyés à Madrid au P. Cant pour le P. Duffy [75], aucun indice ne nous permet, dans l'état actuel de nos connaissances, de déterminer si le P. Porter a eu cet ouvrage entre les mains, encore moins si les qualificateurs, puis les cardinaux du Saint-Office ont été mis en sa possession. Le catalogue des livres et thèses dont furent extraites les 105 propositions dénoncées par le P. Porter ne fait mention que de deux thèses de Farvacques : celle du 29 août 1673 et celle d'avril 1678 [76]. Les propositions de notre auteur conservées dans le décret de condamnation se retrouvent toutes deux dans chacune de ces thèses [77], mais la doctrine de Farvacques est loin d'y être exposée

71. Cfr les deux articles ci-dessus et, en plus, Ceyssens, *P. Patrice Duffy, O.F.M. et sa mission antijanséniste,* dans *Catholic Survey,* 1, 1951-1952 (*Jansenistica minora,* t. II, n° XI), p. 85 sv. (11 et sv. du t. à p.).

72. Ceyssens, *Van de veroordeling...*, p. 84.

73. Ceyssens, *P. Patrice Duffy...*, p. 93 (ou 19) et sv.

74. *Ibid.*, p. 266 (ou 78).

75. *Archives du Grand Séminaire de Gand, pièce 513 d : Catalogus librorum nullorum (sic) missorum in Hispaniam ad P. Cant pro P. Duffy.* Copie.

76. *Ibid.*, pièce 511 a : *Catalogus librorum et Thesium e quibus decerptae sunt propositiones exhibendae Innoc. XI per P. Porterum.*

77. Dans les *Corollaria de sacramentis in genere et tribus prioribus in specie...* défendus le 29 août 1673, ces deux propositions se trouvent, la première au corollaire 13 des *Corollaria de Sacramento Baptismi* (omission de : *Ego te baptizo*), la seconde, sur l'intention, au corollaire 24 des *Corollaria de Sacramentis in genere.* Dans les *Augustinianae Quaestionum Quarumdam et Casuum Decisiones,* défendues en avril 1678 (le blanc prévu pour le quantième n'a pas été rempli à l'encre sur l'exemplaire que nous en avons eu sous les yeux), ces deux mêmes propositions se retrouvent, la première à la *Quaestio 9* (page non

avec l'ampleur et la précision qui lui est donnée dans ses *Opuscula*. Sa position a-t-elle pu en être mal comprise? Mieux informée, Rome aurait-elle évité de condamner cette proposition? Laissons parler les textes. Voici les deux énoncés de Farvacques qui furent certainement mis sous les yeux des qualificateurs du Saint-Office [78] :

« Qui dixerit ex parte intentionis *faciendi, quod facit Ecclesia* sufficere intentionem seriam ponendi signa externa, quibus utitur Ecclesia, dummodo iocandi animus nullo indicio foras se prodat; neque improbabile quidquam, neque censurâ dignum dixerit adstipulante Pallavicino [79]. »

« Valebitne Baptismus, si minister omnem externum ritum, formamque baptizandi observet, in sinu cordis occulte, latenterque cogitet : *non intendo facere, quod facit Ecclesia?* Decisio Augustiniana. Valere Baptismum non obscure ex Augustino deducitur. Nam contra Donatistas lib. 5. cap. 13. scribit quod si sanctitas occulta Ministri ad valorem Sacramenti requireretur, Deum illam externo signo demonstraret... : similiter enim, si Christus (penes quem stat vis & norma Sacramenti) ab illis latentibus cogitationibus voluisset baptismi valorem pendere, aliquo signo externo demonstrasset, quis Minister necessariam intentionem haberet [80]. »

La proposition qui en était déduite était accusée par Porter d'être contraire aux décisions du Concile de Trente [81]. Le jugement des huit qualificateurs lui donna raison [82]. Le second des deux textes cités pouvait laisser croire que Farvacques ne requérait pour la validité des sacrements aucune intention de faire ce que fait l'Eglise, mais

---

paginée 41), la seconde à la *Quaestio 5* (page n. p. 38). On voit par ces documents qu'il convient de nuancer quelque peu l'affirmation de Paquot, *Mémoires, loc. cit.*, signalant comme source des propositions condamnées, pour la première, les thèses du 21 avril 1677 (*Moralis christiana aeternae legis et virtutum luminibus coaptata,* thèses qui renferment bien les deux propositions condamnées — au n. 27 pour le baptême, au n. 26 pour l'intention — mais ne furent pas dénoncées à Rome, d'après nos documents) et pour la seconde, des thèses soutenues en 1678, sans plus de précision.

78. Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* t. II, Bonn, 1885 : « Manche (Sätze) wurden von diesen (Qualificatoren) mit Bemerkungen wie *Non habetur apud auctorem* und dgl. beseitigt. » Ce tri préalable avait réduit à 32 les 105 propositions dénoncées par Porter.

79. *Corollaria de Sacramentis...*, 24° corollaire des *Corollaria de sacramentis in genere.*

80. *Augustinianae Quaestionum... Decisiones, De SS. Baptismi, Confirmationis et Eucharistiae, Quaestio 5* (p. n. p. 38).

81. Archivum generale Carmelitarum (in collegio S. Alberti, 10, via Sforza Pallavicini, Romae) fasc. AOS 193 (cfr Ceyssens, *De Carmelitarum Belgicorum actione antijansenistica...*, dans *Analecta Ordinis Carmelitarum,* 17, 1952, — *Jansenistica minora,* t. II, n° XIV, — p. 79). La note marginale inscrite dans la marge de droite est la suivante : « est contra decisiones Trid. sess. 7, can. 4. requiren. intentionem faciendi quod facit Ecclesia. » (Communiqué par le P. Ceyssens).

82. Voici ce que me communique à ce sujet le P. Ceyssens : « Le jugement théologique des huit qualificateurs... portait... prop. 29 (devenue 28) : Valet baptismus : « maior pars : haeresim sapiat; aliqui haereticam absolute ». Cfr Mémorial du P. François Diaz... dans Papales del Rev. P. Diaz, t. 41, aux Archives Généralices OFM, à Rome, III/11, fol. 696-702. » Il ne pouvait être question d'hérésie ou de soupçon d'hérésie que si cette proposition mettait en danger la définition tridentine.

seulement l'exécution matérielle correcte et sérieuse des cérémonies; mais cette erreur d'interprétation devenait impossible à qui lisait aussi le premier texte : il y est précisé que cette intention, qui est requise, existe dès qu'il y a volonté de poser avec sérieux les rites reçus dans l'Eglise, sans que rien ne manifeste au dehors une intention contraire. Si néanmoins les huit qualificateurs ont été unanimes à reconnaître à cette proposition au moins une saveur hérétique, ce ne peut être que parce qu'ils y voyaient un danger pour la définition tridentine. Et ce, *nonobstant* l'*opportun* rappel, suggéré par la référence à Pallavicini, que le Concile de Trente lui-même s'était abstenu de trancher notre problème [83]. Dans ces conditions, l'explication avancée par le R. P. Bouessé ne semble pas rendre compte du maintien de notre proposition parmi les thèses censurées. Reste toutefois, si nous ne voulons point engager l'Eglise plus qu'elle ne s'est engagée elle-même, que dans cet acte du magistère ordinaire (donc, en droit, faillible), le Pape s'en est tenu à une condamnation globale, laissant aux théologiens, sous leur propre responsabilité, le soin d'attribuer à chaque proposition la note qu'elle mérite [84].

Justification théologique de la note infligée par les consulteurs.

Peut-on arriver à montrer le bien-fondé de celle qui fut infligée par les consulteurs? Il semble, pourvu que l'on définisse d'abord avec exactitude le problème [85]. Car l'on ne peut échapper à l'impression que la querelle de l'intention externe, si elle n'est pas purement verbale, repose en tout cas pour une bonne part sur une équivoque. En quoi diffèrent en effet, au moins après le Concile de Trente [86], les positions des deux groupes? Il n'est peut-être pas tellement facile de le déterminer. Car on ne peut sans plus accuser les tenants de

83. Dans son *Istoria del Concilio di Trento*, Rome, 1656, f°, Sforza Pallavicini, S. J., dit expressément : « Io per mè stimo, che la sentenza del Caterino sia falsa, ma non però condannata espressamente da' canoni Tridentini : Onde egli pote lecitamente difendere, che non contradiceua al Concilio ...nel Concilio non erano in sinistro concetto le opinioni difese dal Caterino, nè s'hebbe quiui intenzione di condannarle. » (Pars I, libr. IX, c. VI, p. 770-771 de l'édition citée).

