

## LE NOUVEAU RITUEL ROMAIN DES MALADES

LE rituel de Paul V (1614) est peu à peu remplacé par celui de Paul VI. Après le mariage, le baptême des enfants, les funérailles (1969), le nouvel *Ordo professionis religiosae* (1970), l'initiation chrétienne des adultes (décret du 6 janvier 1972), voici l'*Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*, promulgué par la constitution apostolique *Sacram Unctionem Infirmorum* (30 novembre 1972) et publié le 18 janvier 1973. Avant de présenter l'*Ordo* et la constitution notons, en ce qui concerne le Rituel romain, que la publication des *Ordines* de la communion eucharistique et des bénédictions ne devrait pas beaucoup tarder, tandis que le rituel de la pénitence se prépare. Restera à considérer si le nouveau rituel doit comme l'ancien traiter des processions et les exorcismes, et de quelle manière, et surtout à peser à nouveau les avantages et les inconvénients respectifs de la distinction entre rituel et pontifical, puis à établir le plan du livre liturgique : Celui du rituel de 1614 n'était pas sans défaut puisque la séquence baptême-pénitence-eucharistie-extrême-onction, où se rencontraient un usage de fait et une théologie, entérinait la dissociation de l'initiation chrétienne, énonçait comme allant de soi que toute communion était précédée de la confession, et intervertissait l'ordre entre l'onction et le viatique.

Dans la dernière édition typique le chapitre *De communionem infirmorum* (V, 4) porte encore la trace (un peu atténuée dans les *Praenotanda* de 1925) d'un état de choses où la forme la plus courante de la communion des malades était le viatique solennel. Vient ensuite sous le titre *De*

*sacramento extremae unctionis* un ensemble, en réalité plus large mais non vraiment unifié, comprenant, après un chapitre de *Praenotanda* sur l'onction, l'*Ordo ministrandi Sacramentum extremae unctionis* (ch. II) ; les psaumes de la pénitence et les litanies des saints (qui anciennement accompagnaient l'onction et servaient peut-être encore à cela dans telle ou telle communauté religieuse) (ch. III) ; un chapitre de directives pastorales et de matériaux de prière pour la visite des malades (ch. IV) ; ensuite le *modus iuvandi morientes* (ch. V), le rite de l'indulgence plénière *in articulo mortis* généralisé par Benoît XIV (ch. VI), le vieil *Ordo commendationis animae* (ch. VII) et les prières de l'expiration (ch. VIII).

## I. LES DONNÉES HISTORIQUES

Pour comprendre le nouveau rituel et les changements que celui-ci introduit il nous faut successivement considérer la portée du titre *De Extrema Unctione* de l'ancien rituel, la signification du décret de Trente sur l'Extrême-Onction, et la situation nouvelle de la médecine d'aujourd'hui.

### Le « De Extrema Unctione » de l'ancien rituel

Si l'on met à part certaines règles rubricales ou pastorales, le titre *De Extrema Unctione* du rituel de 1614 n'a pas subi l'influence du concile de Trente et représente une liturgie antérieure, en partie cléricale et monastique (ainsi pour la récitation des psaumes pendant l'onction), dans laquelle, malgré la pratique de fait de l'onction *in extremis* (après le viatique), sont conservées les prières anciennes de l'onction, qui demandent la guérison du malade. C'est le cas pour les trois prières qui suivent l'onction, auxquelles il faut rattacher celles de la visite des malades (qui en ont été disjointes à partir du 12<sup>e</sup> siècle), et surtout pour la bénédiction romaine de l'huile des malades, dont le texte se trouve dans le Pontifical.

Dans sa très importante *Etude sur l'Onction des infirmes dans l'Eglise latine du 3<sup>e</sup> au 11<sup>e</sup> siècle*, dont il faut regretter que seule la première partie ait été publiée<sup>1</sup>, A. Chavasse

1. T. I<sup>er</sup>, *Du 3<sup>e</sup> siècle à l'époque carolingienne*, Lyon 1942.



a montré que cette orientation vers la guérison était commune aux rituels les plus anciens de l'onction, que ceux-ci ne se référaient pas à l'épître de saint Jacques et ne comportaient qu'une prière de bénédiction de l'huile, l'application de l'huile se faisant sans formule spéciale et apparemment sans intervention du prêtre. Ce dernier trait, au jugement de Chavasse, est particulièrement net dans la bénédiction romaine *Emitte* laquelle demande la guérison *omni ungenti, gustanti, tangenti* : pour quiconque se oindra de l'huile, en absorbera ou se l'appliquera<sup>2</sup>.

