NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 N° 10 1957

Ordinations anglicanes et intention du ministre

Léon RENWART (s.j.)

p. 1029 - 1053

https://www.nrt.be/fr/articles/ordinations-anglicanes-et-intention-du-ministre-2342

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Ordinations anglicanes et intention du ministre

UNE FUSION QUI CREE PLUS DE PROBLEMES QU'ELLE N'EN RESOUD

Le 15 septembre 1947, les quatre diocèses anglicans du Sud de l'Inde se séparèrent de leur Eglise-mère pour fusionner avec les Presbytériens, les Congrégationalistes et les Méthodistes de cette partie de l'Inde. La nouvelle entité ainsi formée prit le nom de *Church of South India* (*C.S.I.*). La fusion avait été préparée par de longues et difficiles négociations [1].

Le point le plus délicat concernait les ordinations, sur la signification desquelles les groupements en cause différaient profondément. Pour les Eglises épiscopaliennes, telle l'Eglise anglicane, comme pour l'Eglise catholique, dans l'ordination, c'est le Christ lui-même qui se choisit son représentant et lui confère pouvoir et autorité. Il le fait par l'imposition des mains d'un évêque qu'une chaîne ininterrompue de pasteurs rattache aux Apôtres, premiers détenteurs de ces pouvoirs et chargés de les perpétuer dans son Eglise. Les Eglises presbytérales et congrégationalistes au contraire s'appuyent sur la théorie protestante du sacerdoce général des fidèles pour rejeter la nécessité d'intermédiaires humains que l'ordination revêtirait d'un caractère sacerdotal spécial : dans leur conception, c'est l'Eglise qui, par l'ordination, se choisit ses propres représentants et leur confère autorité pour une charge qu'ils exercent au nom de la communauté [2].

Réconcilier des vues aussi divergentes pouvait paraître impossible et le projet fut sur le point d'échouer. Grâce toutefois à de larges concessions de part et d'autre, on parvint néanmoins à un compromis. L'on adopterait le ministère à trois degrés : Evêques, « Presbytres [3] » et Diacres, et les nouvelles ordinations seraient toujours conférées par un évêque. Toutefois la notion même de cet épiscopat « historique [4] » était délibérément laissée dans l'imprécision. Que l'on en juge

---

1. Cfr J. Hamer, O.P., *Tension au sein de l'anglicanisme,* dans *N.R.Th.,* 1948, p. 67-79, et Louis Bouyer, *L'union des Eglises du Sud de l'Inde,* dans *Istina,* 1955, p. 215-237.

2. Cfr J. Hamer, *ibid.,* p. 67-68.

3. La dénomination de « prêtre » était délibérément écartée et remplacée par celle de « presbytre », qui est le nom même que les Presbytériens donnent à leurs pasteurs. Cfr *ibid.,* p. 73 et Maurice Bévenot, S.J., *Dr. Mascall's Mishap,* dans *The Tablet,* 12 nov. 1955, p. 478.

4. Cette expression remonte au « Lambeth Quadrilateral », ou exposé des quatre points fondamentaux de l'orthodoxie anglicane (cfr *Lambeth Conference,* 1888, *Resolutions,* n. 11, dans *The Five Lambeth Conferences* (édité par Randall T. Davidson), Londres, S.P.C.K., 1920, p. 120). L'abstention de toute interpré-

par les déclarations suivantes : « Etant donné que l'épiscopat a été accepté dans l'Eglise depuis les temps anciens, il peut à bon droit être appelé historique dans ce sens... Toutes les interprétations additionnelles, même tenues par des membres individuels, ne lient pas la *C.S.I.*... (En conséquence l'acceptation de l'épiscopat) n'engage pas celle-ci à une interprétation déterminée de l'épiscopat ou à une vue ou croyance déterminée concernant les ordres du ministère. » Plus précisément encore : « en prenant cette disposition d'ordination et de consécration par un évêque, la *C.S.I.* déclare que son intention et sa décision est d'assurer de la sorte l'unification du ministère, mais que cela n'inclut aucun jugement sur la validité ou la régularité d'aucune autre forme du ministère, et que le fait que d'autres Eglises ne suivent pas la règle de l'ordination par un évêque ne lui interdira pas par lui-même d'avoir avec celles-ci des relations de communion et de bons rapports [5] ».

Que valent les ordinations conférées dans ces conditions, avec un Ordinal fort semblable, à la Préface près [6], à celui de l'Eglise d'Angleterre? Bon nombre d'anglicans, surtout parmi les anglo-catholiques, se l'étaient demandé à l'époque. La question revint sur le tapis, plus brûlante encore, lorsqu'il fut question en 1955, pour les Convocations d'York et de Cantorbéry de définir l'attitude de l'Eglise

---

tation déterminée de l'épiscopat a été prônée comme moyen de favoriser la réunion par le Dr A. C. Headlam, dans *The Doctrine of the Church and Christian Reunion* (*Bampton Lectures for 1920*), Londres, 1923, 2e édition. Depuis lors la suggestion a été reprise dans maint document « unionique ».

5. *The Constitution of the Church of South India*, Christian Literature Society for India, 1952, p. 9-11 et 76-77. Nous traduisons sur les citations qu'en fait Walton Hannah, dans A. Stephenson, S. J., *Anglican Orders, Appendix III* (reproduction d'une lettre parue dans *The Month*, août 1955, p. 124-127), p. 71. Citons encore (*ibid.*, p. 72) : « Certains regardent l'épiscopat purement comme une forme de gouvernement ecclésiastique qui a persisté dans l'Eglise au cours des siècles et peut comme telle être appelée historique, et qui, à l'heure actuelle, est avantageuse pour la *C.S.I.* D'autres croient que l'épiscopat est d'institution divine, et que l'ordination épiscopale est une garantie essentielle des sacrements de l'Eglise. D'autres encore tiennent diverses positions intermédiaires. L'acceptation de l'épiscopat par les Eglises qui s'unissent et dans lesquelles existent de telles divergences de vues et de croyances à ce sujet et en ce qui concerne les degrés du ministère, ne doit pas être prise comme engageant l'Eglise unie à l'acceptation d'une interprétation déterminée de l'épiscopat, et une telle interprétation ne sera point demandée d'un ministre ou d'un membre quelconque de l'Eglise unie. » Cfr J. Hamer, *art. cité, N.R.Th.*, 1948, p. 72-73, qui traduit le passage correspondant du *Proposed Scheme of Church Union in South India*.

6. Cette « Préface » — qui est une introduction mise en tête de l'ouvrage par les éditeurs et non un texte liturgique intervenant dans le rite lui-même — est célèbre dans la controverse sur les ordinations anglicanes parce qu'elle contient le passage suivant : « il est évident... que depuis le temps des Apôtres ont existé dans l'Eglise ces ordres de ministres (que sont) les Evêques, les Prêtres et les Diacres... Et en conséquence, dans le but que ces ordres soient continués... dans cette Eglise d'Angleterre... » Bon nombre d'Anglicans voient dans ces mots le texte majeur où l'intention de l'Eglise anglicane apparaît clairement conforme à celle de la vraie Eglise et du Christ.

d'Angleterre en face de la *C.S.I.* Comme l'on pouvait s'y attendre après les événements de 1947 [7], la solution adoptée fut un compromis, une « intercommunion limitée » : les ministres n'ayant pas reçu l'ordination des mains d'un évêque (c'est le cas des ministres ordonnés avant l'union dans les sectes non-épiscopaliennes et des missionnaires en provenance des communautés de ces mêmes sectes établies dans la mère-patrie) ne peuvent, dans les églises d'Angleterre, être normalement admis qu'à prêcher; par contre tous les ministres de la *C.S.I.* ordonnés par un évêque, avant ou après la constitution de celle-ci, peuvent être invités à remplir, dans une église anglicane, toutes les fonctions de leur ordre, y compris la célébration de la Sainte Communion, au même titre que les ministres ordonnés dans l'Eglise anglicane [8]. Comme le notait fort pertinemment Hugh Ross Williamson, c'était non seulement reconnaître la validité des ordinations dans la *C.S.I.*, mais encore leur parfaite équivalence avec celles de l'Eglise d'Angleterre [9].

Outre d'assez nombreuses publications du côté anglican [10], ce renouveau d'intérêt pour une question qui risque de rester longtemps encore d'actualité dans l'Eglise anglicane [11], a provoqué du côté catholique deux études, l'une plus polémique [12], l'autre de caractère plus sa-

---

7. Cfr, dans l'article cité de J. Hamer, *N.R.Th.*, 1948, p. 75, les mesures provisoires adoptées alors. Cette solution nous semble bien dans la ligne de la *via media* chère aux anglicans. Cfr Y. M. J. Congar, O.P., *Brève histoire des courants de pensée dans l'Anglicanisme*, dans *Istina*, 1957, p. 133-164.

8. On trouvera dans le *Church Times* du 8 juillet 1955, p. 7 le texte complet de la résolution approuvée; p. 8, 9, 12 et 13, le compte rendu des débats des deux assemblées.

9. Cfr l'*Appendix IV* du livre cité ci-dessus, note 4 (ou *The Month*, nov. 1955, p. 267-270).

10. L'une des plus importantes pour l'influence qu'elle aura eu sur la décision de 1955, est la brochure du Dr Mascall, *The Convocation and South India*, Londres, Mowbray, 1955.

11. Le problème de « l'intercommunion » entre l'Eglise anglicane et les Eglises non-épiscopaliennes de Grande-Bretagne reste en effet à l'ordre du jour, comme le prouve la parution, en mai 1957, de : *Relations between anglican and presbyterian Churches. A joint Report.* Comme en Inde, le problème de l'ordination restera la difficulté majeure, difficulté avouée d'ailleurs par les auteurs de ce « Rapport commun ». Pour éviter des remous analogues à ceux de 1955, ceux-ci recommandent d'éviter toute précipitation et souhaitent que l'on se contente actuellement de l'étude du projet aux différents échelons des communautés intéressées. Cfr la note de R. Rouquette, S. J., à ce sujet, dans les *Etudes*, tome 295 (1957), p. 113-115, et une traduction française du *Rapport*, dans *Verbum Caro*, 1957, p. 313-334.