84. Cfr à ce sujet les pertinentes réflexions de Mgr Fernand Litt, à propos de cas analogues (condamnation des propositions de Baius, etc.) dans son ouvrage *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie*, Fontaine-l'Evêque, 1937, principalement aux p. 32-39.

85. Sur la nécessité de cette mise au point préalable, cfr par exemple Bouessé, *op. cit.*, (*L'économie sacramentaire*), p. 368 : « ...nous ne pouvons nous dissimuler que nombre de théologiens contemporains se méprennent sur l'intention ministérielle ». De même le P. Schillebeeckx estime que « la distinction entre internisme et externisme pose actuellement un *pseudo-problème* et la question du *minimum* d'intention doit être formulée en d'autres termes » (*De sacramentele Heilseconomie*, p. 473).

86. Quoi qu'il en soit des divergences d'opinions existant avant cette date, la définition conciliaire a en effet amené tous les catholiques à affirmer chez le ministre la nécessité de l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

l'intention externe de se contenter de l'accomplissement matériel sérieux des rites [87] : tous protesteront qu'ils exigent explicitement l'intention de faire ce que fait l'Eglise [88]. Dirons-nous alors que les défenseurs de l'intention interne, eux, exigent plus que cette intention vraie de faire ce que fait l'Eglise [89] ? Que certains aient pu le faire, c'est possible ; il n'en reste pas moins que nombre de représentants qualifiés de l'intention interne n'exigent comme minimum pour la validité du sacrement rien de plus qu'une intention vraie de faire ce que fait l'Eglise [90]. Certains penseront peut-être que la différence réside dans la manière d'expliquer comment cette intention peut exister chez un païen, un incroyant, un mauvais ministre. Il n'en est rien : ici encore, l'accord est parfait, ou, s'il est rompu, il l'est également par les tenants des deux positions ; selon leurs tendances larges ou strictes, partisans de l'intention externe comme partisans de l'intention interne admettent plus ou moins facilement que le minimum de connaissance nécessaire du rite sacré est atteint dans un cas déterminé [91]. Mais alors, où est la différence ? On peut la formuler comme suit : les partisans de l'intention externe affirment que l'administration externe « sérieuse » du sacrement et l'intention de faire ce que fait l'Eglise sont inséparables ; pour les partisans de l'intention interne au contraire, ad-

87. « (Catharin) était persuadé que l'intention *intérieure* de faire ce que fait l'Eglise n'est pas requise pour la validité, mais qu'il suffit de vouloir accomplir extérieurement et sérieusement le rite sacramentel. » (P o u r r a t, *La théologie sacramentaire*, p. 351-352) « Num vero ritus externus specietenus serio positus sine intentione interna ministri sufficiat ad validitatem sacramenti, disputatur inter catholicos, vel potius olim disputabatur... Primus videtur hanc affirmantem sententiam docuisse *Aureolus*... nomen vero et famam doctrina habuit a *Catharino*... » (Chr. P e s c h, S. J., *Praelectiones dogmaticae*, t. VI, 2e édit., Fribourg, Herder, 1900, p. 110), etc.

88. Pour Catharin, voir ci-dessus, note 32 ; pour Farvacques, ibid., note 16 ; plus près de nous, le P. B o u e s s é, dans *L'économie sacramentaire*, p. 364 : « ...l'intention externe sérieuse implique nécessairement chez le ministre comme tel l'intention intérieure correspondante. »

89. C'est ce que pensait déjà Farvacques, qui se demandait d'ailleurs en quoi pouvait consister ce surplus exigé du ministre (cfr ci-dessus, note 24). C'est aussi l'opinion du P. S c h i l l e b e e c k x (*De sacramentele Heilseconomie*, p. 474) qui distingue comme suit entre « externistes » et « internistes » : l'intention qui suffit pour les premiers porte sur le rite sacramentel objectif, qui a dans l'Eglise une signification sacrée et religieuse, pourvu qu'on pose cet acte en fonction de la demande d'un fidèle ; pour les seconds, au contraire, l'intention doit porter non seulement sur le rite qui est un sacrement, mais bien formellement sur le sacrement formellement comme tel.

90. On lit par exemple dans F r a n z e l i n, *Tractatus de sacramentis in genere*, p. 225 : « ...ubi de intentione necessaria ad valorem actus sermo est, necessario intelligi debet *de intentione generali et in confuso* faciendi, quod tali ritu Ecclesia facere consuevit, *quidquid illud sit*... » et p. 227 : « ...minister *intendens hunc effectum*, licet *nesciat eum esse sacramentum*, vel etiamsi *nolit ut sit sacramentum*, non potest impedire rationem sacramenti. » L'auteur marque, à la page suivante, que ceci n'est vrai que si l'intention de faire ce que fait l'Eglise prévaut sur celle d'exclure la sacramentalité du geste.