Alors que la bénédiction *Emitte*, que la constitution apostolique présente à juste titre comme l'expression ancienne de la *lex orandi* de l'Eglise romaine sur l'onction des malades, s'est répandue partout en Occident avec les sacramentaires romains, le Moyen Age a utilisé des formules d'onction assez diverses, que Chavasse a classées en trois types<sup>3</sup>.

La formule *Per istam sanctam Unctionem*, qui apparaît à Rome au 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècle, est vraisemblablement empruntée à Cluny : elle a l'inconvénient de ne mentionner que l'effet du sacrement sur les péchés, effet évoqué par saint Jacques comme conditionnel (*si in peccatis fuerit*) et comme telle elle est cause au moins en partie de la doctrine médiévale selon laquelle l'onction a pour effet d'enlever les restes du péché, les *reliquiae peccati*. Mais la cause principale du rétrécissement de la pratique médiévale semble être le blocage de l'onction avec la pénitence *ad mortem*, et la théologie scolastique s'est contentée de constater le fait et de faire la théorie de la praxis sacramentelle existante, sans mesurer la portée exacte du texte de saint Jacques ni prêter attention dans la liturgie à autre chose qu'à la formule *Per istam Sanctam Unctionem*.

### Le décret du concile de Trente

Les textes du concile de Trente sur l'Extrême-Onction, tels qu'on les trouve par exemple dans Denzinger, offrent

2. *Etude sur l'onction*, pp. 46-47. Depuis la publication par Dom E. LANNE du *Grand Euchologe du Monastère Blanc*, de rite copte (auquel renvoie en note la constitution apostolique) nous pouvons reconstituer de façon plus précise l'évolution qui va de la bénédiction de l'huile *ad omnia* de la Tradition Apostolique à un texte grec plus développé, dont dépend l'Euchologe, et à la bénédiction *Emitte*, propre à l'huile des malades. Sur cette évolution, cf. E. LANNE, « L'onction des martyrs et la bénédiction de l'huile », *Irenikon* (31), 1958, pp. 138-155.

3. Cf. CHAVASSE dans A.-G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, 3<sup>e</sup> éd., Paris/Tournai, 1965, pp. 600-603.

un bon exemple des précautions que le théologien doit prendre s'il veut apprécier de façon juste l'autorité et le sens des documents conciliaires : Si l'on met à part les titres, dus à Chifflet et non au concile, il y a lieu de distinguer en autorité les canons d'une part et la *doctrina* de l'autre<sup>4</sup>, d'éclairer le passage sur l'onction à conférer « surtout » (*praesertim*) aux mourants par le « seulement » (*dumtaxat*) que *praesertim* corrige et adoucit<sup>5</sup>, enfin et surtout de mesurer quelle est la visée des Pères de Trente, à savoir essentiellement : repousser l'accusation de Luther selon laquelle la pratique de l'Eglise contredit l'épître de saint Jacques. La visée du concile n'est pas de lier l'onction à la mort, et le cardinal-légat Cervini est intervenu précisément sur ce point pour empêcher le concile d'engager son autorité en faisant sienne un *theologoumenon* scolastique trop étroit<sup>6</sup>. Mais inversement Trente tient que donner l'onction en danger de mort n'est pas incompatible avec la doctrine de saint Jacques (*non repugnat*)<sup>7</sup>.

### Evolution de la médecine

L'histoire du sacrement des malades met en jeu non seulement l'histoire de la liturgie et des doctrines mais aussi, sous un autre rapport, l'histoire de la médecine. De ce dernier point de vue il y a lieu de relever que l'ancien et le nouveau rituel correspondent en gros à deux situations historiques différentes de la médecine<sup>8</sup>.