12. Anthony A. Stephenson, S. J., *Anglican Orders*, Londres, Burns & Oates, 1956, 22 × 14 cm., 76 p. Prix : 7 sh. 6 d. Cet ouvrage reproduit, légèrement modifiés, quatre articles d'abord publiés par l'auteur dans les numéros de juillet, août, septembre et décembre 1955 de *The Month* (N.S. vol. 14, p. 30-37, 79-86, 152-159 et 354-364), une réplique du Dr Mascall et la réponse du P. Stephenson (*The Month*, février 1956, N.S. vol. 15, p. 87-94 et 94-104). Deux des quatre appendices reproduisent également des textes parus dans la même revue, à savoir une lettre de Walton Hannah (août 1955, p. 124-126) et une déclaration de Hugh Ross Williamson (novembre 1955, p. 267-270).

vant [13], que nous voudrions présenter aux lecteurs de la revue en même temps que quelques autres ouvrages de théologie sacramentaire [14].

LE PROBLEME DES ORDINATIONS ANGLICANES

Il ne sera pas mauvais de rappeler d'abord les grandes lignes de l'histoire des ordinations anglicanes [15]. Si Henri VIII, devant le refus de Clément VII de reconnaître la nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon si complaisamment déclarée par Cranmer, se fit proclamer chef suprême de l'Eglise d'Angleterre, il resta toujours, sur les autres points de doctrine, le *defensor fidei* qu'avait loué Léon X. Il n'en alla plus de même lorsqu'Edouard VI, âgé de neuf ans, lui succéda en 1557. Les modifications aux rites et, à travers elles, les atteintes aux dogmes et aux croyances se multiplièrent rapidement sous l'active impulsion d'Edouard Seymour, Lord Protecteur, et de Cranmer : *Livre d'Homélies,* dont la lecture en chaire est imposée dans tout le royaume (31 juillet 1547), communion sous les deux espèces (4 novembre 1547), suppression de divers sacramentaux (6 février 1548), ordre d'enlever des églises et de détruire statues et tableaux (21 février 1548), nouvel *Order of Communion* (rite pour la distribution de la communion durant la messe), le premier texte à utiliser la langue anglaise dans la liturgie (8 mars 1548), premier *Prayer Book* (21 janvier 1549), autorisation à tous les membres du clergé de se marier (session 1548/1549 du Parlement), nouvel *Ordinal* (février 1550), deuxième *Prayer Book* (avril 1552) ; imposition du *Short Catechism* de John Ponet (début 1553), Bill des 42 articles (12 juin 1553) ; la mort d'Edouard VI le 6 juillet 1553 empêcha Cranmer d'obtenir du Parlement l'approbation d'un autre ouvrage rédigé par lui, un nouveau code de droit canonique.

Le bref règne de Marie Tudor (1553-1558), avec son retour intégral au catholicisme et aux livres liturgiques anciens, ne fut qu'une parenthèse de courte durée : elle donna néanmoins à l'Eglise Romaine une première occasion de prendre officiellement position en ce qui concerne la validité des ordinations conférées selon l'Ordinal d'Edouard VI.

---

13. Francis Clark, S. J., *Anglican Orders and Defect of Intention,* Londres, Longmans, Green & C°, 1956, 22 × 14 cm., XX-215 p. Prix : 25 sh.

14. Gulielmus (= William A.) Van Roo, S. J., *De Sacramentis in genere,* Rome, Université Grégorienne, 1957, 23 × 15 cm., XVI-376 p. Prix : 1.800 lires. — Bernard Leeming, S. J., *Principles of Sacramental Theology,* Londres, Longmans, Green & C°, 1956, 22 × 14 cm., LVIII-690 p. Prix : 30 sh. — Id., *Presumption of Intention,* dans *The Irish Theological Quarterly,* 23 (1956), p. 325-349.

15. Cfr sur tout ceci, et sur l'histoire générale de cette période, le magistral ouvrage de Philip Hughes, *The Reformation in England,* Londres, Hollis & Carter, 3 vol., 3e édit., 1954. Toutefois, sur l'importance du nouvel Ordinal, on consultera plutôt les ouvrages cités ci-dessus de A. Stephenson et de Fr. Clark.

Marie Tudor mourut le 17 novembre 1558. Le 29 avril de l'année suivante, l'*Acte de Suprématie* abolit de nouveau toute juridiction étrangère et donne à la reine Elisabeth le titre de « Régulatrice suprême de l'Eglise d'Angleterre ». L'*Acte d'Uniformité* remet en vigueur, avec quelques changements [16], le *Prayer Book* de 1552. Un serment de soumission à la suprématie religieuse de la Reine est imposé, sous de lourdes peines. Parmi les évêques, tous, sauf un qui s'abstint dans la suite de toute activité épiscopale, le refusèrent et furent en conséquence déposés et incarcérés. Au début de novembre 1559, il ne restait donc plus, dans l'Eglise élisabéthaine, aucun évêque en activité. Force fut de créer de toutes pièces un nouvel épiscopat. Aussi procéda-t-on tout d'abord à la consécration du nouvel archevêque de Cantorbéry, Mathieu Parker. La cérémonie eut lieu de grand matin, le 17 décembre 1559, dans la chapelle de Lambeth [17]. Le prélat consécrateur était William Barlow, consacré sous Henri VIII évêque de St. David (Bath) ; il était assisté de John Scory, sacré sous Edouard VI évêque de Chichester, de Miles Coverdale, sacré à la même époque évêque d'Exeter, et de John Hodgkin, sacré sous Henri VIII évêque suffragant de Bedford. Le rite employé fut l'*Ordinal* de 1552. Dans les mois qui suivirent, Parker consacra lui-même, toujours avec l'*Ordinal* d'Edouard VI, treize évêques : la hiérarchie de l'Eglise d'Angleterre était ainsi reconstituée, tout entière en dépendance de Parker. Mais que valait l'ordination épiscopale de celui-ci ?

Des quatre prélats qui officièrent à son sacre, l'un, Hodgkin, était certainement revêtu du caractère épiscopal, l'ordination de deux autres, Scory et Coverdale, accomplie selon le rite édouardien, pose de ce fait le même problème que celle de Parker ; quant au caractère épiscopal de Barlow, le principal consécrateur, il a été mis en doute par certains à cause du silence des documents, mais les historiens le considèrent aujourd'hui soit comme un fait acquis [18], soit comme un point non encore éclairci, mais d'importance secondaire. Le problème principal reste celui de la validité du rite en lui-même. Notre intention n'est pas de retracer, même brièvement, la genèse et l'évolution de ce problème, ni de rappeler comment à la suite du mouvement de rapprochement auquel restent liés les noms de Lord Halifax et de l'Abbé Portal, Rome fut amenée à faire étudier à nouveau la ques-

16. Dont la disparition de la célèbre « rubrique noire » ajoutée en dernière minute (et pour cette raison, imprimée en noir et non en rouge, comme les autres) à la demande d'Edouard VI, pour expliquer que le fait de communier à genoux n'impliquait aucune adoration de la présence réelle.

17. Le silence dont on entoura longtemps cet acte donna lieu à la légende calomnieuse dite du « Nags' Head » (tête de cheval) : dans l'auberge de Cheapside ornée de cette enseigne, Scory aurait « ordonné » Parker en lui posant une Bible sur la tête et en lui disant : « Reçois pouvoir de prêcher la parole de Dieu dans sa pureté ».

18. L. Marchal, au mot *Ordinations anglicanes*, dans le *D.T.C.*, XI, 2, col. 1159 (Paris, 1932).

tion [19]. Il suffira à notre propos d'exposer brièvement le contenu de la décision finale de Léon XIII [20].

L'argumentation de la Bulle *Apostolicae Curae* [21] peut se résumer comme suit. Après avoir rappelé la discipline constante de l'Eglise Romaine, qui fut toujours de recommencer absolument les ordinations faites avec l'*Ordinal* d'Edouard VI, Léon XIII examine une nouvelle fois le fond de la question. Son verdict est le suivant : ces ordinations sont invalides et par défaut de forme et par défaut d'intention. Défaut de forme, car nulle part dans l'Ordinal anglican n'existe de signification indubitable du vrai sacerdoce, tant parce que gestes (l'imposition des mains) et paroles (*Accipe Spiritum Sanctum*) n'ont point par eux-mêmes de signification déterminée, que parce que le rite tout entier a été délibérément expurgé de toute allusion au pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice, ce qui vide les expressions employées de leur sens catholique. A ce défaut de forme se joint un défaut d'intention que le Pape caractérise comme suit : le choix d'un pareil rite à la place du rite catholique, en opposition à l'Eglise, révèle chez ceux qui l'utilisèrent non seulement l'absence de volonté de faire ce que fait l'Eglise, mais encore une volonté contraire au sacrement.

Chose étonnante à première vue, ces affirmations, qui paraissent si claires et si limpides, ont donné lieu, même du côté catholique, à des explications assez différentes. Que l'on en juge. On s'est demandé tout d'abord : faut-il voir dans ces défauts de forme et d'intention deux aspects complémentaires d'un seul et même défaut, ou, au con-

19. On trouvera de bonnes indications dans l'article cité de L. Marchal, et la bibliographie des travaux plus récents dans Fr. Clark, *op. cit.*, p. 203-210.

20. Est-ce un document du Magistère infaillible? Il ne le semble pas, comme le fait remarquer L. Marchal, dans l'article cité du *D.T.C.*, col. 1166. En effet, bien que Léon XIII, dans une lettre subséquente (5 nov. 1896) au cardinal Richard, ait déclaré que, dans ce document : « consilium fuit absolute iudicare penitusque dirimere. Idque sane perfecimus eo argumentorum pondere eaque formularum tum perspicuitate tum auctoritate ut sententiam Nostram... catholici... omnes omnino deberent obsequio amplecti tamquam perpetuo firmam, ratam, irrevocabilem » (texte dans *Le Canoniste contemporain*, t. 20, 1897, p. 380), le même Souverain Pontife avait conclu la Bulle par les mots suivants : « ...considerantibus Nobis ut idem *caput disciplinae* (nous soulignons), etsi iure iam definitum, a quibusdam revocatum sit in controversiam... omnibus Pontificum Decessorum in hac ipsa causa decretis usquequaque assentientes, eaque plenissime confirmantes ac veluti renovantes auctoritate Nostra, motu proprio certaque scientia pronunciamus et declaramus, ordinationes ritu anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse, omninoque nullas. » (*Acta Sanctae Sedis*, 29, 1896/97, p. 202). Il s'agit donc d'une décision disciplinaire définitive : pareilles décisions « prises par le chef de l'Eglise, sont obligatoires même si elles ne sont pas infaillibles » (L. Marchal, *loc. cit.*). L'on notera toutefois que le texte officiel paru dans le tome 16 des *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, Rome, Vaticane, 1897, a biffé le mot « disciplinae ». On trouvera une bonne discussion de la portée de cette correction dans G. D. Smith, *The Church and her Sacraments*, dans *The Clergy Review*, 33 (1957), p. 228-230.

