Courrier de Rome

Informations Religieuses — Documents — Commentaires — Questions & Réponses

N° 701 OCTOBRE 2026

Validité et invalidité des sacrements *in genere*
Abbé Renaud de Sainte-Marie
page 1

Le signe en lui-même
Abbé Renaud de Sainte-Marie
page 4

L'intention du sacrement
Abbé Renaud de Sainte-Marie
page 7

Le tutiorisme sacramentel
Abbé Renaud de Sainte-Marie
page 11

VALIDITÉ ET INVALIDITÉ DES SACREMENTS *IN GENERE*

Préambules

Le Concile Vatican II a causé de nombreux bouleversements dans l'Eglise catholique dans tous les domaines de la vie chrétienne. Le plus spectaculaire a été sans conteste la question liturgique avec la réforme du rite de la Messe. Le spectacle de la subversion du sacrifice de l'Eglise a conduit les catholiques conscients à se poser, par-delà la critique faite dès la promulgation du *Novus Ordo Missae*, des questions sur les réformes des célébrations sacramentelles. Si la nocivité de la réforme a été très rapidement mise en lumière par le *Bref Examen*, il faut reconnaître qu'il a manqué par la suite d'un texte qui fasse autant autorité et qui analysât la question de la validité des sacrements et de la messe.

La seule raison de l'urgence pastorale n'explique pas seulement ce manque. Les dissensions au sein de la mouvance traditionaliste et la difficulté technique du sujet ont sans aucun doute joué dans cette absence. Il n'a pas manqué par ailleurs de productions intellectuelles de qualités diverses pour juger de la validité de tel ou tel rite, d'un sacrement ou d'un autre.

Oui, la promulgation du nouveau rite a jeté un doute mortel sur l'épicentre de la vie religieuse de l'Eglise, sa vie sacramentelle et son culte sacrificiel ! Alors même que certaines réformes antérieures à 1969 n'avaient pas suscité une telle inquiétude au jour où elle furent promulguées. Le *Bref Examen* posait en effet une grave question dans l'une de ses notes : « Les prêtres qui, dans un proche avenir, [c'est une question au passé désormais] n'auront pas reçu la formation traditionnelle, et qui se fieront au *Nouvel Ordo* pour "faire ce que fait l'Eglise" consacreront-ils validement ? Il est légitime d'en douter. »[1] Ce doute s'est étendu par la suite aux réformes antérieures et postérieures. Cette petite série d'articles a pour ambition de donner les principes de compréhension de ce qui fait la validité des sacrements, nous réservant la possibilité ultérieure d'analyser les sacrements uns à uns à la lumière de ce que nous aurons établi.

I) Nécessité d'une étude de la validité *in se*

Parmi les sacrements, outre le rite de la Messe et son corollaire qui est la confection de l'Eucharistie, la question s'est posée sur deux d'entre eux, l'ordre et la confirmation, pour des raisons diverses. Défaut du côté de la matière, défaut du côté de la forme ou défaut d'intention du ministre, ce qui couvre tout le spectre des défauts qui invalident les sacrements. Et c'est précisément sur ces trois éléments *in genere* que nous entendons écrire sans aborder l'analyse spécifique de chaque sacrement.

On pourrait croire en effet que tant la doctrine que la pratique antéconciliaire furent dans un état d'achèvement tel qu'il suffirait de s'appuyer sur elles pour poser un jugement prudentiel suffisamment assuré et donc ôter le doute de nos âmes. Il n'en n'est rien. Qui plus est, la pratique de l'Eglise en ces matières semble clairement établie et condensée dans la célèbre formule : « En matière de sacrements, il faut être

1 *Bref Examen Critique*, IV, 4, c, note 15.

tutioriste ». Cette phrase mal comprise peut amener à des outrances pratiques et à des doutes insolubles. Nous y reviendrons dans le dernier article.

Pour juger de l'invalidité d'un sacrement il faut donc regarder si au moins l'un des trois éléments fait défaut. Forme et matière constituent comme la partie réelle ou objective, et l'intention la partie proprement ministérielle ou subjective. Ces deux parties sont donc à étudier dans leur nature spécifique ; mais avant toute chose il faut bien comprendre l'interaction concrète entre ces deux parties, car objectif et subjectif se compénètrent et exercent une causalité l'un sur l'autre dans l'existence du sacrement. On commencera donc par la compréhension de l'acte total en tant qu'il est signe.

II) Action ministérielle et signe sacramentel

« Les actions sacramentelles peuvent avoir une portée multiple ; ainsi l'ablution de l'eau dans le baptême peut avoir pour raison d'être la propreté ou la santé corporelle, le jeu, etc. Il faut donc faire intervenir l'intention de celui qui fait l'ablution pour déterminer celle-ci à un seul effet qui sera celui du sacrement. Et cette intention est exprimée par les paroles prononcées dans l'administration des sacrements, telles que : "Je te baptise au nom du Père, etc". »[2]

Cet extrait de saint Thomas résume assez bien l'idée que nous voulons mettre en valeur pour éclairer la compréhension de la causalité intrinsèque à un sacrement en tant qu'il est un signe. Et c'est sur cette notion de signe que saint Thomas nous demande de considérer le rite, comme *signum tantum.*

Du côté de la partie réelle du signe, il y a le premier élément, la matière. Celle-ci n'est pas une matière inerte, de l'eau stagnante ou vive mais une matière appliquée. On fait couler de l'eau sur le corps durant le baptême, on applique de l'huile sur la tête, on prend du pain dans ses mains, on impose les mains, etc. Ces gestes impliquent qu'un vouloir humain use d'éléments matériels. Qui dit vouloir, dit direction des actes en vue d'une certaine fin, ou d'une série de fins.
Le second élément de la partie réelle du signe c'est ce qui donne pleine signification au geste et/ou à l'élément sensible qu'on utilise. Verser de l'eau peut avoir des finalités indénombrables. On peut s'amuser à verser de l'eau pour le jeu, pour se laver, etc. Généralement le but de l'action est donné par le contexte. Chacun analyse facilement les intentions de l'acte de verser de l'eau sur soi ou sur un tiers. Si je prends de l'eau et la jette en riant sur mon voisin, il n'est pas difficile de voir que je joue. Il faut donc pour manifester l'intention de baptiser, de donner la confirmation ou d'absoudre, des paroles qui spécifient le geste suffisamment pour qu'il n'y ait pas de confusion. Quand je dis la formule baptismale en versant de l'eau sans aucun autre élément extérieur, je fais un baptême et non une ablution ordinaire, ou un acte de rafraîchissement. J'entends bien faire le signe.

Bien sûr, tant les paroles que les gestes corporels ne sont pas laissés au caprice du ministre. Pour chaque sacrement ces deux éléments sont un héritage du Christ qui nous a enjoint de les réaliser assez précisément ou alors ils ont été définis par l'autorité ecclésiastique dans leur forme et leur matière, ce qui suppose alors une certaine latitude pour les modifier.