Dans le rituel de 1614, si l'on met à part la digression pastorale du *De visitatione infirmorum*, la pastorale sacramentelle des malades se passe en somme entre le moment du viatique et celui où le mourant expire : l'agonie peut se prolonger mais la maladie en général évolue vite. Aujourd'hui la situation ancienne demeure à peu près la même dans bien des régions du Tiers-Monde, mais dans le monde

4. Cf. A. DUVAL, « L'Extrême-onction au Concile de Trente », *La Maison-Dieu* (101), 1970, pp. 127-170, et spécialement les pp. 152-155.

5. Cf. A. DUVAL, pp. 167-172 ; cf. p. 128, où le P. Duval pose la question de savoir si la discipline étroite du canon 940 ne provient pas d'une interprétation erronée du texte de Trente. Plus précisément je dirais que les rédacteurs du code n'ont pas vu que Trente avait abandonné l'expression restrictive du décret aux Arméniens : *Hoc sacramentum nisi infirmo, de cuius morte timetur, dari non debet* (DENZ.-SCH. 1324).

6. Cf. A. DUVAL, pp. 166-172.

7. Canon 3 (DENZ.-SCH. 1718).

8. Cf. mes remarques à ce sujet dans *La Maison-Dieu* (110), 1972, p. 131.



occidental elle a profondément changé. La maladie — y compris la maladie dangereuse — est décelée beaucoup plus tôt, soignée de plus en plus souvent dans des hôpitaux et non au domicile du malade, combattue avec bien des succès par l'immense appareil du monde de la santé ; en revanche le succès même de la médecine a beaucoup accru le nombre des malades gravement atteints mais qui ne sont pas ou ne sont plus en danger de mort, et par ailleurs l'approche de la mort s'est enveloppée d'une sorte de silence et de tabou bien différents de l'attitude commune aux époques de chrétienté. Tout cela a une influence sur la pastorale sacramentelle des malades, en particulier lorsque l'entourage du malade (famille, autres malades ou infirmières) n'est pas chrétien.

### La constitution conciliaire

Parmi les trois éléments qui viennent d'être évoqués, à savoir la signification ancienne de l'onction, la portée exacte du décret de Trente et l'évolution de la médecine, seuls les deux premiers semblent avoir été présents dans la préparation et la discussion des articles de la constitution *Sacrosanctum Concilium* qui concernent l'onction des malades. Axé sur le ressourcement dans la Tradition ancienne et de remise en valeur des données fondamentales de la *lex orandi*, le schéma préparatoire n'allait pas contre la visée essentielle du décret de Trente, mais heurtait sur plusieurs points le texte de celui-ci sans les précautions herméneutiques voulues. Quelques réactions se firent jour dans l'assemblée conciliaire : l'article sur le nom et le sujet du sacrement fut amendé<sup>9</sup>, et la question de la réitération remise à un examen ultérieur<sup>10</sup>.

#### 9. Texte préparatoire

*Sacramentum, quod communiter « Extrema Unctio » nuncupatur, deinceps « Unctio infirmorum » vocabitur ; nam non est per se Sacramentum morientium, sed graviter aegrotantium, ac proinde tempus opportunum illud recipiendi est statim ac fidelis in gravem morbum inciderit.*

#### Texte amendé

« *Extrema Unctio* », *quae etiam et melius « Unctio infirmorum » vocari potest, non est Sacramentum eorum tantum qui in extremo vitae discrimine versantur. Proinde tempus opportunum eam recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium.*

10. Le schéma proposait, de façon un peu trop lâche : *Unctio sacra in diuturna infirmitate aliquando iterari potest.*

Ainsi modifiés, les articles 73-75 de la constitution donnaient à la réforme du rituel de l'extrême-onction son programme liturgique et doctrinal.

La question essentielle était celle de la place du sacrement dans le déroulement de la maladie et de son rapport exact à celle-ci. En quelques lignes le concile aborde cette question sous plusieurs aspects et adopte une position nuancée mais pas précise de tout point : le nom d' « onction des malades » est meilleur que celui d' « extrême-onction » (art. 73) ; l'onction doit être reçue avant le viatique et non après (art. 74), mais il est légitime de la recevoir *in extremis* si l'on n'a pu la recevoir plus tôt (art. 73, 74) ; d'où une certaine diversité dans l'état des malades qui reçoivent le sacrement (art. 75). Jusqu'où cette diversité peut-elle légitimement s'étendre, et à partir de quand peut-on donner le sacrement à un malade ? C'est là précisément la question que le concile n'a pas voulu trancher. Il se contente de constater que les théologiens sont d'accord pour dire que le temps de donner l'onction est certainement arrivé quand un fidèle commence à être en danger de mort : la formule est moins large certes que celle du décret de Trente<sup>11</sup>, mais elle assouplit l'inutile rigueur du canon 940.