21. Texte officiel dans *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, Rome, Vaticane, tome 16, 1897, p. 257-275.

traire, deux défauts distincts, capables chacun pour soi de rendre nulles les ordinations en cause? L'étude de détail ne révèle pas moins de divergences : à propos du seul défaut d'intention, le P. Clark ne relève pas moins de sept types d'interprétations différentes [22]. Cette constatation a pu être interprétée par certains de nos frères séparés comme un indice de la faiblesse de notre thèse [23]; elle peut parfois étonner, voire même troubler certains catholiques, moins au fait de la science théologique et du respect constant du Magistère pour les diverses théories librement enseignées dans l'Eglise.

Le donné révélé et intangible, dont l'Eglise n'a que la garde, n'est pas un ensemble figé de formules toutes faites qu'il suffirait de se transmettre d'âge en âge; c'est un dépôt dont l'Eglise prend de plus en plus clairement conscience sous la sauvegarde du Magistère infaillible. Ce donné divin, objet de notre foi, est aussi la matière sur laquelle s'exerce une science, humaine par sa nature et ses procédés, et qui est proprement la théologie : essai de synthèse « humaine » des vérités révélées. Pour ramener à l'unité l'ensemble des affirmations dogmatiques, le théologien essayera de dégager les connexions, nécessaires ou de conve-

---

22. Aurait-il été amené à classer dans une huitième catégorie la position du P. Henry St. John, O.P., dans sa lettre à l'éditeur de *Theology* (nov. 1936, p. 295-298) dont nous n'avons pas trouvé mention dans son ouvrage? Nous ne croyons pas. Voici en effet comment cet auteur s'exprime sur le défaut d'intention : « Si une personne fait correctement et sérieusement usage de la forme et de la matière prescrites par l'Eglise, il est considéré par le fait même comme faisant ce que fait l'Eglise. Son intention interne, en effet, n'a pas d'autre manifestation extérieure que la forme et la matière ainsi prescrites : et cela exprime effectivement l'intention de l'Eglise. Mais si la forme ou la matière prescrite est changée, avec l'intention manifeste d'introduire un autre rite non approuvé par l'Eglise ou de rejeter ce que l'Eglise enseigne, alors non seulement l'intention correcte fait défaut, mais l'intention existante est opposée au sacrement et destructive de celui-ci. L'intention interne, en effet, de la personne qui use d'une nouvelle forme ou matière, non autorisée par l'Eglise, et rejetant ce que celle-ci enseigne, a une nouvelle manifestation externe à laquelle fait défaut l'autorité de l'Eglise et qui est contraire à son intention. Une personne faisant usage de pareille nouvelle forme ou matière ne veut donc pas faire ce que fait l'Eglise ». Pour autant que l'on puisse juger un auteur sur quelques lignes, il nous semble devoir être rangé parmi les tenants de l'intention « externe ». Sa position comporte en plus une nuance intéressante, l'importance qu'il accorde en matière de rite sacramentel à l'approbation de l'Eglise. Nous aurons à revenir sur cet aspect du problème.

23. Voici, par exemple, ce qu'écrit le Dr Mascall, dans une réponse à des critiques faites par d'autres anglicans à sa brochure *The Convocation and South India*, réponse parue dans le *Church Times* du 28 septembre 1955, p. 11 : « Bien loin qu'il soit clair que la condamnation des ordinations anglicanes en 1896 reposait sur l'application obvie d'un principe théologique simple, il est bien connu que les théologiens catholiques ont été incapables de se mettre d'accord sur ce qu'était le défaut d'intention que le Pape Léon XIII affirmait discerner dans les ordinations anglicanes. L'accord ne s'est même pas fait sur le point de savoir s'il pensait qu'il y avait défaut d'intention dans le rite comme tel, de telle sorte qu'une ordination accomplie de la sorte serait invalide même si le Pape lui-même officiait, ou s'il pensait que l'usage du rite dans les circonstances particulières du XVIe siècle impliquait un défaut d'intention chez ceux qui alors s'en servirent. »

nance, qui les relient, et même d'en découvrir les implications plus ou moins immédiates. Ce faisant, il aura nécessairement recours à une philosophie; comme les esprits humains diffèrent, ainsi différeront les philosophies. Or l'Eglise, quelle que soit sa prédilection pour un système philosophique, s'est toujours refusée à en canoniser aucun et n'a condamné que ceux dont les conclusions allaient à l'encontre du dépôt dont elle a la garde. Même, elle s'abstient délibérément, tant qu'une question n'est pas mûre, de trancher en faveur d'une des opinions tenues par des catholiques; ce principe a été plusieurs fois explicitement rappelé au Concile de Trente, notamment dans notre matière. Ainsi, pourvu qu'il reconnaisse, avec l'Eglise, qu'il existe un lien infaillible entre la position correcte du rite sacramentel et le don de la grâce par Dieu à qui n'y met pas obstacle [24], un catholique peut expliquer la chose en termes de causalité morale, de causalité physique dispositive ou perfective, de causalité intentionnelle ou même de simple causalité occasionnelle [25]. De même il avait le choix, et il le garde pour le passé, entre six théories sur la matière et la forme précises de l'ordination [26]. De même encore, il peut, dans certaines limites, choisir entre la théorie de l'intention « externe » et celle de l'intention « interne » [27]. Qui s'étonnerait après cela de certaines divergences dans l'explication dernière que les théologiens des diverses écoles donneront d'un acte pontifical déterminé? Ces divergences ne seraient un indice de faiblesse dans le document en cause que si le désaccord touchait au fond même du problème [28]. Dans le cas considéré, il s'accompagne, on oublie peut-être parfois de le noter, d'un accord fondamental pour reconnaître dans les modifications apportées par les réformateurs à l'*Ordinal* et dans la rupture qui en est résultée avec l'institution voulue par le Christ la source de l'invalidité de leurs ordinations. Que chacun développe ultérieurement ces considérations à sa façon ne supprime pas la réalité de cet accord de base.

24. C'est en effet le seul point que les Pères du Concile de Trente aient voulu définir contre les négations protestantes, comme l'a montré D. Iturrioz, S. J. dans *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos,* Madrid, 1951 (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 873-874).

25. On trouvera l'exposé de ces divers systèmes dans G. Van Roo, *op. cit.,* p. 263-342, ou dans B. Leeming, *op. cit.,* p. 283-380.

26. On peut en voir le détail dans G. M. Van Rossum (cardinal), *De Essentia Sacramenti Ordinis,* 2e édit., Rome, 1932, ou trouver un résumé de la première édition dans le *D.T.C.,* à l'article *Ordre,* t. XI, 2, col. 1322-1328 (A. Michel), Paris, 1932.

27. Cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 800-821 et 1067-1077.

28. Illustrons ceci d'un exemple pris aux doctrines christologiques: L'Eglise a successivement condamné et rejeté de son sein tous ceux dont les théories, souvent ingénieuses, mirent en danger le dogme d'une unique Personne subsistant en deux natures complètes et distinctes, mais elle laisse depuis des siècles les théologiens opter entre les explications de Scot, de Tiphaine, de Suarez, de Cajetan et de Capreolus (pour ne citer que les chefs de file) sur le constitutif formel de la personnalité. Tous ces systèmes en effet, pour irréconciliables qu'ils soient entre eux, sont cependant d'accord pour admettre comme point de départ de leurs spéculations le dogme défini à Chalcédoine.

Il est une seconde raison à la multiplication des théories, et c'est la controverse elle-même et les « glissements de terrain » qui s'y produisent souvent, à l'insu parfois des combattants eux-mêmes. Dans la discussion, l'on n'a que trop souvent tendance à faire flèche de tout bois. Que l'adversaire avance une conclusion contestable, on s'empressera de la réfuter, sans toujours se rendre compte que, pour être efficace, la riposte aurait dû s'attaquer non à la conclusion, correctement déduite, mais à l'une des prémisses du raisonnement : c'était là, parfois à l'insu des deux parties, que gisait la source de l'erreur [29]. De là, dans la réplique, des faiblesses qu'un adversaire perspicace ne manque pas de relever; et la querelle continue sans profit, jusqu'à ce que, d'un côté ou de l'autre, on réentreprenne l'examen du présupposé source de tout le mal. L'exemple des controverses christologiques est bien connu et vient d'être, il y a peu, magistralement remis en lumière par le P. Grillmeier [30], celui de l'Eucharistie ne l'est pas moins [31].

---

29. Le P. Stephenson n'aurait-il pas été victime de pareille méprise dans certaines des critiques qu'il adresse (*op. cit.*, p. 45 et sv.) au critère d'identificabilité proposé par le Dr Mascall? La suggestion avait été faite par celui-ci dans la lettre mentionnée ci-dessus et parue dans le *Church Times* du 28 octobre 1955 en réponse à des critiques anglicanes à sa position sur la validité des ordres conférés par la *C.S.I.* Après avoir rappelé que « intention » est un terme qui, au sens strict, ne peut s'appliquer qu'à la volonté actuelle ou virtuelle du ministre, le Dr Mascall continue : « Ce que le rite peut faire, dans sa formulation, son accomplissement, etc., est de rendre évident ce qui est en train de se faire, par exemple qu'un évêque est consacré et non un bébé baptisé ou un hélicoptère bénit. Le problème de « l'intention » de l'Ordinal de la *C.S.I.*, donc, est de savoir s'il rend possible l'identification de la cérémonie qui est accomplie comme étant la collation à un homme d'un ordre déterminé parmi les trois que comporte le ministère historique; je ne vois pas comment celui qui a étudié la Constitution et l'Ordinal de la *C.S.I.* peut avoir le moindre doute à ce sujet. Leurs exposés de la nature et des pouvoirs de ces ordres peuvent être gravement insuffisants; s'il en est ainsi, c'est très regrettable; mais cela ne concerne pas le point en discussion, qui s'occupe seulement de l'identification de l'acte qui est posé. Un rite est un moyen de faire quelque chose, non un exposé théologique de la nature de ce qui se fait (p. 11). » Nous verrions volontiers dans le critère proposé par le Dr Mascall une paraphrase de la définition traditionnelle du sacrement comme signe sensible. En cette qualité, il doit évidemment signifier ce qui se fait et donc permettre de l'identifier de façon indubitable. De même, nous lui accordons volontiers que l'Ordinal de la *C.S.I.* (comme d'ailleurs celui de l'Eglise anglicane) permet la parfaite identification « de ce qui se fait ». Où nous cessons d'être d'accord, comme l'a bien montré le P. Stephenson (par exemple, p. 18 et sv.), c'est sur la nature de la réalité signifiée et donc produite par ces rites : pour le Dr Mascall, c'est le sacerdoce authentique; pour nous, ce ne l'est pas.