91. Le P. Schillebeeckx estime même que nombre de partisans modernes de l'intention interne se montrent moins exigeants que Catharin en cette matière (*op. cit.*, p. 473).

ministration externe « sérieuse » du sacrement et intention de faire ce que fait l'Eglise sont deux choses distinctes, normalement unies, mais que la malice des hommes peut parfois dissocier. Toute l'équivoque est dans la manière de comprendre ces mots « administration externe *sérieuse* ». Quand les défenseurs de l'intention interne reprochent à leurs adversaires de se contenter d'une administration externe sérieuse des rites, ils y voient le seul accomplissement des cérémonies sans qu'aucun indice extérieur ne vienne trahir les dispositions intérieures contraires du ministre et donc l'absence chez celui-ci d'une intention vraie de faire ce que fait l'Eglise [92]. Pour leurs adversaires au contraire, « l'intention externe sérieuse implique nécessairement chez le ministre comme tel l'intention intérieure correspondante [93] ».

Mais il nous faut pousser plus avant et débusquer l'équivoque hors de ses derniers retranchements. Tenir que gestes et paroles dans le sacrement comportent un sens objectif qui appelle, de la part du ministre qui les pose consciemment, l'intention correspondante, en conclure que devant un sacrement « sérieusement » administré, on a la certitude pratique que l'intention interne nécessaire y fut présente, se servir de ces données pour calmer des consciences timorées de prêtres ou de fidèles, n'est pas pour autant adopter la position des partisans de l'intention externe authentique. Méritent seuls ce titre, à notre avis, ceux qui tiennent que la position sérieuse des rites sacramentels selon leur aspect extérieur entraîne nécessairement et par elle-même la présence dans la volonté du ministre de l'intention interne vraie de faire ce que fait l'Eglise, la seule manière pour celui-ci d'échapper à cette conséquence étant de manifester de façon sensible son désaccord intérieur avec le rite qu'il exécute [94]. En bref, les vrais défenseurs de l'intention externe doivent nier toute possibilité d'une hypocrisie interne ou simulation parfaite du sacrement [95]. Pour eux,

92. Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, la décrit comme suit : « deliberata voluntas faciendi *solum actum materialem externum* serio et graviter et composite extrinsecus, ut aspicientibus videatur conferri sacramentum... » (p. 225).

93. H. Bouessé, *L'économie sacramentaire*, p. 364.

94. Ceci ressort, nous semble-t-il, de la constatation suivante : partisans et adversaires de l'intention externe affirment chacun de leur côté la nécessité et la suffisance de l'intention générale de faire ce que fait l'Eglise. Jusqu'ici ils sont donc d'accord en fait. Mais il suffit qu'ils aient à appliquer ces principes à un cas concret, celui que nous citions en débutant, pour voir le désaccord apparaître. Nous avons donc atteint le point crucial. Or que demande le cas? D'un mot, ceci : à considérer du dehors un sacrement correctement administré, peut-on conclure à la présence chez le ministre de l'intention interne requise? Infailliblement, disent les uns. Très souvent, mais pas toujours, rétorquent les autres. Cette constatation est encore confirmée par l'examen d'un argument classique des partisans de l'intention externe : leur théorie élimine, selon eux, toute possibilité d'un doute insoluble en cette matière, ce qui n'est vrai que si de l'aspect extérieur du sacrement on peut infailliblement remonter à la présence de cette intention dont Trente a défini la nécessité.

95. P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg, 1893, notait déjà « au sujet de la controverse concernant l'in-

celle-ci se détruit elle-même par sa perfection : dès là que plus aucun indice ne vient révéler au dehors l'intention contraire à celle de l'Eglise, celle-ci se voit remplacée ou au moins supplantée, bon gré mal gré, dans l'âme du ministre par l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Comment justifier cette affirmation? On l'a essayé de plusieurs façons.