Si l'on cherche dès lors à synthétiser par une formule les rapports qu'entretiennent la partie réelle et la partie ministérielle, on peut dire **que le signe (matière et forme) détermine l'intention et que l'intention réalise le signe.** Il suffit de réaliser le signe dans son intégrité pour qu'il cause, car le signe sacramentel cause ce qu'il signifie. L'intention du ministre idoine veut nécessairement ce que le signe est et le signe n'existe que par l'intention. Si je verse de l'eau et je prononce les paroles : « Au nom du Père… » mon intention est bien de faire ce que je fais, à moins qu'un élément extérieur ne désigne que je ne le fais pas réellement : si, par exemple, j'imite le prêtre en train de baptiser dans une pièce de théâtre. Et le rite de baptême ne serait pas réel et effectif sans l'action intentionnelle du ministre.

III) Pouvoir relatif de l'Eglise sur les éléments sacramentels

Avant d'avancer dans notre compréhension du signe sacramentel, il convient de rappeler jusqu'où s'étend le pouvoir de l'Eglise de modifier les rites du sacrement. Les éléments objectifs qui concourent à la confection d'un sacrement sont spécifiés par la fin propre à chaque sacrement. L'eau signifie d'abord purification, et secondairement mort et renaissance, l'huile signifie le soin et le renforcement, le pain ou le vin sont à la fois corps et sang, nourriture et breuvage. Les paroles doivent donner aux éléments matériels la qualité de signe.

Il est clair que jusqu'à Vatican II l'autorité suprême gardait un religieux respect de la matière de certains sacrements, comme l'huile d'olive pour les onctions, ou la farine de froment pour l'eucharistie. Les formes qui sont d'institution divine ne semblent pas avoir été touchées. Quant à certaines autres (confirmation, ordination), elles ont connu un changement.

Parmi les matières des sacrements, celle de l'ordination est longtemps restée relativement indéterminée, au point que l'Eglise par la voix de Pie XII a fait la précision qui manquait jusqu'alors. Par la Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis*,

2 III, 64, 8

le pontife angélique a tranché la question de la matière, contredisant par-là les thèses des uns et des autres sur la porrection des instruments comme faisant partie de la matière[3].

Dans la suite, un décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 20 février 1950[4] a changé certaines formules du rite des ordinations concernées (diaconat, sacerdoce et épiscopat).

Ainsi, on peut lire sous la plume de Don Botte – dont on peut déplorer l'agir postérieur – des précisions intéressantes sur les modifications opérées dans le pontifical suite à la définition donnée par Pie XII :

« Les unes ont pour but de faire disparaître du Pontifical les expressions inspirées par une théologie qui n'est plus en accord avec la définition de la matière et de la forme du sacrement de l'Ordre suivant la Constitution apostolique. Ainsi, dans les rubriques générales sur la collation des Ordres, la phrase : "*Moneat ordinandos, quod instrumenta, in quorum traditione character imprimitur, tangant*", doit être supprimée. De même, l'expression *ordinandi*, que le Pontifical continuait à employer jusqu'à la tradition de l'évangéliaire ou du calice, pour le diaconat et la prêtrise, est remplacée par *ordinati* à partir de l'imposition des mains. Pour le sacre épiscopal, le terme *d'electus*, employé encore entre l'imposition des mains et l'onction des mains, est remplacé par *consecratus*. Ces changements sont tout à fait logiques. Puisque le magistère a, dans un document authentique, défini la matière et la forme du sacrement de l'Ordre, il est bon de ne pas maintenir dans le Pontifical des éléments devenus caducs[5]. »

On le voit, la précision a apporté des changements soit dans la perception du moment de l'ordination, puisqu'on ne considérait pas encore comme ordonnés ceux qui l'étaient sans doute, mais encore on a enlevé du rituel des formules qui laissaient entendre que la porrection des instruments accompagnée de la forme adéquate était le rite qui servait de signe sacramentel. La Constitution de Pie XII et la réforme subséquente montrent une certaine latitude laissée à l'Église par son fondateur de changer certaines déterminations accidentelles du signe, quand bien même elles avaient été perçues comme faisant partie intégrante des éléments essentiels.

On perçoit qu'il peut exister une tentation pour se dire que l'Eglise a pouvoir sur toute la matière du signe sacramentel. La nuance à faire entre la décision de Pie XII et les autorisations de l'après-concile pour l'utilisation des matières différentes de celles traditionnellement utilisées dans des sacrements comme l'Eucharistie ou la confirmation est que pour les matières de ces sacrements la définition était unanime. L'Eucharistie s'est toujours faite avec du froment, les onctions sacramentelles avec de l'huile d'olive. L'action de Pie XII a été de distinguer ce qui était essentiel, de ce qui ne l'était pas. Car, fondamentalement, les rites sont restés les mêmes. L'Eglise n'a pas le pouvoir de changer la substance des sacrements, comme le rappelait le pape saint Pie X[6].

La suite de notre réflexion porte sur l'analyse des éléments objectifs qui concourent à l'existence du signe, matière et forme. Qu'est-ce qui dans ces deux éléments rend le signe caduc quant à sa signification, et partant, nul quant à son efficacité ?

Abbé Renaud de Sainte-Marie

3 Notons que la lettre *Apostolicae Curae* de Léon XIII indiquait encore que lorsque la porrection des instruments n'avait pas été faite, il convenait de réitérer l'ordination sous condition. La papauté n'ayant pas encore précisé de manière certaine la matière et la forme du sacrement, il convenait pour s'assurer de l'intégrité du rite que la porrection des instruments ait lieu, sans quoi on considérait alors l'ordination comme douteuse. C'est ce que rappelle le pape dans ce passage : « Cette décision, remarquons-le bien, n'a tenu aucun compte du défaut de tradition des instruments, auquel cas l'usage prescrivait de renouveler l'ordination sous condition. »

4 AAS 42 (1950), pp. 448-456.

5 Dom Bernard BOTTE, (o.s.b.), *Décret de la Congrégation des Rites sur les ordinations*, « La Maison Dieu », 1951 (1), n°25, p. 134.

6 «Il est bien connu qu'il n'appartient aucun droit de quelque nature que ce soit à l'Eglise d'innover quoi que ce soit en ce qui concerne la substance des Sacrements » Pie X, *Ex quo nono*, *lettre aux délégués apostoliques en Orient*, In. Echos d'Orient, tome 14, n°86, 1911, p. 7.

LE SIGNE EN LUI-MÊME

Dans le premier article nous avons établi les préalables à une bonne compréhension de l'efficacité du signe sacramentel. Nous avons rappelé la distinction entre les éléments objectifs du sacrement (matière et forme), l'aspect subjectif (l'action ministérielle) et leur nécessaire connexion pour la compréhension de l'intégrité du sacrement. Pour une bonne compréhension de ce concours des éléments il faut une analyse détaillée de leur réalité propre. Du côté de la matière, la résolution est assez facile à faire.

La forme présente plus de difficultés à appréhender. D'une part parce que certaines paroles ne sont pas d'institution divine et qu'elles peuvent varier dans le temps et l'espace. Ensuite parce que la liturgie entoure les sacrements d'un certain nombre de rites annexes qui peuvent changer la signification des paroles ou bien la renforcer en la précisant.

Les changements opérés au cours des âges par certains ministres hérétiques — ou par les réformateurs de Vatican II — par adjonction ou suppression des rites ou des pratiques para-rituelles peuvent indiquer un changement de forme. Dès lors la corruption d'un élément ou certain rajout peut rendre le signe invalide. Notons qu'il est plus facile de prouver l'invalidité par retranchement dans le rite que par des adjonctions sujettes à des interprétations sans fin.