30. Dans A. Grillmeier et H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, tome I, Wurzbourg, 1951, p. 67-120. L'auteur y montre le temps qu'il fallut à la théologie des Pères grecs, malgré les erreurs d'Arius et d'Apollinaire, pour se dégager du schéma « Logos-sarx », dans lequel l'âme humaine du Christ, même lorsqu'elle n'était pas niée comme chez ces hérétiques, était au moins dangereusement passée sous silence : Saint Athanase lui-même, malgré la part active qu'il prit au bon combat, n'y parvint peut-être que vers la fin de sa carrière.

31. La théologie commence seulement à se dégager du présupposé qui voit dans l'immolation-destruction l'essence même du sacrifice (comme si la destruction

Aussi doit-on être reconnaissant au P. Clark d'avoir consacré ses efforts à déblayer le terrain et montré — définitivement, croyons-nous — que le défaut d'intention relevé par Léon XIII doit se comprendre de l'intention du ministre dans l'acte même de l'ordination. Non que les autres interprétations, qu'il relève et examine longuement [32], si l'on excepte celle qui y voit l'intention collective de l'Eglise anglicane [33], ne correspondent à l'un ou l'autre des aspects de l'ensemble du problème [34]. Ainsi l'intention des auteurs et rédacteurs de l'Ordinal est l'un des indices relevés par le Pape pour conclure à l'invalidité de la forme; l'*intentio circa significationem formae* (ou intention servant à préciser le sens d'un rite de signification ambiguë) touche un autre aspect, noté par le Souverain Pontife, de ce même défaut de forme, l'insuffisante précision du geste essentiel et des paroles qui l'accompagnent; le motif antécédent qui a poussé le ministre à choisir ce rituel entraîne, par sa persévérance au moins virtuelle dans l'acte de l'ordination, le défaut proprement dit d'intention; l'intention ou signification objective du rite dans son contexte historique concerne de nouveau l'invalidité de la forme. Il ne reste donc en présence que deux interprétations de l'intention proprement dite du ministre dans l'acte même d'administration du sacrement : ce sont les deux opinions bien connues dites de l'intention « externe » et de l'intention « interne ».

---

de ce que Dieu a créé procurait par elle-même sa gloire), présupposé qui a donné lieu à l'étonnante variété de théories immolationnistes dont on peut voir l'exposé dans tous les manuels.

32. Chap. I-III, p. 11-77.

33. Le P. Clark, *op. cit.*, p. 12, signale que c'est la position de nombreux commentateurs anglicans de la Bulle. Pas de tous cependant, car voici ce que note le Dr Mascall, dans l'article déjà cité du *Church Times* du 28 octobre 1955 (ce passage fait immédiatement suite à celui que nous avons traduit ci-dessus, note 29) : « La question a été soulevée de « l'intention de l'Eglise » dans les ordinations de la *C.S.I.*, ce qui signifie probablement l'intention de la *C.S.I.* Celle-ci est sûrement sans rapport (avec notre problème) : il n'y a pas d'entité *théologique* (souligné par l'auteur) appelée la « *C.S.I.* » (ou la « C. of E. » — Church of England — quoi qu'on en dise), en tant que distincte de l'Eglise catholique (*Note du traducteur* : ces mots ne recouvrent pas exactement ce que des lecteurs catholiques non avertis auraient tendance à y voir), dont on aurait à tenir compte pour décider de la validité (de ces ordinations). La *C.S.I.* est en cause simplement en tant qu'elle fournit l'Ordinal et le cadre dans lequel il est utilisé; c'est, en premier lieu, l'Ordinal et non la *C.S.I.* qui doit être examiné pour voir si le rite identifie suffisamment ce qui se fait par son moyen; si cela est clair, aucune référence ultérieure à la *C.S.I.* n'est réellement *ad rem.* »

34. Il n'est pas mauvais de le noter, ne serait-ce que pour prévenir des malentendus dans le genre de celui-ci : « Je ne sais pas comment les collègues catholiques romains du P. Clark réagiront à sa thèse, mais je suis sûr que les Anglicans devraient la recevoir avec reconnaissance. Il est vrai que, s'il a raison, la plupart des défenses que les Anglicans ont opposées aux accusations de défaut d'intention ont été inefficaces, mais cela vient uniquement de ce que les accusations l'étaient aussi » (Dr Mascall, *Intention and Form in Anglican Orders*, dans *The Church Quarterly Review*, 158 (1957), p. 15).

L'INTENTION DU MINISTRE

Avant d'étudier leur application au cas des ordinations anglicanes, nous voudrions ouvrir une parenthèse pour étudier l'exposé de cette question dans certaines publications récentes.

Dans son *De Sacramentis in genere*, le P. W. Van Roo, S. J., consacre à cette question une trentaine de pages : après l'exposé des opinions théologiques jusqu'au Concile de Trente (avec une bonne discussion des divers textes où S. Thomas touche la question de l'intention), puis de la controverse sur l'intention externe ou interne (Catharin, Farvacques, Serry, etc.), l'auteur étudie le problème théorique et conclut que « la valeur du sacrement dépend... de l'intention interne du ministre de faire ce que fait l'Eglise [35] ». Aux arguments classiques, il ajoute la considération suivante : toute intention, même prise au sens large d'acte de volonté regardant les moyens, participe nécessairement au mouvement vers la fin, qui spécifie l'intention au sens propre. Or le rite extérieur, même parfaitement accompli, pourrait rester une action profane [36] ; pour lui faire dépasser ce niveau, il faut que la volonté du ministre se porte, fut-ce de façon implicite, sur la réalité sacrée.

Le P. Leeming a étudié le problème dans deux publications [37] et il propose de remplacer cette terminologie « peu heureuse et passablement obscure » par les deux propositions suivantes, empruntées, avec une légère modification, au Code de Droit canon (canon 1086, sur le mariage) :

« L'intention du ministre est toujours présumée être celle qu'expriment les mots et les signes utilisés dans l'administration du sacrement.

» Mais si le ministre, par un acte positif de volonté, exclut ce que fait l'Eglise, ou un élément essentiel du sacrement, il ne confère pas validement celui-ci [38] ».

Les avantages de cette formulation sont évidents ; le principal nous paraît être d'attirer l'attention sur le fait qu'un acte *positif* de volonté est requis pour invalider un sacrement. Ceci aidera tous ceux qui seraient prédisposés au scrupule à l'éviter en cette matière : dès là qu'ils n'ont pas eu cette volonté positive contraire au sacrement, tout doute sur l'invalidité de celui-ci par défaut d'intention est exclu : l'invalidité par pure absence d'intention n'existe pas.

Du même coup, cette formulation enlève aux partisans de l'intention externe sinon peut-être leur meilleur argument, au moins celui qui fait souvent la plus grosse impression : « Si tout dépend d'une intention de

35. *Op. cit.*, p. 157 sv.
36. L'exemple classique en cette matière est celui du jeune prêtre répétant avec grand soin toutes les cérémonies de la messe.
37. Cfr ci-dessus, note 14.
38. *Presumption of Intention*, p. 340.

sa nature inscrutable, aucune certitude n'est possible pour aucun sacrement [39] ». Au contraire, la présomption est toujours en faveur de la validité du sacrement accompli de façon normale; cette présomption se change en certitude morale si l'on remarque, avec le P. Leeming, qu'en dehors du mariage les cas de sacrements nuls par défaut occulte d'intention doivent être très rares [40], car, sauf pour ce sacrement, les motifs qui pourraient pousser un ministre à garder le silence sur son intention perverse sont difficiles à imaginer; sans être impossibles, de pareils cas doivent être tout à fait exceptionnels.

Ne pourrait-on point toutefois faire à cette formule un reproche analogue à celui que le Dr Mascall fait à certains arguments du P. Clark : « Remarquons en passant qu'il est toujours dangereux de tirer argument du mariage en faveur des autres sacrements, étant donné le caractère particulier de ce sacrement; c'est particulièrement dangereux dans le cas présent, vu la difficulté d'éviter la confusion entre les éléments du consentement et l'intention [41] ». Certes le mariage est un contrat, qui n'existe donc que s'il y a accord des volontés quant à l'essentiel de celui-ci. Mais précisément parce que les époux sont à la fois parties contractantes et ministres l'un pour l'autre du sacrement, leur intention ministérielle coïncide, nous semble-t-il, avec leur intention contractuelle : ce qu'ils doivent, de l'un et l'autre point de vue, vouloir au moins confusément et ne peuvent en aucun cas exclure par un acte positif de volonté, c'est, avec tous ses éléments essentiels, la réalité préalablement donnée qui est à la fois contrat matrimonial et sacrement. Aussi la transposition que fait le P. Leeming nous paraît-elle parfaitement justifiée et correctement formulée. Dans le premier principe toutefois, nous ferions volontiers mention du contexte dans lequel se fait l'administration du sacrement : lui aussi intervient normalement pour orienter la volonté du ministre. C'est la part de vérité que renferme certainement la position des défenseurs récents de l'intention externe, leur erreur consistant, à notre avis, à exagérer cette influence de « la signification objective du sacrement, inséré dans un rite accompli sérieusement, dans un contexte vital levant toute ambiguïté [42] ».