La première pourrait s'appeler celle de l'intention prévalente : la volonté du ministre était divisée entre deux intentions contradictoires : faire ou ne pas faire ce que fait l'Eglise; puisqu'il est passé à l'acte, cet acte même montre en quel sens il a résolu son conflit intérieur [96]. Le deuxième argument part du caractère visible du signe sacramentel : une intention non manifestée au dehors ne peut ni suffire à la validité du sacrement ni lui nuire [97]. La troisième raison insiste sur l'aspect social et ecclésial du geste sacramentel : « C'est au ministre du Christ que le fidèle s'adresse et non à tel individu privé avec ses vues et intentions personnelles... il est impossible au ministre agissant comme tel au nom de toute l'Eglise, dans le temps même qu'il pose l'acte commandé par le Seigneur et que sollicitent des membres de cette Eglise, membres du Seigneur en personne, de pouvoir y faire obstacle comme personne privée [98]. »

Que valent ces arguments? Du point de vue psychologique auquel se place le premier argument, la simulation, attitude heureusement fort rare, n'en est pas moins parfaitement possible. Outre qu'elle ne suppose pas nécessairement un conflit préalable d'intention chez l'intéressé, elle montre que ce conflit éventuel peut se résoudre en deux sens opposés ayant même manifestation sensible : la perfection des apparences extérieures est en effet la condition indispensable pour décevoir pleinement les victimes de la machination. Le rite sensible sérieusement exécuté n'est donc pas un signe infaillible que le conflit intérieur du ministre s'est résolu en faveur de l'intention vraie de faire ce que fait l'Eglise.

Au deuxième argument, on peut, ce semble, opposer une simple fin de non-recevoir. S'il est requis des éléments constitutifs du signe sacramentel qu'ils tombent par quelque côté sous les sens [99], la parité ne vaut pas pour les éléments qui peuvent nuire à sa validité. Pour que l'on ne nous accuse point de commettre une pétition de principe,

---

tention interne et l'intention externe, qu'elle tend, en dernière analyse, à savoir si une administration faite avec une hypocrisie interne est encore valide » (Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, 4e édition, Mulhouse, 1941, t. II, p. 259).

96. Cfr l'exposé de cet argument par Farvacques, ci-dessus, note 25.

97. C'est un des arguments de Catharin, cfr ci-dessus, note 39.

98. H. Bouessé, *L'économie sacramentaire*, p. 366 et 360.

99. C'est pourquoi, dans la conception thomiste de la Pénitence, la matière prochaine en est constituée par les dispositions du pénitent « quatenus sensibiliter manifestantur ».

prenons nos exemples dans un domaine qui ne soit point celui de l'intention. La matière valide de la consécration du calice est du vin provenant de la vigne [100]; une imitation chimique parfaite, et donc indiscernable comme imitation [101], n'en constituerait pas moins une matière invalide; de même la matière de l'Onction des Infirmes est l'huile d'olives légitimement bénite [102]; que, pour n'importe quelle cause, celle-ci soit remplacée dans l'ampoule par de l'huile non bénite, le sacrement administré avec cette matière, que rien de sensible ne distingue de l'huile bénite, n'en sera pas moins invalide; que des hosties non consacrées soient introduites dans un ciboire consacré [103], aucun indice sensible ne permettra plus de les distinguer des autres: ceux qui recevront ces hosties n'auront néanmoins pas reçu le *sacrement* d'Eucharistie [104].

Que dire du troisième argument, sinon qu'il suppose gratuitement ce qu'il devrait prouver? L'Eglise en effet demande à son ministre une intention vraie de faire ce qu'elle fait. Cette intention, le simulateur ne l'a en rien : ce qu'il veut, ce n'est pas la réalité voulue par l'Eglise, c'est quelque chose qui y ressemble si parfaitement du dehors que tout le monde s'y trompe [105]. Contexte, circonstances, appel des fidèles à son rôle sacerdotal, caractère ministériel, grâce du Christ

---

100. « Quod vinum debeat esse « de vite » est determinatio practice certa. » Lercher, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, 3e édition, Vienne, 1948. IV. 2, pars prior, n. 397, p. 323.

101. En effet les chimistes chargés de déceler la fraude ne la découvrent que parce que l'imitation est déficiente en quelque point.

102. Lercher, *op. cit.*, pars posterior, p. 244, n° 650, déclare la nécessité de cette bénédiction théologiquement certaine.

103. Si les deux hypothèses précédentes ne sortiront peut-être jamais du domaine des pures possibilités, il n'en va pas de même de celle-ci : elle se base sur un fait concret : un sacristain un peu simple d'esprit avait pris l'habitude de vérifier lui-même le ciboire du maître-autel et de le remplir chaque fois que celui-ci était à peu près vide; il fallut tout un temps avant que son manège ne soit découvert.