La constitution contient en outre trois dispositions concernant la liturgie de l'onction dont les deux premières sont empruntées à la *Collectio rituum* allemande : préparation d'un rite continu pénitence-onction-viatique (art. 74) ; diversification des oraisons de l'onction selon l'état du malade (art. 75). La troisième disposition est que « le nombre des onctions sera accommodé selon l'opportunité » (art. 75). Le texte ne précise pas de quelle opportunité il s'agit et les documents préparatoires non plus. Ce pourrait être soit l'accommodation à des civilisations où accomplir des onctions sur quelqu'un comporte d'autres difficultés que dans la tradition occidentale ; soit diminuer dans certains cas le nombre des onctions comme le rituel le prévoit depuis 1913 *in casu necessitatis* ; soit encore peut-être une allusion à la règle médiévale de l'onction *in loco maximi doloris*<sup>12</sup>. De toute façon en posant le principe d'une accommodation du nombre des onctions on mettait indirectement en cause l'onction sur les cinq sens du rite clunisien et

11. *Declaratur etiam esse hanc unctionem infirmis esse adhibendam, illis vero praesertim...* (DENZ.-SCH. 1698).

12. Cf. CHAVASSE dans MARTIMORT, *L'Église en prière*, p. 601.



romano-curial, et par suite les paroles mêmes qui accompagnaient celle-ci.

Enfin la réforme du rituel des malades aurait à tenir compte d'indications plus générales de la constitution, par exemple en ce qui concerne la place de la Sainte Ecriture (art. 24 et 35), la préférence à donner aux célébrations communautaires (art. 27), la simplicité et la clarté des rites (art. 35), la place à faire aux adaptations (art. 38-39), l'importance de la foi dans les sacrements (art. 59).



Le programme conciliaire est réalisé par la constitution apostolique *Sacram Unctionem Infirmorum* et le rituel qui l'accompagne. Avant d'examiner le contenu de ces documents il faut considérer la raison d'être de la constitution et son rapport au rituel.

Les interventions de Pie XII au sujet du rôle des consécrateurs des évêques (1944) et de la matière et de la forme du sacrement de l'ordre (1947) et celles de Paul VI touchant le rite essentiel des sacrements ont eu lieu dans des constitutions apostoliques. Une telle manière de faire, qui témoigne de l'importance des sacrements dans le dépôt confié à l'Eglise et de la place que ceux-ci occupent dans les préoccupations du Siège Apostolique, est liée aussi à un état centralisé de la liturgie romaine et à la réservation du droit liturgique et sacramentel à la Papauté. La constitution signale elle-même que cela n'a pas toujours été le cas lorsqu'elle évoque la fixation progressive, par les coutumes locales de Rome et d'ailleurs, du nombre des onctions et des formules accompagnant celles-ci<sup>13</sup>.

En ce qui concerne le « rite essentiel » elle accentue un peu plus la centralisation en passant du fait au droit, c'est-à-dire de la conformité de fait des rituels particuliers latins au rituel romain pour le nombre et le lieu des onctions et pour les paroles qui accompagnent celles-ci, à l'obligation, pour tout le « Rite latin »<sup>14</sup> d'observer les nouvelles

13. *Decursu autem saeculorum in Traditione liturgica pressius determinabantur, vario quidem modo, eae partes corporis infirmi quae sacro Oleo essent ungendae, adiectis pluribus formulis ad unctiones comitandas, quae in libris ritualibus variarum Ecclesiarum continentur. In Ecclesia quidem Romana a medio aevo consuetudo invaluit ungenti infirmos in locis sensuum, adhibita formula...* (souligné de nous).