Mais ne conviendrait-il pas de retoucher aussi le second principe, pour l'étendre à tous les cas d'invalidité par défaut d'intention? Il semble en effet à première vue qu'il ne joue pas dans des cas comme celui d'un jeune prêtre faisant, avec le sérieux qu'on peut supposer, une dernière répétition avant sa messe de prémices. Mais il suffit de

39. E. Mascall, article cité du *Church Quarterly Review*, 1957, p. 14.
40. *Principles of Sacramental Theology*, p. 491-493.
41. Article cité du *Church Quarterly Review*, 1957, p. 12.
42. E. Bouëssé, O.P., *Intention du ministre et validité des sacrements*, dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 1073 (le P. Bouëssé est un partisan de l'intention externe).

constater qu'existe en pareil cas, chez l'intéressé, une volonté *positive* de faire une pure répétition, volonté qui exclut *ipso facto* celle de poser un geste sacramentel : le principe s'applique donc. Qui plus est, cet exemple, classique bien qu'assez enfantin, éclaire le sens à donner à l'expression « exclure par acte positif de la volonté ». Cette exclusion peut se faire de deux façons : soit que la volonté se porte directement sur le rejet du sacrement ou de l'un de ses éléments essentiels, soit que, plus souvent, croyons-nous, elle vise directement un objet, réel ou imaginaire, incompatible avec la réalité sacramentelle. Point n'est donc besoin de retoucher ce second principe.

Est-ce à dire toutefois que la formulation proposée par le P. Leeming, et dont les avantages, redisons-le, sont évidents, ait dissipé l'obscurité que lui-même relève dans les définitions de l'intention interne données par les défenseurs de celle-ci [43] ? L'auteur lui-même ne le pense pas puisqu'il écrit : « cet exposé est négatif : il n'essaie pas de définir ce que doit être l'objet de l'intention du ministre, à part l'enseignement défini qu'il doit être « ce que fait l'Eglise » et l'addition « un élément essentiel du sacrement ». « Ce que fait l'Eglise » dans chaque sacrement est difficile à définir dans l'abstrait, comme le montrera un coup d'œil sur les ouvrages classiques ; l'addition « un élément essentiel du sacrement » est de même très générale, peut-être même vague... elle signale qu'un élément essentiel d'une chose est quelque chose sans laquelle cette chose ne peut exister même si à première vue cet élément peut ne point paraître essentiel [44]. »

Ne pourrions-nous — ce serait notre modeste contribution au dialogue si courtoisement et si aimablement engagé par le P. Leeming dans l'article en question — dépasser cette formulation assez négative? Il nous semble possible de montrer que, s'il reste sans doute chez les partisans de l'intention interne des nuances dans la manière de la décrire et une certaine imprécision dans les termes, leur accord est plus grand que ne pense le P. Leeming et le vague de leurs formules découle de la nature même des choses. Comme l'a noté dans une formule très expressive le P. Stephenson [45], l'intention du ministre peut être « aveugle » : il suffit en effet, pour la validité, que celui-ci pose l'acte qu'on lui demande en acceptant de confiance que ce geste ait la signification voulue par ceux qui le demandent. L'on oublie parfois, lorsqu'on examine les textes où les auteurs décrivent l'intention requise, de se demander s'ils s'essayent à décrire ce minimum tel qu'il doit être consciemment présent dans l'esprit et la volonté d'un ministre agissant de la sorte « à l'aveugle », ou si, au contraire, ils cherchent à expliciter le contenu implicite de ce vouloir.

43. *Presumption of Intention*, p. 335-339.
44. *Ibid.*, p. 342.
45. *Anglican Orders*, p. 12, note.

Tout en décrivant la même réalité, ces exposés différeront autant que la description d'un éléphant faite par le même individu à l'usage d'un aveugle ou de personnes jouissant d'une vue normale.

Ce que doit être en lui-même l'objet de cette intention interne nous paraît facile à déterminer : c'est le rite formellement en tant qu'il est un sacrement de la Loi nouvelle. Nous croyons même qu'il n'y a pas à l'heure actuelle d'auteur catholique, fut-ce parmi les tenants de l'intention externe, qui n'admette cette position. Elle n'est, somme toute, qu'une transposition de la formule « vouloir ce que fait l'Eglise », car il est certain que l'Eglise non seulement fait un geste qui est sacré, mais le fait en tant qu'il est sacré. Où commencent, entre auteurs catholiques contemporains, les divergences, soit d'expression, soit même d'opinions, c'est devant le problème psychologique concret : quel est le minimum requis d'un ministre déterminé pour que sa volonté rejoigne cette intention nécessaire à la validité du sacrement? Ici se présentent deux séries de questions : l'une est celle du lien entre la position extérieure sérieuse du rite et l'intention du ministre, et elle divise les théologiens catholiques en deux camps; l'autre est celle du minimum d'intention requise dans les cas d'ignorance, d'erreur ou de volonté perverse du ministre.

A la première question les partisans de l'intention externe répondront « que la signification objective du sacrement inséré dans un rite accompli sérieusement, dans un contexte vital enlevant toute ambiguïté » impose par elle-même et nécessairement au ministre l'intention interne correspondante, de telle sorte que toute volonté contraire de sa part en devienne pure velléité [46]. L'on voit par ceci que reconnaître la réelle difficulté de distinguer entre de tels partisans de l'intention externe et les défenseurs de l'intention interne n'implique point que « l'on désespère de définir une intention « interne » et que l'on admet implicitement que le nœud de toute la discussion se ramène à la considération de ce que la volonté exclut, et non de ce qu'elle embrasse positivement [47] ». C'est au contraire reconnaître que, dans l'état actuel de la théologie et malgré les explications qui traînent encore dans les manuels, la distinction entre partisans de l'intention externe et de l'intention interne ne porte plus, comme elle l'a fait jadis, sur l'objet de cette intention, mais bien sur les conditions requises pour que cette intention interne, exigée de part et d'autre, soit présente; les uns tiennent que, dans le contexte voulu, la position sérieuse du rite entraîne nécessairement la présence de l'intention conforme à la signification objective de celui-ci; les autres estiment que c'est chose

46. H. Bouëssé, article cité de la *N.R.Th.*, 1955, p. 1067-1070; cfr, du même auteur, *Le Sauveur du Monde*, IV, *L'économie sacramentaire*, Paris, 1951, p. 353-368.

47. *Presumption of Intention*, p. 338.

normale, mais non infaillible. Au fond, comme on l'a remarqué depuis longtemps [48], ce qui est en cause, plutôt que l'intention requise, c'est l'idée même que l'on se fait du ministre et de sa fonction ministérielle dans l'administration du sacrement. Sous cette forme, le dialogue vaudra la peine d'être continué, car il aidera à clarifier l'idée même que nous nous faisons de l'économie sacramentaire.

A la seconde série de problèmes se rattache notamment le texte de S. Robert Bellarmin rappelé par la S.C. de la Propagande : « Le Concile de Trente, dans son canon 11, ne parle pas de la fin du sacrement, ni ne dit qu'il faut que le ministre veuille ce que veut l'Eglise, mais bien ce que fait l'Eglise. Or ce que fait l'Eglise indique non la fin, mais l'action. Enfin cela est évident par la pratique. Car ni l'Eglise ancienne ne rebaptisait les enfants baptisés par les pélagiens, ni nous-mêmes ne rebaptisons ceux qui l'ont été par les zwingliens et les calvinistes et cependant nous savons que tous ces (hérétiques) baptisent sans l'intention de la vraie fin qui est d'ôter le péché originel [49]. » Il n'est donc pas requis pour la validité du sacrement que le ministre veuille avec l'Eglise les effets de sanctification que celle-ci a en vue, pourvu qu'il veuille faire ce qu'elle fait. C'est que, comme le note fort à propos Franzelin, « l'intention du ministre n'est pas requise pour que le sacrement soit efficace, mais bien pour que le sacrement existe [50] ». Il en résulte que, dès là que le ministre a le minimum d'intention requise pour que le sacrement existe, non seulement aucune erreur de sa part, mais même aucune volonté de s'opposer à l'effet que doit produire le sacrement, ne peut ni invalider le sacrement, ni l'empêcher de produire cet effet dans un sujet bien disposé.

Mais il se peut que l'ignorance, l'erreur ou la mauvaise volonté porte sur les éléments essentiels à l'existence même du sacrement. Le principe classique, maintes fois réaffirmé, est que la simple erreur concomitante n'est point par elle-même cause d'invalidité. Il faut pour cela que l'acte de volonté soit en cause. Ainsi, si l'ignorance de la nature sacrée du geste demandé pouvait être totale, il apparaîtrait bien impossible en pareil cas d'avoir encore le minimum d'intention requise. N'existerait-il pas aussi des cas d'athéisme militant où la conviction de la non-existence du surnaturel et de la vanité de tout geste religieux serait si forte qu'elle rendrait psychologiquement impossi-

---

48. Bellarmin, *De sacramentis in genere*, L. I, ch. 27, *secunda ratio* (*Opera omnia*, Naples, 1857, tome 3, p. 77); Billuart, *Summa S. Thomae...*, tome 16, *De sacramentis in communi*, diss. 5, art. 7, § 1, obj. 3, inst. 2; Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, tome I, 6e edit., Rome, 1924, p. 197; Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 4a edit., Rome, 1888, p. 206-207; B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, p. 484 et sv., *Presumption of Intention*, p. 346-348.

49. *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, Rome, 1907, tome II, p. 100, n. 1465.

50. *Tractatus de sacramentis in genere*, Rome, 4a edit., 1888, p. 230.

ble même ce minimum : « J'accepte de poser le geste tel qu'il m'est demandé pour le cas où cela aurait peut-être un sens » ?

RETOUR AUX ORDINATIONS ANGLICANES

Ces cas extrêmes, pour épineux qu'ils puissent être en pratique, ne présentent cependant guère de difficulté en théorie. Il en va autrement des problèmes de conflit d'intentions. Que penser de la validité d'un sacrement administré d'une part avec la volonté générale de se conformer à l'institution voulue par le Christ, de l'autre avec celle d'exclure l'un des éléments essentiels de ce sacrement? Ceci nous ramène à l'étude que le P. Clark consacre aux ordinations anglicanes. Après avoir en effet montré que le défaut d'intention décelé par Léon XIII doit s'entendre de l'intention interne du ministre [51], il se trouve avoir à faire face à diverses objections.

La plus sérieuse est celle que les auteurs anglicans tirent de certains textes qu'ils empruntent à des théologiens catholiques de renom, tels S. Alphonse de Liguori et Franzelin, et où ils lisent qu'il est pratiquement impossible à un ministre désireux de faire ce que le Christ a voulu de manquer de l'intention nécessaire au sacrement, quelles que soient par ailleurs ses croyances erronées et les répercussions de *celles-ci sur sa volonté* [52].