I) La mutation de signification par défaut de forme

Prenons un cas typique de rite par défaut, les ordinations anglicanes selon le rite promu par Edouard VI. C'est à travers l'analyse des prescriptions de ce rituel que les papes et les théologiens des siècles passés ont conclu à l'invalidité des ordinations anglicanes :

« Ces efforts, disons-Nous, ont été et sont stériles, et cela pour cet autre motif que si l'Ordinal anglican actuel présente quelques expressions ambiguës, elles ne peuvent revêtir le même sens que dans le rite catholique. En effet, l'adoption d'un nouveau rite qui nie ou dénature le sacrement de l'Ordre et qui répudie toute notion de consécration et de sacrifice enlève à la formule *Reçois le Saint-Esprit* toute sa valeur ; car cet Esprit ne pénètre dans l'âme qu'avec la grâce du sacrement. Perdent aussi leur valeur les paroles *Pour l'office et la charge de prêtre ou d'évêque* et autres semblables ; ce ne sont plus alors que de vains mots, sans la réalité de la chose instituée par le Christ.

La force de cet argument apparaît à la plupart des anglicans eux-mêmes qui interprètent rigoureusement l'Ordinal ; ils l'opposent franchement à ceux qui, à l'aide d'une interprétation nouvelle et poussés par un vain espoir, attribuent aux Ordres ainsi conférés une valeur et une vertu qu'ils n'ont pas. Cet argument détruit à lui seul l'opinion qui regarde comme forme légitime suffisante du sacrement de l'Ordre la prière *Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor*, qui se trouve au commencement de l'ordination ; et cela même si cette prière pouvait être regardée comme suffisante dans quelque rite catholique que l'Eglise aurait approuvé[1]. »

Il convient de citer la formule pour voir le défaut caractéristique de l'Ordinal d'Edouard VI :

« Alors l'Archevêque et les Évêques présents imposeront les mains sur la tête de l'Évêque élu, l'Archevêque disant : "Reçois le Saint-Esprit, et souviens-toi de raviver la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains ; car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte, mais de puissance, d'amour et de sagesse[2]." »

On voit bien une indétermination de la forme. Aucune mention n'est faite à un ordre sacramentel quelconque et tout le contexte de l'ordination est similaire. Aucune référence à l'offrande sacrificielle n'est faite et aucun élément dans le rite ne corrige cette omission. Léon XIII n'a fait que rappeler le jugement des papes précédents qui constataient l'évidence.

II) La mutation de signification par adjonction

Deux cas sont envisageables. D'une part, il peut y avoir une adjonction de sens donné au rite non pas par un rite annexe mais par la foi de la secte hérétique qui baptise par les ministres qu'elle reconnaît comme siens. D'autre part, il peut y avoir une adjonction de sens par un rite annexe qui détermine la signification du rite essentiel dans un sens qui s'oppose au sacrement catholique.

Signification et foi du ministre

Plus difficile nous semble-t-il est de penser une invalidation d'un rite sacramentel par une signification ajoutée par un défaut de foi non pas d'un individu mais d'une secte dont fait partie le ministre d'un sacrement. En 2001, la Congrégation pour la doctrine de la foi a émis une conclusion au sujet

1 LÉON XIII, *Apostolicae Curae.*

2 « Then the Archbishop and Bishops present shall lay their hands upon the head of the elect Bishop, the Archbishop saying: "Take the Holy Ghost, and remember that thou stir up the grace of God which is in thee, by imposition of hands: for God hath not given us the spirit of fear, but of power, and love, and of soberness." Book of common Prayer – 1549, ed. Church Calendar Press, New-York, 1881, p. 321.

de la validité du baptême donné au sein de l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours autrement appelés Mormons. Et le moins qu'on puisse dire, c'est que la décision a de quoi étonner :

« *La forme*. Nous avons vu comment, dans les textes du magistère sur le baptême, il y a une référence à l'invocation de la Trinité. La formule trinitaire est nécessaire à la validité du sacrement. La formule utilisée par les Mormons pourrait sembler à première vue une formule trinitaire. Elle dit textuellement : « *Ayant été envoyé par Jésus-Christ, je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* ». Les ressemblances avec la formule utilisée dans l'Eglise catholique sont, à première vue, évidentes, mais en réalité elles ne sont qu'apparentes. Il n'y a, en effet, pas de coïncidence doctrinale sur le fond. Il n'y a pas de véritable invocation à la Trinité parce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, selon *l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours,* ne sont pas les trois personnes dans lesquelles subsiste l'unique divinité, mais trois dieux qui forment une divinité. [...] [L'article continue avec l'exposition de la doctrine des Mormons.]

Il est donc facile de constater qu'à la coïncidence des noms ne correspond en aucun cas un contenu doctrinal qui ramène à la doctrine chrétienne relative à la Trinité. Les mots Père, Fils et Saint-Esprit ont pour les Mormons une signification complètement différente de celle qu'ils ont pour les chrétiens. Les différences sont tellement grandes, que l'on ne peut pas même considérer que cette doctrine soit une hérésie issue d'une mauvaise compréhension de la doctrine chrétienne. L'enseignement des Mormons a une matrice totalement différente. Nous ne nous trouvons donc pas face au cas de la validité du baptême administré par les hérétiques, affirmée dès les premiers siècles chrétiens, ni face au baptême conféré par les communautés ecclésiales non-catholiques, pris en compte par le canon 869 §2[3]. »

Reprenons pas à pas. 1) Il y a identité de la forme mormone et de la forme catholique. 2) Il y a une signification différente des mots puisque les Mormons croient à plusieurs dieux. 3) La doctrine mormone n'est pas chrétienne, sa matrice n'est pas le catholicisme contrairement aux hérétiques. 4) Donc, le baptême mormon ne peut être comparé au baptême des hérétiques dont le Droit Canonique reconnaît la validité.

L'abbé Jean-Michel Gleize commente cette conclusion comme suit :

« Comme l'explique Mgr Luis Ladaria (*L'Osservatore romano* en langue française du 14 août 2001, p. 8), cette déficience cause l'invalidité non en tant qu'elle concerne la foi personnelle du ministre mais en tant qu'elle affecte la signification objective des paroles de la forme du rite du baptême, tel qu'il est administré dans la secte.

En raison de cette déficience dans la croyance objective de la secte des Mormons prise comme telle (et non de la croyance subjective et personnelle de celui qui administre le baptême), le rite qu'il utilise n'est plus le rite catholique du baptême.

Il y a invalidité par vice de forme car les paroles qui sont matériellement les mêmes que dans l'Eglise catholique n'ont plus formellement la même signification et cela est avéré une fois pour toutes : pour toutes les célébrations du baptême dans la secte, quelles que soient les dispositions du ministre[4]. »

Cette conclusion de la SCDF pose un problème de fond. Car, si l'on prend l'exemple des baptêmes des Ariens, ils ont été, après un certain flottement, considérés comme valides par l'Eglise[5]. Or, même si leur matrice était chrétienne, ils ne croyaient pas dans la Trinité. S'ils avaient peu ou prou la même forme que l'Eglise catholique[6], ils refusaient le dogme de la Trinité. Ainsi, leurs mots étaient identiques mais la signification qu'ils y attachaient était différente. Quant à la notion de matrice, on peut tout à fait l'appliquer aux Mormons car ces derniers ont nécessairement reçu d'une quelconque secte chrétienne cette injonction de baptiser comme l'Eglise baptise, même si leur doctrine est complètement loufoque.