14. La formule *in Ritu latino* n'est pas usuelle. Celle de la constitution sur la confirmation *in Ecclesia Latina* était plus heureuse.

dispositions au sujet du rite essentiel ; mais la constitution ne modifie pas pour autant la vieille règle de Paul V que de soi le *Rituale Romanum* n'est obligatoire dans l'Eglise latine que là où les rituels particuliers ont été abandonnés, encore que ceux-ci soient invités à se rénover. Il va de soi que le rituel n'est pas un document d'application de la constitution apostolique en ce sens que celle-ci aurait été rédigée d'abord, le rituel donnant ensuite à la doctrine un revêtement cérémoniel. Génétiquement c'est le contraire qui est vrai : sur un rituel déjà prêt et dûment contrôlé dans toutes ses implications doctrinales la constitution porte un jugement et confère à ce rituel approbation<sup>15</sup> et promulgation.

## II. ANALYSE DU NOUVEAU RITUEL

### Titre et plan

Une question préliminaire se posait : Etant donné la distribution du Rituel romain en titres distincts et même en fascicules publiés séparément, était-il opportun de réunir tous les éléments liturgiques et pastoraux concernant les malades, depuis la communion des malades jusqu'à la recommandation des mourants inclusivement, au risque de favoriser l'opinion si répandue selon laquelle la visite du prêtre, et en tout cas l'onction des malades, sont une annonce prochaine de la mort ? Nonobstant cette objection très réelle il a paru que de façon générale il était préférable de grouper en un seul volume ce qui concerne la pastorale sacramentelle de tous les malades (qu'il est souvent difficile de placer dans une catégorie plutôt que dans une autre), étant admis qu'il sera toujours possible de publier à part tel ou tel élément particulier. Aussi le titre est-il très général puisqu'il situe l'onction des malades dans le cadre de toute la pastorale des malades, dont il ne faut pas la dissocier, en même temps qu'il souligne que l'onction est le sacrement spécifique de la maladie : *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*.

15. « *Ordinem etiam de infirmis a Sacra Congregatione pro Cultu Divino recognitum, Nos Apostolica Nostra Auctoritate approbamus.* »



Une fois prise l'option d'un unique rituel des malades, il convenait que les parties de celui-ci soient bien distinguées. Après des *Praenotanda* qui traitent séparément de la maladie en général, puis des différents sacrements que les malades peuvent recevoir, le nouveau rituel s'organise de la façon suivante : le premier chapitre traite de la visite et de la communion des malades, donnant quelques directives pastorales pour la visite des malades et un double rite de communion, le rite bref étant prévu pour les cas où toute une série de malades reçoivent la communion. Le chapitre II, intitulé *Ordo Unctionis infirmi*, contient le « rite ordinaire » de l'onction, puis ses variantes dans le cas où l'onction est célébrée *intra Missam* ou dans une grande assemblée de fidèles. Le chapitre III, sur le viatique, envisage semblablement le double cas du viatique *intra Missam* (considéré en premier lieu), ou *extra Missam*. Le chapitre IV place le rite continu de la pénitence, de l'onction et du viatique sous le titre général *Ordo praebendi sacramenta infirmo qui est in proximo mortis periculo*. Après un bref chapitre V sur l'éventuelle confirmation en danger de mort, le chapitre VI rassemble, abrège et adapte sous le titre d'*Ordo commendationis morientium* les éléments qui figuraient aux chapitres V, VII et VIII de l'ancien rituel. Enfin le chapitre VII offre des textes bibliques et euchologiques divers qui complètent *ad libitum* ceux qui sont contenus dans les chapitres précédents.

En comparaison de l'ancien titre *De Extrema Unctione*, le nouveau rituel est principalement caractérisé par une progression plus concrète et par la distinction entre le rite ordinaire de l'onction et le rite *in proximo mortis periculo*, sur laquelle nous aurons à revenir. De plus la bénédiction apostolique *in articulo mortis*, très simplifiée, a été rattachée au viatique ou au *ritus continuus*, comme bénédiction à la fin de la messe du viatique (n. 99) ou comme conclusion de la pénitence ou de l'acte pénitentiel (nn. 106, 122).