Le P. Clark procède en deux étapes. Dans la première il établit — définitivement, croyons-nous — que la validité d'un sacrement dé-

---

51. Certes, comme le note l'auteur, « il aurait été tout à fait contraire à la pratique du Saint-Siège de s'écarter de sa route dans un document tel qu'*Apostolicae Curae* pour rejeter une opinion (celle de l'intention externe) qu'un petit nombre d'auteurs considéraient toujours comme théoriquement admissible et qu'il n'y avait pas de nécessité actuelle de condamner... Il n'est donc pas surprenant que la décision de la Bulle *puisse* (souligné par l'auteur) être réconciliée avec les vues de Catharin (*op. cit.*, p. 71) ». C'est même, quoi qu'en aient pensé de nombreux apologistes anglicans, la théorie la plus défavorable à la validité de leurs ordinations : selon celle-ci en effet, le ministre qui pose sérieusement un rite a toujours et nécessairement l'intention correspondant à la signification objective de celui-ci; tout défaut de forme entraîne automatiquement défaut d'intention. Le problème au contraire renaît si ces deux défauts doivent être démontrés chacun pour soi, obligation qui incombe aux partisans de l'intention interne.

52. Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, L. VI, Tract. 1, n. 24 : « Quaeritur, si minister habeat duas intentiones contrarias, quaenam debeat praevalere?... Si voluntates istae sint simul, praevalet praedominans : nempe quae eligeretur, cognita incompossibilitate. » — Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 4ª edit., Rome, 1888, p. 231 : « Videndum ergo est, quaenam ex intentionibus oppositis, quae ambae simul non possunt esse efficaces, praevaleat... Qui... absolute vult exclusionem sacramenti ita ut, sub hypothesi veritatis sacramenti, nolit consecrare aut contrahere, is tali efficaci intentione opposita excludit simul consecrationem vel contractum. Generatim loquendo, talis exclusio efficax sacramenti non potest habere locum nisi ex reflexa, obstinata et rarissime in animis humanis occurente malitia ». Voir aux pages 125-130 de son ouvrage la discussion de ces textes par le P. Clark.

pend toujours de l'intention que le ministre a réellement (que ce soit de façon actuelle ou virtuelle) au moment même où il accomplit le rite, et jamais de l'intention qu'il aurait eue (mais en fait n'a pas eue) si certaines conditions en fait non réalisées s'étaient alors vérifiées. On ne peut donc recourir au principe de l'intention « interprétative » pour déterminer laquelle, de deux intentions simultanées et contraires, a réellement prévalu dans la volonté du ministre. Si celui-ci s'est rendu un certain compte de leur opposition au moins possible, il aura normalement choisi d'en vouloir une absolument et aura par le fait même opté pour ou contre la validité du sacrement. Mais, dans le cas où le ministre croit ses deux intentions compatibles et les veut donc d'un seul et même vouloir, comment résoudre la difficulté?

C'est ici qu'intervient le second principe mis en avant par le P. Clark, celui qu'il appelle « d'exclusion positive » et formule comme suit : « Lorsque la volonté du ministre élicite une intention positive et explicite de rejeter ce qui est en réalité (qu'il le sache ou non) un élément essentiel ou propriété du sacrement tel que le Christ l'a institué, son intention sacramentelle est alors inévitablement défectueuse, et le sacrement invalide. Cela ne fait aucune différence qu'il ait aussi et en même temps l'intention positive et générale d'agir comme ministre chrétien (même pas si nous pouvons raisonnablement supposer qu'il *choisirait* ce que le Christ a réellement institué s'il connaissait l'incompatibilité de ses deux intentions). En pareil cas, cette dernière intention générale ne peut prévaloir sur l'intention particulière qui lui est contraire, et la nullité doit en résulter [53]. »

L'application qu'en fait l'auteur aux ordinations anglicanes est la suivante : « les changements et omissions faits par les réformateurs anglicans dans tout le rite d'ordination indiquent si clairement un dessein d'en faire un instrument dirigé contre le sacerdoce consécratoire et sacrificiel catholique et (après le rejet sans ambiguïté de ce rite par l'Eglise catholique durant le règne de Marie Stuart) les ministres élisabéthains s'associèrent si clairement eux-mêmes à ce dessein par leur libre choix que l'on disposait d'une évidence solide sur laquelle on pouvait baser un jugement sûr concernant leur défaut d'intention interne dans l'acte de l'ordination. Ils n'avaient pas seulement dans l'intelligence une erreur concomitante, ou dans la volonté, une absence d'intention pleinement catholique, mais leur acte de choisir d'utiliser cet Ordinal dans ce contexte historique montre qu'ils élicitèrent une intention positive contre ce qui est en fait essentiel au sacrement de l'Ordre [54]. »

Le Dr Mascall n'aurait-il pas répondu d'avance à cette présentation

53. *Anglican Orders and Defect of Intention*, p. 117.
54. *Ibid.*, p. 106-107.

du défaut d'intention lorsqu'il écrivait en réponse au P. Stephenson : « Au sens strict, on ne peut pas vouloir explicitement exclure un effet à moins que l'on ne croie que l'effet se produirait si l'on ne voulait pas l'exclure. S'il en est ainsi, les Réformateurs anglicans ne peuvent certainement pas être accusés d'un défaut d'intention. Car personne ne les a jamais accusés de croire que l'ordination conférait normalement un sacerdoce sacrificiel, en même temps qu'ils auraient explicitement voulu que leurs propres ordinations ne le confèrent pas ; l'accusation a toujours été qu'ils ne croyaient pas que le sacerdoce sacrificiel put être conféré par une ordination quelle qu'elle soit. Ils avaient, en fait, une erreur de croyance, non une intention mal orientée [55]. »

Il nous semblerait difficile de ne pas accorder au Dr Mascall l'exactitude de son raisonnement : « on ne peut vouloir exclure un effet à la réalité duquel on ne croit pas ». Et dans la mesure où la thèse du P. Clark s'appuyerait sur l'existence, chez les ministres anglicans, d'une volonté explicite d'exclure du sacerdoce qu'ils voulaient conférer le pouvoir sacrificiel à la réalité duquel ils auraient en même temps cru, elle aurait à être revisée sur ce point. L'on ne peut nier qu'il donne parfois, au moins dans sa manière de s'exprimer, l'impression de considérer les choses de la sorte. Si cette impression était fondée, la correction à apporter à son œuvre ne serait en tout cas pas bien considérable. Il suffirait à l'auteur de faire remarquer que le seul fait pour le ministre de vouloir d'une intention positive et explicite un objet incompatible avec qui est en fait essentiel à l'existence du sacrement tel que le Christ l'a voulu, implique *ipso facto*, que le ministre s'en rende compte ou non, l'intention positive d'exclure la réalité sacramentelle, défaut que ne peut corriger la volonté simultanée d'agir en ministre du Christ. Car, et ici nous rejoignons les principes formulés par le P. Leeming, « l'intention du ministre est toujours présumée être celle qu'expriment les mots et les signes utilisés dans l'administration du sacrement ». Or le moins qu'on puisse dire de l'Ordinal d'Edouard VI, c'est que le sacerdoce qu'il décrit est un sacerdoce sans pouvoir sur le Corps physique du Christ. Pareil sacerdoce n'existe pas ; l'intention du ministre qui adopte cet Ordinal est donc nulle, faute d'objet [56].

---

55. Dans A. Stephenson, *Anglican Orders*, p. 52. L'auteur continue : « Même ceci est largement une supposition... ». Nous aurons à revenir dans un instant sur cet aspect du problème.

56. Cette manière de présenter l'argument, identique quant au fond, paraîtra sans doute plus claire à certains, qui verront mieux de la sorte où se situe le défaut d'intention et comment il agit pour invalider le sacrement. Si l'intention requise du ministre doit être actuelle ou au moins virtuelle, c'est parce qu'elle intervient pour procurer l'existence à ce qu'elle vise. Or toute intention est spécifiée par son objet : si celui-ci est un « cercle carré », résultant de la juxta-

A pareil exposé le Dr Mascall opposerait sans doute à nouveau les arguments suivants : « Il me semble qu'il est totalement inefficace de baser quoi que ce soit sur l'omission dans l'Ordinal anglican de toute référence directe au sacerdoce comme sacrificiel. Comme je l'ai montré dans mon livre *Corpus Christi,* à la fin du moyen âge toute la conception du sacrifice avait subi une telle déformation qu'il était impossible de discuter avec profit si l'Eucharistie est un sacrifice et si le ministre chrétien est un prêtre sacrificateur. Ce que l'Ordinal anglican rendait manifeste, c'était que le ministère historique à trois degrés avait à être continué [57] ». « Lorsque la préface mise à l'Ordinal anglican déclarait que son intention était continuation du ministère à trois degrés qui avait existé « depuis le temps des Apôtres », elle indiquait une réalité concrète et reconnaissable et il y avait de très solides raisons pour agir de la sorte. En premier lieu, en un temps où la nature essentielle du caractère sacerdotal n'était pas encore déterminée de façon définitive et où nombre de conceptions du sacerdoce sacrificiel alors prédominantes étaient telles que des théologiens catholiques eux-mêmes en viendraient plus tard à les rejeter comme erronées et superstitieuses, il ne manquait pas de raisons pour écarter des exposés théoriques qui risqueraient d'apparaître dans la suite comme ayant besoin de revision et pour se référer à leur place à la réalité concrète que l'on entendait perpétuer. En second lieu, sans dénier le moins du monde que l'ordination confère un caractère objectif (comme les Archevêques anglicans eux-mêmes y insistèrent dans leur réponse au Pape Léon XIII), je voudrais maintenir que l'effet *premier* de l'ordination à la prêtrise n'est pas de revêtir un individu du sacerdoce comme d'une *qualité,* mais de l'incorporer au Sacerdoce comme à une *entité organique.* Négliger ceci, c'est traiter le sacerdoce comme un universel logique plutôt que comme une réalité de chair et de sang dans le monde de l'espace et du temps, c'est faire des concessions au point de vue individualiste qui a fait tant de tort à la théologie médiévale et post-médiévale, et c'est détacher le prêtre individuel avec son caractère sacerdotal de l'Eglise comme d'un tout concret et organique... Le sacerdoce, à mon avis, n'est pas simplement ou premièrement un universel logique particularisé dans un nombre d'individus, mais bien une réalité concrète dans l'ordre de l'histoire, enracinée dans le Christ, le grand-prêtre qui est monté (aux cieux), et continuant dans le monde jusqu'à la fin des temps comme nous le savons. A la question « Qu'effectue l'ordination ? », la réponse fondamentale est donnée non dans les termes d'un exposé abstrait (quelque exact que pareil exposé puisse être), mais par le ministère

position d'éléments incompossibles, la volonté ne produira que ce qu'elle a visé, c'est-à-dire en fait rien du tout.