3 Mgr LADARIA, La question de la validité du baptême conféré dans l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours, In *Osservatore Romano* du 14/08/2001, p. 8.
4 Jean-Michel GLEIZE, Tous douteux ? (II), *Courrier de Rome* n°662.
5 « Saint Athanase, quand on lui oppose que les ariens baptisent selon la formule trinitaire, réplique : « ils la faussent ; leur baptême est vain et inutile », Cont. Arian, oratio. II, 42 P. G. Tome XXVI, Col. 237. In Baptême, DTC, II, Col 232. Cet argument ressemble à s'y méprendre à l'argumentation développée par la SCDF en 2001.
« Un canon du concile de Constantinople de 381, le 7e, bien que d'addition postérieure, mais reconnu et accepté plus tard par le concile in Trullo, constate l'usage de l'Église à la réception des hérétiques : ariens, macédoniens, sabbatiens, novatiens, quartodécimans, appollinaristes ne sont pas soumis au baptême, parce qu'ils l'ont reçu validement; il en est autrement pour les eunomiens, les montanistes et les sabelliens. » Ibid.
« Les catholiques, conformément à la tradition, n'exigeaient pas un nouveau baptême. Les ariens convertis étaient réintégrés par une chrismation, suivie de la profession de foi de Nicée-Constantinople, et d'une imposition des mains. Le pape Sirice, dans une lettre à l'archevêque de Tarragone Himère avait dit la même chose. (Sirice, *Epistola ad Himerium episc.*, PL 13, col. 1133-1134.) » André BONNERY, « L'arianisme dans le royaume wisigothique de Toulouse », § 29, Pallas [En ligne], 114 | 2020, mis en ligne le 23 août 2022, consulté le 14 mai 2026. URL : http://journals.openedition.org/pallas/19425 ; DOI : https://doi.org/10.4000/pallas.19425.
Citons le passage de Sirice car il est très clair : « Dès le début de ta lettre, tu as indiqué que beaucoup de personnes baptisées par les impies Ariens se hâtent de rejoindre la foi catholique, et que certains de nos frères veulent les rebaptiser : ce qui n'est pas permis, puisque l'Apôtre lui-même l'interdit (Éphésiens 4, 5), que les canons s'y opposent, et que, après l'annulation du concile d'Ariminum, les décrets généraux envoyés aux provinces par mon prédécesseur de vénérable mémoire, Libère, le prohibent. Selon ces décrets, nous accueillons ceux qui viennent à nous, comme les Novatiens et les autres hérétiques, par la seule invocation de l'Esprit aux sept dons et par l'imposition de la main épiscopale, afin de les unir à l'assemblée des catholiques, ainsi qu'il est établi dans le synode ; et c'est ce que tout l'Orient et tout l'Occident observe. Il ne vous convient donc en aucune manière de vous écarter désormais de cette voie, si vous ne voulez pas être séparés de notre collège par une sentence synodale. »
6 « § 26. Lors du baptême, pour rendre compte de la place du Christ dans la théologie arienne, on utilisait la formule suivante : « Je te baptise au nom du Père, par le Fils, dans l'Esprit » avec trois immersions. Seuls quelques ariens radicaux, les anoméens, mais ce n'était pas le cas des Wisigoths, pratiquaient l'immersion unique. ». *Ibid.*

Il nous semble devoir critiquer cette décision de la SCDF pour la simple et bonne raison qu'elle renvoie l'analyse de l'action sacramentelle non plus au signe lui-même mais à l'interprétation qu'en font certains (ministres isolés ou membres d'une secte) qui le pratiquent. Nous maintenons contre cette décision de la SCDF que le signe signifie par lui-même, à moins que dans le rite quelque chose ne l'annule.

Significations annexes qui influencent la forme

C'est l'autre sens de l'analyse de la lettre apostolique du pape Léon XIII. Il y a deux aspects soulignés par le pape dans l'affirmation de l'invalidité. Une forme déficiente et une volonté contraire à l'intention de l'Eglise, c'est-à-dire un défaut d'intention manifesté par une série de gestes liturgiques qui déterminent les rites ressemblant à ceux de l'Eglise dans un sens contraire à celui que L'Eglise entend donner quand elle célèbre un rite sacramentel :

« L'argumentation de la Bulle *Apostolicae Curae* 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[7]. »

Le problème posé aux théologiens est le suivant : comment comprendre cette distinction entre un défaut de forme et une volonté contraire au sacrement ? Cela doit-il s'entendre comme un rapport de cause à conséquence ou comme une conjonction de deux causes séparées ? Dans ce deuxième cas un rite qui aurait une forme adéquate pourrait par le contexte des formules et de recompositions opérées par des liturgistes hérétiques indiquer une intention contraire à celle de l'Eglise quand bien même la forme serait identique. Contrairement au cas des Mormons, ce ne serait pas seulement la foi de la secte mais le rite dans sa globalité qui serait en jeu. Pour répondre à cette question, il faut comprendre précisément la sentence : « vouloir faire ce que l'Eglise fait. » Il faut donc définir le sens de cette formule sur laquelle il a été beaucoup dit.

On peut rajouter une question à cette interrogation. Si un rite ajouté apporte une affirmation hétérodoxe mais qui ne contredit pas la signification essentielle du sacrement, ne change pas la substance du sacrement ; est-ce que cette affirmation rituelle hérétique rend vain et invalide le rite essentiel du sacrement ?

Par ces réflexions nous retournons à l'interdépendance du signe et de son ministre. Qu'est-ce que veut dire avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait ? Répondre à cette question n'est pas simple. Elle suppose une compréhension exacte de chaque terme.

Abbé Renaud de Sainte-Marie

7 Léon RENWART (s.j.), *Ordinations anglicanes et intention du ministre*, In NRT 79, n°10, 1957, p. 1034.

L'INTENTION DU SACREMENT

Que peut vouloir dire « avoir l'intention de » dans le contexte de la théologie sacramentelle ? Le mot intention recèle une multitude de sens aussi bien dans le langage technique scolastique que dans l'usage courant de la langue française. Il est donc clair que la confusion est très facile. Il nous apparaît donc complètement spécieux de prétendre à un recours à un tutiorisme actionnel si la phrase « avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait » reste grevée d'une équivoque d'interprétation permanente.

La phrase peut être découpée en deux, ce qui permet une meilleure compréhension d'une sentence qui a donné beaucoup de fil à retordre aux différentes écoles théologiques[1]. Qu'est-ce que veut dire : avoir l'intention ? Qu'est-ce que veut dire : « faire ce que l'Eglise fait » ?