La première page du rituel proprement dit est occupée par des suggestions aux communautés chrétiennes en général et aux pasteurs en particulier au sujet de la visite des malades, à quoi correspond, en tête des *Praenotanda*, une page sur la maladie et sa signification dans le mystère du salut : celle-ci s'efforce de dire que l'Eglise reconnaît comme siens, au premier rang des réalités qui font l'angoisse et l'espérance (*angor, gaudium et spes*) des hommes de ce temps, le fait que tant d'hommes rencontrent dans la maladie le problème existentiel du mal, et en même temps le

combat gigantesque de la science et de l'action médicales contre la maladie. Mais les chrétiens ne peuvent pour autant négliger les aspects apparemment opposés de souffrance offerte en communion avec la Passion, de témoignage rendu aux valeurs spirituelles, et en même temps de lutte énergique du malade et des médecins contre le mal physique, lutte qui elle aussi répond à un vouloir du Christ. On retrouve dans l'onction des malades ces deux faces de l'attitude chrétienne envers la maladie, qui correspondent aux deux faces du mystère pascal.

### Sens et destination de l'onction

Avant de considérer les différentes formes liturgiques dans lesquelles l'onction peut être conférée, telles qu'elles sont prévues aux chapitres II et IV, il faut examiner le sens même du sacrement et sa grâce exprimés par les éléments principaux de la célébration et commentés par les nn. 5 à 7 des *Praenotanda*, puis à quels malades le sacrement est destiné.

Les quatre éléments principaux de la célébration sacramentelle sont l'imposition des mains du ou des prêtres, la « prière de la foi », la bénédiction de l'huile et l'onction elle-même<sup>16</sup>. En plus de l'onction, les deux premiers éléments se réfèrent à l'épître de saint Jacques, lequel fait penser à une imposition des mains lorsqu'il invite les presbytres à « prier sur le malade » (5, 14) et ajoute : « La prière de la foi sauvera le patient et le Seigneur le relèvera » (5, 15).

Cette « prière de la foi » semble inclure l'ensemble des prières qui sont faites et, avec les presbytres, tous les chrétiens présents. Le nouveau rituel la concrétise explicitement dans la prière litanique que l'on peut faire soit

16. *Praenotanda*, n. 5 : *Quae celebratio sacramenti in eo praesertim consistit... quo ritu significatur atque confertur gratia sacramenti.* — La constitution sur l'Onction qui, à la suite de celle sur la Confirmation (1971), a abandonné le vocabulaire de la matière et de la forme encore employé par la constitution sur les Ordinations (1968), parle à propos de l'onction du « rite essentiel du sacrement ». Il conviendrait de rapprocher l'une de l'autre les deux notions de rite essentiel et d'éléments principaux de la célébration du sacrement, et de mesurer la portée exacte et l'utilité de la notion de rite essentiel : un effort dans ce sens avait déjà été fait dans la constitution *Sacramentum Ordinis* (1947).



avant la bénédiction de l'huile, soit après l'onction<sup>17</sup> et le n. 7 des *Praenotanda* exprime la valeur salvifique de la foi sacramentelle en des termes, inspirés de saint Thomas d'Aquin<sup>18</sup>, qui échappent aux timidités de théologiens postérieurs : « le malade sera sauvé par sa foi et celle de l'Église, laquelle vise (*respicit*) la mort et la résurrection du Christ d'où le sacrement tire son efficacité (cf. Jc 5, 15), et est tendue vers (*prospicit*) le royaume, dont le gage est offert dans les sacrements ».

L'imposition de la main n'était pas absente de l'ancien rituel puisqu'elle accompagnait la sorte d'exorcisme qui précédait immédiatement les onctions : *In nomine Patris... exstinguatur in te omnis virtus diaboli*<sup>19</sup>. Le nouveau rituel, tout en supprimant l'exorcisme pour mettre à sa place la bénédiction de l'huile, a maintenu l'imposition des mains : le sens de celle-ci est évoqué par la dernière invocation de la litanie qui précède, mais le geste est prévu comme devant être accompli en silence, dans la pensée qu'un geste religieux bien fait est expressif par lui-même (n. 74).