57. Article cité du *Church Times,* 28 octobre 1955, p. 11.

comme un organe historique de l'Eglise historique; non, en fait, en parlant du sacerdoce, mais en montrant des prêtres [58]. »

La première de ces objections soulève un grave problème historique, que nous ne pouvons qu'indiquer brièvement : quelles ont été, au sujet du sacerdoce et du sacrifice de la messe, les positions des réformateurs anglicans de la première période? Furent-elles bien cette opposition consciente et délibérée aux positions catholiques telles que le concile de Trente les définirait que le P. Clark, avec d'ailleurs un certain nombre d'auteurs anglicans, considère comme hors de doute [59]? Des travaux récents dans ce domaine encore insuffisamment étudié [60] soulèvent un sérieux doute à ce sujet. Leur continuation, que nous souhaitons, pourra être d'un grand secours pour une meilleure appréciation des données historiques de notre problème.

Ces recherches devraient s'accompagner d'une étude théologique — qui serait en même temps la réponse à la seconde des objections du Dr Mascall [61] — sur la nature du sacerdoce et donc du sacrifice : quelle est l'essence du sacerdoce? quel rapport y a-t-il entre le pouvoir qu'il donne sur le corps physique du Christ (consécration et sacrifice) et ceux qu'il confère sur son Corps mystique? Les travaux récents sur l'Eucharistie fournissent nombre d'éléments pour cette synthèse. Celle-ci, dans l'intérêt même de l'échange de vues entre catholiques et anglicans, devrait soigneusement distinguer ce qui est dogmatique et ne fait qu'expliciter notre foi, des systèmes et opinions théologiques dont même les plus respectables n'ont que le degré de certitude que leur confère la valeur de leurs arguments. En outre cette synthèse devrait, dans une recherche historique, retracer l'évolution de ce dogme, montrer comment, aux diverses époques, malgré les erreurs des uns, les théories parfois saugrenues des autres, cette vérité s'est conservée dans l'Eglise qui en prenait de plus en plus explicitement conscience. L'époque de la Réforme mériterait une attention toute spéciale, tant à cause de certaines opinions sur le sacrifice, dont l'étrangeté ne doit pas avoir été sans influence sur le rejet du sacerdoce sacrificiel par les Réformateurs, que de la réaction catholique unanime contre ce rejet radical.

L'ensemble de ces recherches — on peut déjà le pressentir — nous

---

58. Dans A. Stephenson, *Anglican Orders*, p. 55-56 (les soulignés sont de l'auteur). Cfr *ibid.*, p. 52, et dans le *Church Quarterly Review*, 1957, p. 17-18.

59. *Anglican Orders and Defect of Intention*, p. XVIII.

60. Cfr, dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33 (1957), le compte rendu que C. J. L. Napier consacre à l'ouvrage du P. Clark, p. 382.

61. « Il est remarquable que, malgré leurs nombreuses références au sacrifice et au sacerdoce sacrificiel, ni le P. Clark ni le P. Stephenson ne font aucun essai pour définir la notion du sacrifice lui-même dans le contexte de la théologie chrétienne. » (Article cité du *Church Quarterly Review*, 1957, p. 17).

donnerait une image plus nuancée, plus complexe, pour tout dire plus humaine de ce grand courant que fut la réforme anglicane. S'il charria nombre d'impuretés (mais il faudrait quelque naïveté pour lui en attribuer le monopole), s'il dévia par la malice ou la maladresse des hommes (ici aussi, que celui qui est sans péché leur jette la première pierre), la foi et la piété sincères qui animèrent et continuent d'animer les meilleurs de ses membres ne s'expliquent que parce qu'il y eut aussi à l'origine de ce mouvement un grand désir de retrouver, dans la foi comme dans la pratique, la pureté des origines. Et peut-être verrons-nous alors que le drame des ordinations anglicanes a été et reste que les réformateurs ont définitivement privé leur Eglise du sacerdoce authentique par les efforts mêmes qu'ils ont fait pour se rattacher à nouveau à celui-ci dans sa pureté originelle. En effet en modifiant délibérément le rite admis, en omettant volontairement toute allusion au sacerdoce sacrificiel [62], ils ont forgé non un rite rénové, mais un rite nouveau apte seulement à produire ce qu'il signifiait, et donc incapable, à cause même de ses mutilations délibérées, d'assurer la continuation du sacerdoce historique. Car une modification du rite met beaucoup plus facilement en danger l'existence même du sacrement que ne le font les croyances erronées du ministre qui continue à employer le rite traditionnel : tant que chez ce dernier la volonté de traduire en acte son erreur ne prévaut pas sur l'intention de poser le rite pour ce qu'il est, celui-ci continue à produire tout ce qu'il est apte à signifier et tous les effets qui découlent de son existence comme sacrement valide. Cette différence tient au rôle instrumental propre à chacun d'eux : le ministre est l'instrument du Christ et de l'Eglise précisément en tant qu'il accepte de poser le geste sacramentel pour ce qu'il est, et il peut le faire de confiance; le rite, lui, est instrument par sa signification même (« significando causant ») : toute modification essentielle de celle-ci le rend inapte à sa fonction [63].

Nous nous rendons parfaitement compte que ceci implique toute une conception de l'économie sacramentaire [64]. Qui plus est, à travers

62. Fut-ce, comme le pense le Dr Mascall, en croyant le faire pour d'excellentes raisons.

63. C'est en vertu du même principe que le retour délibéré à un rite ancien, jadis valide malgré une certaine imprécision, peut être cause d'invalidité par défaut de forme : en pareil cas, la formule qui, à un stade encore partiellement implicite de la foi de l'Eglise, marquait suffisamment pour l'époque et dans le contexte la signification correcte, prend un sens tout différent dans ces nouvelles circonstances : ce qui jadis se bornait à n'être pas explicité est maintenant délibérément passé sous silence, comme Léon XIII le reproche à la forme anglicane (cfr Fr. Clark, *op. cit.*, p. 179). On trouvera sur ceci d'intéressantes réflexions dans H. Schillebeeckx, O.P., *De sacramentele Heilseconomie*, Anvers, 1952, p. 447-450.

64. Et notamment le rejet, dans un certain sens au moins, de l'affirmation du Dr Mascall que « l'effet premier de l'ordination est d'incorporer un individu au Sacerdoce comme à une entité organique ». Telle que nous la comprenons — il nous excusera si nous interprétons mal sa pensée —, cette affirmation nous pa-

elle, c'est l'idée même que nous nous faisons de l'Eglise et de sa nature qui est en jeu, comme on l'a pertinemment relevé de part et d'autre [65].

Or la théologie catholique s'oriente actuellement vers une étude plus approfondie du rôle et du pouvoir de l'Eglise en matière sacramentaire. Quelques exemples récents le montreront. Le P. Van Roo, après examen de la définition classique du sacrement, propose de la remplacer (ou de la compléter) par la suivante : le sacrement de la Loi nou-

---

rait une pièce maîtresse de sa défense de la validité des ordinations dans la *C.S.I.* (et, par contre-coup, dans toute l'Eglise anglicane). Si l'on admet « qu'un rite est un moyen de faire quelque chose, non un exposé théologique sur la nature de ce qui est en train de s'accomplir » (ce qui est exact), si l'on admet que le but de toute ordination doit être de conférer à un individu un degré déterminé du ministère historique (ce qui est encore exact, puisque ce sacerdoce est en fait celui que le Christ a voulu), il ne reste plus qu'un pas à faire pour établir la validité de ces ordinations : admettre que « l'effet premier du rite est d'incorporer l'individu en cause au Sacerdoce comme à une entité organique » *de telle sorte que tout le reste en découle par voie de conséquence nécessaire* : alors le minimum requis d'un rite d'ordination, pour qu'il soit valide, sera qu'il marque sans ambiguïté cette cooptation du candidat dans ce corps sacerdotal : l'appartenance à celui-ci lui conférera par elle-même tous les pouvoirs qui en découlent, même ceux que le rituel en question omettrait ou rejetterait explicitement. Dès là que les hommes ont fait le nécessaire pour que le sacrement existe, il n'est plus en leur pouvoir de l'empêcher d'être tel que le Christ l'a voulu. Et donc la *C.S.I.* pourra accepter dans son sein des membres qui ne croient pas à l'origine divine de l'épiscopat, l'Ordinal d'Edouard VI pourra omettre toute mention du sacerdoce sacrificiel, qu'importe, puisque les deux rites manifesteront clairement qu'ils sont destinés à continuer l'épiscopat historique, qui est en fait celui que le Christ a voulu, et le sacerdoce authentique, auquel Notre-Seigneur a en fait confié le pouvoir de consacrer et de renouveler son sacrifice. Si le Dr Mascall considère bien les choses de la sorte, il n'est pas étonnant qu'il croie trouver une confirmation catholique de la solidité de sa thèse dans les décrets du Saint-Office sur la validité des baptêmes conférés dans certaines sectes protestantes (cfr, sur ceux-ci, *N.R.Th.*, 1950, p. 522-530) : malgré les erreurs professées dans celles-ci sur la nature et les effets de ce sacrement, cette Suprême Congrégation a refusé de les déclarer nuls de plein droit par défaut d'intention (celui-ci, qui reste possible, aurait à être démontré dans chaque cas particulier).

Pour ébranler cet édifice vraiment bien construit et montrer qu'il n'est malgré tout qu'un colosse aux pieds d'argile, nous ne voyons qu'un seul moyen (on nous excusera de l'indiquer seulement, sans même en esquisser la preuve) : montrer que, le sacerdoce institué par le Christ étant identiquement le pouvoir sur son Corps, physique et mystique, seuls les rites capables de communiquer ce pouvoir à l'âme selon la causalité instrumentale qui leur est propre, c'est-à-dire en le signifiant, seront par le fait même capables d'assurer l'insertion de nouveaux membres dans le corps sacerdotal. Si ce moyen indispensable fait défaut, aucune volonté d'atteindre néanmoins le vrai but ne peut aboutir.