I) Avoir l'intention de…

Pour rendre compte de la difficulté de compréhension dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, nous allons reproduire une page du manuel de morale de Prümmer qui nous semble assez caractéristique :

a. « Il y a une différence entre *avoir l'intention de faire ce que fait l'Église* et *avoir l'intention de faire ce que l'Église entend faire*. En effet, l'Église accomplit un rite sacré extérieur institué par le Christ ; mais elle entend, par ce rite, conférer la grâce. Pour la validité du sacrement, il n'est absolument pas requis que le ministre ait l'intention de conférer la grâce. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point.

b. Il y a une différence entre *vouloir sérieusement accomplir le rite que l'Église chrétienne considère comme sacré* et *croire intérieurement que ce rite est réellement sacré*. Ainsi, par exemple, un Juif qui baptise peut avoir l'intention de faire ce que fait l'Église chrétienne, même s'il pense intérieurement que cette Église se trompe et que le rite accompli est totalement inefficace. Néanmoins, ce baptême est valide, pourvu que la matière et la forme requises soient utilisées. Cela ressort de la pratique de l'Église, qui n'a jamais rebaptisé quelqu'un pour la seule raison que le baptême avait été conféré par des hérétiques ou des infidèles. […]

c. De même, il n'est pas nécessaire que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Église catholique, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église qu'il considère comme chrétienne. Ainsi, les baptêmes conférés par des ministres protestants, qui pensent que l'Église catholique est dans l'erreur, ne sont pas invalides pour cette seule raison. Mais si ces ministres (ou d'autres) sont totalement incroyants, niant la divinité du Christ, voire l'existence d'un Dieu personnel, alors le baptême qu'ils confèrent est très douteux quant à sa validité. En effet, comment de tels ministres pourraient-ils baptiser sérieusement et avec une véritable intention de faire ce que fait l'Église, puisqu'ils nient la divinité du Christ et même l'existence de l'Église instituée par lui ? C'est pourquoi il faut craindre que, pour cette raison, d'innombrables baptêmes soient invalides – du moins si l'opinion selon laquelle l'intention purement extérieure suffit n'est pas vraie. Si l'intention extérieure suffit, alors tous ces baptêmes sont valides, puisque la forme et la matière requises sont utilisées. Dans la pratique, tous ceux qui revenant dans le giron de l'Église ont été baptisés ainsi doivent être rebaptisés sous condition[2]. »

Le petit a) rappelle la doctrine commune en principe. L'action de l'Eglise a deux finalités différentes, la première immédiate et moyen de réaliser la seconde, à savoir réaliser un signe, le *signum tantum*. La seconde, donner la grâce, la *res tantum*. On pourrait rajouter évidemment l'intention de donner la *res et sacramentum* des sacrements : le caractère, le lien, etc. Pour réaliser un sacrement validement, la doctrine est qu'il faut avoir l'intention de réaliser le signe (*signum tantum*) comme l'Eglise le réalise.

Le petit b) explicite par des exemples et le recours à l'autorité doctrinale de saint Thomas d'Aquin ce que dit le petit a). Jusque-là nous adhérons à ce que dit Prümmer.

Le petit c) vient finalement contredire ce que les deux paragraphes précédents ont dit. Le lecteur devrait être étonné d'une telle contradiction. L'auteur vient de dire qu'un Juif peut baptiser validement. A priori cet individu ne croit pas à la divinité du Christ ni à l'existence d'une Eglise divine fondée par Lui. Donc, il faut savoir. On ne peut pas affirmer qu'un tel individu peut baptiser validement et ensuite dire qu'un hérétique qui ne croit pas à la divinité du Christ ne peut pas avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait, ou qu'on peut en douter et dès lors rebaptiser sous condition pour obéir au précepte de tutiorisme qui urge en matière sacramentelle. Prümmer

1 « 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. Cette constatation a pu être interprétée par certains de nos frères séparés comme un indice de la faiblesse de notre thèse ; 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. » Ordinations anglicanes et intention du ministre, In NRT 79, n°10, 1957, p. 1035.

2 Dominique PRÜMMER (o.p.), *Manuale Theologiae Moralis*, Tome III, Herder, Fribourg, 1961, p. 57.

justifie sa position en affirmant que si l'on tranchait pour une non réitération du baptême cela validerait l'opinion théologique de la suffisance de l'intention extérieure, opinion développée au XVI[e] siècle par Ambroise Catharin[3].

Plutôt que de détailler cette thèse, nous rappellerons simplement que la conclusion pratique de Prümmer s'oppose purement et simplement aux réponses constantes de Rome depuis l'apparition du protestantisme. Citons simplement l'extrait d'un article du D.T.C qui offre une vue assez claire sur cette question :

« Avec Benoit XIV, De synodo diceces., l. VII, c. vi, n. 2, in-40, Venise, 1792, t. I, p. 171 ; le même tribunal a exigé des *rationes vere probabiles et prudentes* pour qu'il y ait des doutes fondés de l'invalidité du baptême ; un soupçon quelconque ou un simple scrupule ne suffisent pas pour constituer un doute sérieux et autoriser la réitération, même conditionnelle, du baptême. Une trop grande facilité à admettre ces doutes nuirait à la dignité et à la sainteté du sacrement aussi bien qu'à l'utilité des fidèles et à la tranquillité des âmes [4]. "Dans le jugement portant sur la question de savoir si le baptême doit être réitéré sous forme conditionnelle, il ne faut user ni d'une difficulté excessive, ni d'une facilité excessive : non pas de la première, parce qu'il s'agit d'un sacrement de la plus haute nécessité, sans lequel, selon la sentence du Christ, l'accès au royaume des cieux n'est pas ouvert. C'est pourquoi les théologiens enseignent communément que, pour réitérer un sacrement d'une telle nécessité, on ne requiert pas des raisons aussi fortes de douter de sa validité que celles qui sont exigées pour réitérer les autres sacrements"[5]. L'enquête préalable doit porter spécialement sur l'emploi de la matière et de la forme nécessaires, puisqu'il suffit que le ministre ait l'intention générale de faire ce que fait l'Église. Sauf motif spécial, cette intention doit être présumée[6]. Le 18 décembre 1872, le Saint-Office a décidé que l'intention de faire ce qu'a voulu le Christ ne doit pas être supposée absente même chez les ministres hérétiques qui enseignent couramment ou déclarent expressément au moment même de l'administration du sacrement que le baptême ne produit aucun effet dans l'âme : "Parce que, malgré l'erreur concernant les effets du baptême, l'intention de faire ce que fait l'Église n'est pas exclue"[7]. Cette décision est reproduite dans une instruction du Saint-Office, de 1877 [8]. [9] »

On voit bien dans ces lignes qu'il ne s'agit pas d'une réflexion *in abstracto* mais bien de décisions pratiques. Donc on peut dire que la position de Prümmer est infondée, et d'ailleurs elle est incohérente avec les principes qu'il pose. On ne peut expliquer les décisions romaines qu'en analysant l'intention en elle-même.

II) L'intention en elle-même

On veut donner ici une explication cohérente de l'intention d'un acte extérieur. Avoir l'intention de faire quelque chose recouvrira chez les divers docteurs des significations différentes. Par souci de cohérence et par conscience de la profondeur de l'analyse de l'acte humain qui se trouve dans son œuvre, nous présentons celle que fait saint Thomas.