104. Autre chose est de savoir si ces fidèles ont été de la sorte privés de la grâce; avec des nuances dans l'explication, les théologiens tiennent qu'en pareil cas l'on reçoit néanmoins celle-ci. Mais notre problème est de savoir si en pareil cas le sacrement, comme sacrement, est ou non valide.

105. Aussi son cas diffère-t-il profondément de celui du ministre qui veut abuser d'un sacrement. Le prêtre indigne qui consacrerait des hosties pour pouvoir les profaner aurait néanmoins l'intention, dans son geste consécratoire, de faire ce que fait l'Eglise, à savoir opérer la transsubstantiation, bien qu'il la rechercherait pour un but qui n'est certes point celui de l'Eglise. Au contraire, le simulateur veut décevoir sa victime en lui faisant croire qu'il lui administre un sacrement valide, tel cet évêque dont on rapporte que, par haine de certains religieux, il s'offrit à les ordonner afin de les priver par là du sacerdoce. Mise en termes techniques, la différence d'attitude intérieure dans ces deux cas se formulerait comme suit : le profanateur de l'Eucharistie a réellement l'*intentio operis* conforme à celle de l'Eglise, bien qu'il la subordonne à une *intentio operantis* perverse; au contraire, le simulateur est incapable d'avoir cette *intentio operis* correcte, car elle contredit formellement son *intentio operantis*, qui lui impose donc une *intentio operis* opposée à celle que demande de lui l'Eglise (pour décevoir sa victime, ce qui est son but, le moyen nécessaire est de vouloir **un sacrement invalide mais parfaitement imité).**

ont beau le solliciter en sens contraire, sa volonté reste fixée dans le refus de faire ce que fait l'Eglise : attitude diabolique certes, mais attitude parfaitement possible, et dans laquelle la perfection du rite extérieur est parfaitement séparée de toute volonté de faire ce que fait l'Eglise.

Conclusion.

Dans ces conditions, celle-ci a donc eu raison de condamner — et, nous pensons l'avoir montré, pour des motifs avant tout doctrinaux — la théorie de l'intention externe. Elle implique en effet une contradiction latente : on y affirme d'une part la nécessité de l'intention vraie de faire ce que fait l'Eglise; de l'autre, on déduit la présence infaillible de cette intention d'indices extérieurs qui ne présentent point ce degré de certitude. Dans le cas-limite de la simulation, d'ailleurs si volontiers étudié par les partisans de cette opinion, leur théorie les amène bon gré mal gré à conclure à la validité de gestes sacramentels invalides par défaut d'intention.

Ceci dit, nous accorderons volontiers que nombre de ceux qui se déclarèrent partisans de l'intention externe n'ont sans doute jamais voulu dire autre chose que ce que tenaient les défenseurs modérés de l'intention interne [106]. Ajoutons encore ceci : non seulement il y eut sans doute (nous n'avons guère poussé nos recherches de ce côté) des exagérations dans le camp des partisans de l'intention interne, non seulement il y eut chez eux pas mal d'incompréhension de l'adversaire et beaucoup de simplifications assez injustes de ses positions [107], mais encore on doit reconnaître que les partisans de l'intention externe ont souvent mieux mis en lumière certains autres aspects importants, trop laissés dans l'ombre par ailleurs, et notamment l'aspect social et ecclésial des sacrements, gestes du Christ dans et par son Eglise. Il eût fallu tenir à la fois l'un et l'autre et les unir en une synthèse supérieure.

L. RENWART, S. J.

---

106. Qu'il convienne néanmoins d'abandonner la manière de parler des partisans même modérés de l'intention externe, nous semble ressortir du fait que cette théorie, prise en rigueur de termes, conduit aux conséquences fausses que nous avons indiquées.

107. Sans nier tout ce que ces simplifications pouvaient avoir de blessant pour leurs victimes, il faut néanmoins rendre aux défenseurs de l'intention interne cette justice que leur faute consista moins à accuser à tort leurs adversaires de se contenter d'une exécution matérielle « sérieuse » des rites sacramentels qu'à ne pas montrer que, nonobstant leurs déclarations formelles en sens contraire, les partisans de l'intention externe se contentaient en fait, à la limite, de cette pure exécution matérielle « sérieuse ».