65. Le Dr Mascall conclut son article du *Church Quarterly Review*, 1957, p. 18, par un paragraphe qu'il intitule *Le fond du problème* et qui débute par ces mots : « A ce point (de la discussion), il devient clair... qu'il y a des divergences fondamentales entre ces deux auteurs (les PP. Clark et Stephenson) et moi-même en ce qui concerne la structure même, la nature et la vie de l'Eglise ». On trouvait déjà un son de cloche analogue chez Henry St. John, O.P., dans sa lettre citée ci-dessus à l'éditeur de *Theology*, novembre 1936, p. 295 : « La question de leur validité (des ordinations anglicanes) est liée à la doctrine de l'intention de l'Eglise, et il est à peine possible de discuter la nature de l'intention de l'Eglise à part de la question plus fondamentale de la nature et de l'autorité de l'Eglise elle-même. »

velle est un acte extérieur du culte par lequel le Christ, par l'Eglise et le ministre, en représentant les mystères de sa chair, signifie et opère *ex opere operato* la sanctification de l'homme convenablement disposé [66]. De même, le P. Leeming consacre une de ses thèses à montrer que l'efficacité des sacrements découle de l'union qu'ils procurent au Corps Mystique du Christ, qui est l'Eglise, du fait que le sacrement, en unissant le sujet d'une manière spéciale à l'Eglise, exprime la volonté du Christ de lui conférer la grâce s'il n'y met pas obstacle [67]. Quant au P. Clark, il note que « les théologiens sont en train de mettre de plus en plus en évidence le pouvoir *effectif* (souligné par l'auteur) de l'Eglise de déterminer ce qui est suffisant et ce qui ne l'est pas pour conférer le sacrement que le Christ a institué [68]. » A l'appui de son affirmation, il mentionne tout d'abord une intéressante étude du chanoine G. D. Smith sur la nature du pouvoir de l'Eglise en matière sacramentaire [69]. Il cite également une note du P. Schillebeeckx, O.P., dans laquelle celui-ci affirme notamment : « Il appartient à la vraie Eglise de déterminer si un rite accompli dans des circonstances données est une « extériorisation » de sa propre foi, c'est-à-dire si c'est *son propre acte* (souligné par l'auteur), ou s'il est au contraire un acte exprimant la foi d'une autre Eglise, séparée, en tant que séparée [70]. » Nous avons relevé ci-dessus l'importance accordée par le P. Henry St. John, O.P., à l'approbation par l'Eglise du rite sacramentel [71]. Dans le même sens, dom Jean Lebourlier suggère ce qui suit : « Que si maintenant le signe sacramentel n'est pas posé en forme catholique, c'est en vain que l'homme ou l'église séparée à laquelle il appartient prétendrait se rattacher directement au Christ. Le rite n'est valide que s'il est assumé par l'Eglise catholique ; il n'est assumé que s'il est assumable ; il n'est assumable que si la forme en est approuvée, et surtout d'abord n'en a pas été réprouvée, au moins implicitement, par l'Eglise catholique. Il est clair qu'un rite qui a été modifié, par

---

66. *De Sacramentis in genere*, p. 63 ; cfr *ibid.*, p. 128-134, le chapitre qu'il consacre au rôle de l'Eglise en ce domaine.

67. *Principles of Sacramental Theology*, p. 346-381.

68. *Anglican Orders and Defect of Intention*, p. 9.

69. *The Church and her Sacraments*, dans *The Clergy Review*, 33 (1957), p. 217-231. L'auteur propose de distinguer deux pouvoirs dans l'Eglise : son pouvoir suprême d'enseigner les vérités révélées (infaillibilité doctrinale) et son pouvoir suprême d'administrer les sacrements (jouissant de l'infaillibilité indirecte reconnue aux faits dogmatiques). Pour l'auteur, la décision finale d'*Apostolicae curae* n'est certainement pas une définition *ex cathedra*, puisque l'invalidité des ordinations anglicanes n'est pas contenue dans les sources de la révélation, mais bien une mise en œuvre du pouvoir infaillible de décision concernant un fait dogmatique.

70. *Ibid.*, p. 10. Bien que le second volume de l'ouvrage du P. Schillebeeckx, *De Sacramentele Heilseconomie*, lequel traitera *ex professo* de la définition du sacrement, n'ait hélas pas encore paru, il ne manque pas d'indices dans le premier volume (Anvers, 1952) sur le rôle que l'Eglise y jouera.

71. Voir la note 21.

opposition à l'Eglise catholique, et qui a rencontré dès le début l'opposition de l'Eglise catholique, ne remplit pas la condition [72]. »

Ces quelques citations suffisent à montrer les perspectives intéressantes qui s'ouvrent à la recherche théologique en ce domaine. Car — l'on nous excusera d'insister, dans l'intérêt même du dialogue oecuménique — outre que ces considérations n'ont pas toutes la même valeur [73], elles ne représentent, au stade actuel du développement théologique, que des « opinions » (ce qui n'exclut pas que certaines d'entre elles ne s'appuyent sur des arguments très solides). Il y aurait, croyons-nous, un réel avantage à ce que l'on en prenne toujours mieux conscience de part et d'autre. Du côté anglican, où l'on est — et cela se comprend historiquement— très sensible à tout ce qui concerne le pouvoir pontifical, l'on éviterait plus facilement l'agacement que provoquent assez naturellement ces nouveaux « empiètements romains » [74]. De la part des catholiques, sans manquer le moins du monde à la plus intransigeante fidélité à la vérité qui nous est confiée, cela nous aiderait à ne pas accroître par nos façons de faire ou de parler la très réelle difficulté que nos frères séparés ont à s'ouvrir à une vérité — celle de l'infaillibilité pontificale — qui heurte si profondément toute leur sensibilité.

Aussi approuvons-nous pleinement les sages remarques que l'éditeur de *Downside Review* a publiées, à l'occasion de cette controverse, sur l'autorité dans l'Eglise. Il distingue à son exercice trois domaines : le premier est celui des vérités que l'Eglise nous propose à croire, le second, celui des matières en rapport plus ou moins immédiat avec celles-ci, mais pour lesquelles l'Eglise ne nous demande pas (ou pas encore) un acte de foi ; le troisième enfin est celui des objets qui n'ont avec la foi qu'un rapport lointain. Le respect que nous devons à l'autorité dans ce dernier cas peut parfois se limiter au « silence respectueux » ; mais il y aurait grand danger à confondre en un même type d'assentiment intérieur la foi que nous devons aux vérités que l'Eglise nous propose à croire et l'obéissance sincère qui doit être la nôtre en face des décisions où l'Eglise n'engage pas notre foi. Car l'acte de foi, même lorsqu'il m'est imposé par l'Eglise, n'est pas motivé par le respect pour son autorité. A travers l'Eglise, qui s'efface en quelque sorte et perd toute la force persuasive normalement inhérente

72. *A propos des ordinations anglicanes,* dans les *Mélanges de Science Religieuse,* 1955, p. 207-208. L'auteur présente ceci comme une « tentative ».

73. Et le fait de les avoir citées n'implique nullement que nous les approuvions toutes.

74. On le décèle par exemple, même chez un interlocuteur aussi « fair-play » que le Dr Mascall, sous l'humour de certaines remarques, comme celle où il compare le Saint-Siège à un joueur qui réclamerait « non seulement le droit de fixer les règles du jeu, mais encore celui de les modifier au cours de la partie. » (Article cité du *Church Quarterly Review,* 1957, p. 15).

à une institution humaine, c'est la voix même de Dieu qui se fait alors entendre. A d'autres moments au contraire, et ce sont les plus nombreux, l'autorité me parlera avec une autre voix, dans laquelle l'humain est encore présent. Si j'acquiesce à cette voix de la même façon que j'acquiesce à la voix qui me fait connaître la Trinité, j'acquiescerai alors à la Trinité comme je le fais à la voix humaine de l'Eglise. Car, alors qu'il n'est pas réellement possible de donner un assentiment de foi à des vérités qui ne sont pas de foi, il n'est que trop possible de faire retomber l'assentiment de foi au niveau inférieur, plus humain, tellement plus facile à comprendre qu'est l'assentiment à l'autorité. Dans ce cas, la foi à la Trinité devient un acte de respect pour l'autorité, ce qui est un modernisme du genre bien élevé. Si la doctrine que l'Eglise me propose sans faire usage de son autorité infaillible appartient en fait au dépôt révélé — songeons par exemple à l'Immaculée Conception ou à l'Assomption de la Sainte Vierge avant leur définition — il se peut que ma réponse, sous l'action de la grâce, dépasse le stade de la docilité pour celui de la foi. Il n'en reste pas moins qu'en pareil cas ce dépassement relève purement de ma spontanéité sollicitée par Dieu lui-même. Car tant que l'Eglise, qui seule a autorité pour m'attester qu'une doctrine est révélée, ne le fait pas [75], personne ici-bas, fut-il théologien, ne peut se substituer à elle pour imposer à autrui la foi à quelque doctrine que ce soit [76].

Plus modeste, le rôle du théologien, en pareil cas, est de rechercher, avec toute la rigueur scientifique possible, et de présenter de son mieux les arguments *pro et contra*, sans demander à son interlocuteur d'autre assentiment que celui que mérite la valeur des preuves fournies [77]. Menés avec le sérieux et la courtoisie dont les discussions que nous venons de recenser nous ont donné un bel exemple, de tels échanges de vues obtiendront un jour de Dieu — c'est notre ferme espoir — la grâce qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et qu'un seul Pasteur (*Jean*, X, 16).

L. RENWART, S. J.

---

75. Comme le fait remarquer l'auteur, c'est dans l'intérêt même de la sauvegarde de la foi qu'il faut rappeler combien sont strictes les conditions d'une définition infaillible.

76. *The Downside Review*, 75 (1957), p. 201-207. Ce que nous avons traduit librement se trouve aux pages 202-204.

77. Ceci vaut également, à notre avis, pour celui qui voit dans *Apostolicae curae* une décision infaillible portant sur un « fait dogmatique » (ce qui est l'avis de plusieurs théologiens catholiques) : ce sera la valeur des arguments mis en avant pour étayer cette affirmation qui pourra amener à reconnaître que cette **décision appelle un acte de foi ecclésiastique.**