Pour éviter une discussion sans fin entre intention intérieure et extérieure, il nous suffit de rappeler que pour poser un acte aussi complexe que de faire un signe sacramentel, il faut nécessairement impliquer l'intelligence pratique et la volonté. La raison ultime de ce pour quoi tel ou tel ministre réalise un sacrement n'intéresse pas l'Eglise dans son analyse de la validité. Tel homme veut faire un sacrement de l'Eglise pour une raison X. Il est d'abord convaincu intérieurement de le faire, il décide des gestes et des paroles à poser, il les pose effectivement. L'analyse de la validité s'arrête au signe posé, matière et forme, et c'est ce signe que l'Eglise interprète. La raison X ne l'intéresse pas dans cette perspective de la validité seule.

Prenons un exemple. Un homme assis dans une salle se lève et prend la direction de la porte qui le conduit à l'extérieur. Chacun interprète qu'il marche vers la porte parce qu'il en a l'intention. S'il continue son action et qu'il fait demi-tour ou qu'il bifurque, on peut voir que la première impression était fausse, que son intention n'était pas de sortir. Par contre s'il ne change pas le cours de sa marche, on sait qu'il va passer la porte. Peu importe que cela soit pour aller prendre l'air ou se rendre à son travail.

Il faut nécessairement une intention intérieure pour poser un acte qui implique la parole et l'action musculaire, car comme le dit saint Thomas, « la volonté, dont l'objet propre est la fin, est le moteur universel des autres puissances de l'âme, qui ont en propre les objets des actes particuliers[10]. » Dans notre thèse

3 Lancelot POLITI, connu sous son nom de religion, Ambroise CATHARIN, né à Sienne en 1483 et mort à Naples en 1553.
4 *Collectanea S. C. de Propaganda fide* n. 650, 659.
5 Ibid., n. 648.
6 Ibid.
7 A.A.S, Rome, 1892-1893, t. xxv, p. 246.
8 *Collectanea S. C. de Propaganda fide* n. 659, p. 262. Cf. ibid., n. 648, p. 256.
9 E. MANGENOT, *Valeur du baptême des anglicans et des protestants aux yeux de l'Église catholique,* D.T.C, t. II, col. 338-339. A noter aussi ce passage d'un concile français qui est cité dans le même article : « Avant la décision du Siège apostolique romain, il était peut-être permis à chacun d'abonder dans son propre sentiment ; mais puisque, après la discussion tenue sur cette question, le bienheureux Pie V de vénérée mémoire a défini que le baptême dont usaient les calvinistes était véritable, dès lors qu'ils employaient la forme et la matière instituées par le Christ, avec l'intention générale de faire ce que le Christ a institué, bien qu'ils se trompassent dans leur interprétation particulière et dans leur intention particulière [...] pour cette raison, ceux qui ont été baptisés par les calvinistes ne doivent pas être de nouveau plongés sous condition. » Collectanea S. C. de Propaganda fide, nº 650. Il semble que ce texte soit un extrait du concile d'Embrun en 1583 et non en 1576 comme l'indique l'auteur.
10 I II q. 18 art 7 c.

de doctorat, nous avons essayé de rendre compte du passage à l'acte qui nous fait agir en sortant de l'univers intérieur de l'intellect pratique et de la volonté :

« Incidemment l'auteur de la *Somme* décrit la spécificité de l'acte rationnel du commandement[11]. Il s'agit de percevoir un ordre concret entre un moyen et une fin. D'indiquer un chemin à une chose voulue. Face à la multiplicité des possibilités que la raison propose et devant lesquelles la volonté n'est pas nécessitée, il faut que la raison contracte, ferme les portes et précise à l'extrême la route à prendre de telle sorte qu'il n'y ait concrètement plus d'alternative. Cela est le rôle du conseil et du jugement. Une fois que la précision a été faite il reste à la mettre en œuvre.

Cette mise en branle ne peut se faire que dans la perception de la fin que l'on veut obtenir, dans la continuité des premiers moments de l'acte. Le premier mouvement appétitif est donné par la perception de la fin qui active par nécessité la volonté. Cette première motion entraîne la série des allers-retours entre la raison et la volonté. Mais cette fois-ci il ne s'agit plus de stimuler des actes intellectuels pour savoir où l'on doit aller, mais d'y aller effectivement. Or pour passer à l'acte il suffit tout simplement de remettre devant ses yeux la relation entre la fin et le moyen choisi. Le moyen reçoit alors la nécessité de la fin. Les autres potentialités examinées étant désormais écartées, le mouvement vers la fin quitte le domaine de la réflexion morale pour celui de la sortie de l'âme vers un bien déterminé. Comme nous l'avons montré dans la première partie, la nécessité et l'obligation qu'un tel commandement porte en lui tirent leur existence du dynamisme de la volonté vers la fin.

Prenons un exemple. Je suis en train de réfléchir à l'exacte signification de ce que veut dire l'acte de commander. Je bouge mes bras un certain nombre de fois pour comprendre ce que fait mon intelligence quand elle commande des actes. Rappelons-nous en effet que le discours sur l'acte de l'appétit commence par l'étude du mouvement local. Enfin, je regarde un livre posé sur mon bureau et je me pose la question : qu'est ce qui va déterminer mon bras à prendre ce livre ? Pourquoi je veux prendre ce livre ? Je veux prendre ce livre pour comprendre mon acte, si je prends ce livre, je comprendrai donc mon acte, et c'est ce que je veux pour continuer à écrire ma thèse, il faut que je prenne le livre pour achever ce travail. La volonté suit donc ce raisonnement et meut mon bras à prendre le livre. Je pense avoir ainsi compris mon acte et ce que veut dire commander, je peux maintenant décrire mon acte de commandement à la volonté qui a mû mon bras et achever l'exemple qui aide à comprendre le commandement[12]. »

A moins d'une coercition évidente qui pousse l'homme à agir contre son gré, d'un élément qui nous donne à penser que l'individu qui pose le signe sacramentel simule ce signe, simulation que le contexte saura nous donner, celui qui pose le signe dans des conditions où la partie réelle du sacrement est intègre, celui-là pose le signe validement. Car poser un signe, c'est poser un acte qui est par essence relatif, puisque tout signe renvoie à autre chose.

III) Faire ce que l'Eglise fait

La nature même du signe fait que l'acte sacramentel posé par le ministre est facilement interprété comme un signe. Le ministre quel qu'il soit peut comprendre qu'il fait un acte qui n'est pas recherché pour lui-même. Ce pour quoi il est recherché n'a pas d'importance. Il suffit qu'il le pose comme un acte qui porte une signification, pas nécessairement une causalité instrumentale. Un signe porte par essence une signification. Le rouge pris en lui-même est une couleur primaire qui se distingue du bleu et du jaune, il ne signifie rien. Pris dans un contexte particulier, il signifie différentes choses. Dans le code de la route, l'interdit, dans l'héraldique certaines vertus, dans la liturgie le martyre ou la charité du Saint-Esprit.

L'important est donc le contexte du geste qui permet de voir si le signe est réalisé dans les conditions suffisantes pour permettre de voir si le ministre fait comme l'Eglise fait [13]. C'est ce que l'Eglise attend de tous les ministres qui réalisent

11 Nous reproduisons ici le tableau de l'acte humain pour bien situer le moment du commandement :

	Actes de l'intelligence (A)	Actes de la volonté (B)
I	Connaissance simple	Vouloir simple
II	Connaissance intentionnelle	Intention de la fin
III	Délibération	Consentement
IV	Jugement Pratique	Choix
V	Commandement	Usage actif de la volonté
VI	Conscience de possession de la fin (Usage passif ou impéré) [425]	Jouissance

12 Renaud DE SAINTE MARIE, *Le désir du bien*, éd. Tequi, pp. 450-452.

13 « Selon les défenseurs de l'intention externe le ministre ne fait point le sacrement, il l'administre. Le sacrement est le rite de l'Eglise, accompli sérieusement et librement par le ministre convenable. De ce dernier on demande seulement qu'il veuille accomplir le rite de l'Eglise. Son rôle est d'exécuter. Selon les défenseurs de l'intention interne au contraire, le rite de l'Eglise, même accompli sérieusement et librement par le ministre convenable n'est pas (encore) un sacrement. C'est le ministre par sa volonté qui rend sacramentel le rite qui sans cette volonté ne serait pas un sacrement. » Giuseppe Rambaldi, S. J., « L'oggetto deil'infensione sacramentaie nei Teoiogi dei secoli XVÎ e XVII », Analecta Gregoriana, vol. 33, Rome, 1944, p. 167.
Il semble que les partisans de l'intention intérieure, tels qu'ils sont présentés par cet auteur, récusent l'aspect volontaire de l'acte posé par le sacrement dans la thèse défendue par les partisans de l'intention extérieure. Nous avons montré qu'il n'en est rien, parce qu'il faut un acte volontaire pour poser un signe.

un sacrement. À partir du moment où un ministre pose un signe pour signifier, son geste renvoie à autre chose, ne serait-ce qu'à une seule chose signifiée. Ainsi, le baptême de sa nature signifie comme nous l'avons déjà relevé, plusieurs choses, la purification, la renaissance, etc. Et quoi que veuille signifier le ministre, le sacrement signifie par lui-même.

Les protestants n'ont jamais réfuté l'aspect significatif du signe, ils ont juste refusé l'aspect causal instrumental de la grâce opéré par le signe sacramentel. Mais ce refus habituel de donner l'effet spirituel ne les empêche pas de baptiser validement. Or, si le signe sacramentel posé par un ministre qui sait que ce geste est une sorte de symbole de quelque chose d'autre et si ce sacrement est posé dans les conditions de forme et de matière adéquate, alors l'Eglise juge que c'est un signe qui signifie et qu'à ce titre il cause. Même si le ministre ne le sait pas, et même s'il n'y croit pas, et sur ce dernier point l'enseignement est constant :

« Après avoir exposé l'erreur de ceux [...] qui affirment qu'au canon 11 de la septième session, le concile de Trente aurait défini qu'un sacrement n'est valide que si l'intention du ministre porte non seulement sur l'acte mais également sur la fin du sacrement, c'est-à-dire s'il a l'intention de faire ce pour quoi le sacrement est institué, il ajoute ceci : "Dans tout le canon 11, en effet, le concile ne mentionne pas la fin du sacrement, et il ne dit pas qu'il faut que le ministre ait l'intention de faire ce qui est l'intention de l'Église, mais ce que l'Église fait. Or ce que fait l'Église ne signifie pas la fin, mais l'action". C'est pourquoi Innocent IV affirme dans son *De baptismo*, au chapitre 2, n°9, qu'un baptême est valide s'il est conféré par un sarrasin dont on sait qu'il croit que par l'immersion on est seulement mouillé, dès lors qu'il a l'intention de faire ce que font les autres qui baptisent[14]. »

Les anglicans ont évidé leur rite d'ordination de tout sens adéquat à produire l'impression du caractère sacerdotal et c'est pour cela qu'ils ont changé la forme de telle sorte qu'elle soit adéquate à leur croyance. Ils ne voulaient plus que leur rite signifiât la même chose que celui des catholiques et en conséquence ils ont changé la forme de l'ordination et enlevé tous les rites qui pouvaient encore signifier un sacerdoce de sacrificateurs.

Si une adjonction à saveur hétérodoxe est faite dans un rite sacramentel, cela rend-il le rite invalide ? La question est de savoir si le rite signifie encore ce qu'il signifie dans l'Eglise catholique. L'exemple du baptême arien que nous citions en note dans l'article précédent nous semble pertinent. Ces derniers utilisaient une forme ambiguë : « Je te baptise au nom du Père par le Fils dans le Saint-Esprit » et l'Eglise romaine a accepté la validité du baptême donné avec cette forme[15]. Ce qui nous fait dire que si dans un rite sacramentel, tout en gardant sauve la substance, il est ajouté des affirmations plus ou moins contraires à des dogmes de foi, le sacrement reste valide.

Après avoir donné cette synthèse rapide sur l'intention requise au ministre pour administrer un sacrement valide, il conviendra dans un dernier article de donner quelques précisions sur la phrase récurrente de toute analyse de la validité sacramentelle : « en matière de sacrements, il faut être tutioriste. » Cette phrase pour être juste, doit être d'abord comprise dans le contexte où elle a été prononcée, et qui n'est plus tout à fait le nôtre, ce qui revient à dire qu'il faut la prendre avec un certain recul.

Abbé Renaud de Sainte-Marie

14 Réponse du Saint-Office 1878 citant les paroles de saint Robert Bellarmin.
15 Pape saint Sirice, *Epistola ad Himerium episc.*, PL 13, col. 1133-1134.

LE TUTIORISME SACRAMENTEL

Le terme tutiorisme est assez connoté. Il désigne une attitude qui veut aller au plus sûr (*tutius*) Il renvoie à une époque de la morale où, pour le dire simplement, les théologiens moralistes débattaient de l'extension d'application des préceptes. Jusqu'où la loi demandait-elle à être obéie ? On aurait été tenté de répondre tout le temps et partout, mais il existe bien des zones grises où il est difficile de discerner le bien du mal, parce que la loi garde une relative imprécision. Le tutiorisme est une exigence d'intégrité qui demande de choisir la voie la plus sûre par principe, ce qui bannit le doute. Le probabilisme et encore plus le laxisme relâchaient quant à eux la contrainte de sûreté, pour se contenter d'une probabilité plus ou moins précise. Mais les auteurs laxistes concédaient facilement le tutiorisme en matière de sacrement. Un tel fait semble trancher le débat, le tutiorisme est la règle, et cette règle est claire.

Il n'en est rien. Car il faut apprécier cette sentence au-delà de l'apparente clarté qu'elle donne. En effet, comme pour la question de l'intention, l'Eglise s'est prononcée en cette matière, et la théologie suppose qu'on aille voir les sources avant même de spéculer sur ce qu'elles peuvent dire.

Nous utiliserons donc deux textes magistériels pour étayer la juste compréhension du tutiorisme sacramentel. Le premier est celui qui fonde l'authenticité théologique de la sentence mais nous fait comprendre qu'elle prend place dans un contexte particulier de l'histoire de la théologie morale. Il s'agit de la première proposition condamnée dans le décret du Saint-Office du 2 mars 1679 :

« Il n'est pas illicite, dans l'administration des sacrements, de suivre une opinion probable concernant la validité du sacrement, en laissant de côté l'opinion plus sûre, à moins qu'une loi, une convention ou le risque d'un grave dommage ne l'interdise.

De là il s'ensuit qu'on ne doit pas se contenter d'une opinion simplement probable pour conférer le baptême, l'ordre sacerdotal ou l'ordre épiscopal. »[1]

Rappelons très succinctement le contexte historique. Depuis le début du XVII[e] siècle, la théorie probabiliste s'est répandue dans l'Europe occidentale. Cette dernière autorise une simple sentence probable d'un théologien pour valider la bonté d'une action très précise. Cela a engendré une morale assez élastique et relâchée. Cette théorie est tellement étrangère à notre mode de penser, d'enseigner et de pratiquer la morale, que nous sommes un peu décontenancés à lire certaines propositions condamnées tant elles paraissent absurdes.

Cette réalité historique de la morale probabiliste et de la réaction tutioriste oblige à relativiser la sentence et à chercher des explications plus précises. Ceci nous fait dire que la sentence théologique du tutiorisme n'exige pas une certitude au-delà de ce que l'Eglise demande par les critères qu'elle a établis. Sinon, l'excroissance des doutes sera insupportable. Dès que quelqu'un aura un doute, faudra-t-il lui céder au nom de la voie plus sûre ?

Benoît XIV a édicté dans son traité *De Synodo Diocesana* une règle quant à la compréhension de la position tutioriste sur les sacrements:

« Cependant, quoi qu'il en soit de cette question devant Dieu, aucune définition explicite du Siège apostolique n'a encore été promulguée à son sujet. Ainsi, bien que l'opinion la plus commune soit celle qui exige, chez le ministre, une intention soit actuelle, soit virtuelle, non seulement d'accomplir le rite extérieur, mais de faire ce que le Christ a institué, c'est-à-dire ce que fait l'Église — et que cette opinion, comme étant la plus sûre, doive absolument être suivie dans la pratique — il n'appartient pourtant pas à l'évêque de condamner l'opinion contraire, ni de contraindre ses diocésains à adopter la seconde, même pour la défendre en théorie.

Car la coutume perpétuelle de l'Église, confirmée par Innocent III dans le chapitre *Majores* sur le baptême, veut que les causes les plus importantes et les questions les plus difficiles touchant la foi ou la discipline soient déférées au Siège Apostolique.

C'est pourquoi, si l'on sait que quelqu'un a conféré le baptême, ou administré un autre sacrement qui ne peut être réitéré, en accomplissant tous les rites extérieurs, mais en retenant son intention[2], ou avec la volonté délibérée de ne pas faire ce que fait l'Église — et cela sous la pression d'une nécessité urgente — le sacrement devra être conféré de nouveau sous condition[3]. »

On voit que l'opinion la plus sûre est de suivre la sentence d'avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait. Nous savons ce que peut vouloir dire cette phrase dans le sens où l'Eglise

1 DS 2101.
2 Plus haut dans le chapitre, Benoît XIV s'est opposé à la théorie de l'intention extérieure tout en interdisant de la comparer à celle de Luther.
3 BENOIT XIV, *De synodo diocesana*, Livre VII, chap. 4, IX., Ed. Sacrae Propagandae, Rome, 1806.

l'entend. Il ne faudrait donc pas vouloir durcir le sens de cette phrase au nom du tutiorisme alors que la position tutioriste est au contraire de rester dans le sens d'une intention de vouloir faire le signe. Dire qu'il faut que le ministre croie en Dieu ou en la grâce pour que le signe soit certainement valide, c'est s'opposer à la sentence plus sûre de l'Eglise qui dit que seule l'intention de vouloir faire ce que l'Eglise fait est nécessaire à la validité du sacrement.

Quand le pape parle de cette intention interne requise il ne tranche pas sinon pour dénoncer l'opinion de Luther qui fait de l'action liturgique une action magique, opinion qui fut condamnée par Léon X[4]. Les réponses des Congrégations romaines vont dans le sens d'une validité dès lors que la cérémonie est faite avec le sérieux requis. Dans une étude historique qu'on peut trouver un peu courte et dont l'esprit est marqué par l'ambiance particulière des années 60, André Aubry constate que le Concile de Trente a renoué avec la pratique antique de ne pas rebaptiser facilement, ayant été suivi dès lors par les Congrégations romaines[5]. C'est pour nous dire que les scrupules ne doivent pas facilement nous saisir ni inquiéter inutilement les fidèles dans le contexte actuel où les troubles abondent suffisamment. L'Eglise a donné des règles et la résolution de cas pratiques. Il nous suffit de nous y reporter en espérant que nous ne trouvions pas trop de cas limites, car en droit il revient à la sagacité du Siège Apostolique d'en juger.

Conclusion générale

Dans le premier article nous avons mis en valeur l'interconnexion du geste du ministre (dimension subjective) avec la réalité de la matière et de la forme (dimension objective). Nous avons ensuite montré quelle devait être la bonne compréhension de la signification du côté objectif en analysant les conditions qui rendaient le signe inopérant par un défaut du côté de la forme. Dans l'avant dernier article nous avons abordé la délicate compréhension de la locution « avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait. » qui désigne la condition *sine qua non* de validité du côté du ministre. Et nous pensons avoir expliqué le sens de la formule tutioriste.

Ces quelques articles ne prétendent pas résoudre *a priori* l'étude concrète des cas qui peuvent exister aujourd'hui. Nous savons que certaines pratiques contestables particulières se sont installées, et celles-ci peuvent parfois rendre les sacrements invalides. La licence qu'a ouverte le *Novus Ordo* a créé un habitus dans l'âme des ministres qui ajoute à la difficulté de l'analyse générique des rituels et des pratiques locales. Nous espérons que ces lignes contribueront à éclaircir le jugement en ces matières, ou, à tout le moins, ouvrir un franc et sain débat. Il est à noter que l'analyse de la validité de la nouvelle messe offre une difficulté particulière au sens où il ne s'agit pas seulement d'un sacrement mais aussi d'un sacrifice et que l'intention de l'Eglise est ici plus difficile à saisir.

Abbé Renaud de Sainte-Marie

4 « C'est pourquoi l'erreur de Luther et de Calvin, qui affirmaient que les sacrements administrés par jeu n'en demeurent pas moins valides, fut d'abord réfutée par Léon X en 1520, lorsqu'il proscrivit, parmi d'autres, cette proposition de Luther : "Si, par impossible, le pénitent n'était pas contrit, ou si le prêtre n'absolvait pas sérieusement mais par jeu, si toutefois il croit être absous, il est vraiment absous". » Ibid. IV.
5 André Aubry, *Faut-il rebaptiser ? Enquête historique et interrogations théologiques*, NRT, (89), 1967, pp. 183-201.

Courrier de Rome

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie
Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)
France 40€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 50€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome
Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement
Référence bancaire : IBAN : FR 76 1027 8063 9800 0205 5530 132 - BIC : CMCIFR2A
Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr
Site : www.courrierderome.org

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du *Courrier de Rome*, mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48 h, tous pays, paiement sécurisé)

N° CPPAP : 0724 G 82978