La bénédiction de l'huile des malades ou, à son défaut, la prière d'action de grâce sur l'huile sainte, prend désormais place dans la structure du rite, d'une manière comparable à ce qui a été prévu par ailleurs pour la bénédiction de l'eau baptismale. De part et d'autre l'unité des éléments principaux de l'action sacramentelle est ainsi mieux marquée, leur enchaînement rendu plus apparent et la foi mieux exprimée. Il y a cependant entre les deux cas une double différence. En premier lieu l'importance absolue du baptême par rapport à la bénédiction de l'eau ne se retrouve pas de la même façon pour l'onction, en ce sens que l'Église ancienne, à Rome et ailleurs, n'a pas eu d'autres paroles sacramentelles de l'onction que celles de la bénédiction de l'huile, celle-ci étant ensuite appliquée aux malades sans formule spéciale ; de ce point de vue l'onction a avec la bénédiction de l'huile un rapport très étroit. Mais il faut tenir compte de la réservation à l'évêque de la bénédiction de l'huile des malades, introduite à Rome à l'époque de l'influence liturgique germanique<sup>20</sup> et le nouveau rituel n'autorise les prê-

17. N° 73 : *Fratres, oratione fidei nostrae Dominum pro fratre nostro... imploremus*. Cf. aussi le n° 75.

18. In IV *Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 4, *quaestiunc.* 3.

19. Cf. CHAVASSE, *L'Église en prière*, p. 605.

20. Cf. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, Tournai, 1958, p. 159. A l'époque des sacramentaires romains, les prêtres des titres bénissaient l'huile des malades lorsque les fidèles en demandaient.

tres à bénir l'huile qu'en cas de vraie nécessité : aucune raison de principe ne s'opposerait toutefois à ce que cette règle soit un jour élargie.

La bénédiction de l'huile *Emitte* appartient, comme il a été dit, aux textes de première importance de la tradition liturgique romaine, à la fois par son ancien rôle de prière essentielle du sacrement, son insertion comme épiclese dans le Canon romain, et du fait que sa dépendance par rapport à la Tradition Apostolique d'Hippolyte la place parmi les textes liturgiques romains les plus anciens<sup>21</sup>. Son contenu doctrinal est particulièrement intéressant de trois points de vue : c'est une épiclese, une prière de guérison pour toute maladie, mais en même temps elle attend du sacrement une protection de l'homme tout entier, selon la trilogie paulinienne (1 Th 5, 23)<sup>22</sup>.

Comme on sait, le rituel de la bénédiction des saintes huiles (1971), par une disposition qui est reprise dans le passage central de la constitution *Sacram Unctionem Infirmorum*, prévoit que l'huile d'olive peut être remplacée le cas échéant par une autre huile végétale. Reste ouverte, du point de vue théorique, la question de l'admission d'une huile animale ou minérale, ou éventuellement d'une autre matière sacramentelle ayant le caractère d'un médicament.

### Paroles et gestes de l'onction

La constitution apostolique et le nouveau rituel remplacent l'onction sur les organes des sens et la formule accompagnant celle-ci par une onction sur le front et les mains avec une nouvelle formule sacramentelle. Le choix du front et des mains ne répond pas seulement à la commodité, mais à une certaine analogie avec la pratique de l'Orient<sup>23</sup> et à la

21. Le texte a été révisé d'après les sacramentaires (notamment en ce qui concerne l'énumération corps-âme-esprit) et pourvu d'une phrase d'introduction pour le cas où l'huile est bénite en dehors de la prière eucharistique. Le rituel contient également une deuxième prière de bénédiction de l'huile (n. 242) qui n'évoque pas de façon explicite la guérison, et une bénédiction très brève pour le péril prochain de mort (n. 126).

22. ... *sit omni qui hoc unguento perungitur, tutamem corporis, animae ac spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnem aegritudinem...*

Sur l'emploi de 1 Th 5, 23 dans le rituel grec de l'Onction, cf. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise, 1730, p. 344.

23. Cf. par exemple GOAR, *Euchologion*, p. 356 : il s'agit d'une coutume, et l'euchologe ancien ne comporte aucune prescription sur ce point.



symbolique spontanée du front et des mains comme désignant la personne et son activité.

La formule sacramentelle est divisée en quatre stiques qu'il sera facile de prononcer successivement pendant l'onction sur le front et sur l'une et l'autre main :

*Per istam Sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam  
adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti ;  
R̄. Amen.*

*ut a peccatis liberatum  
te salvet atque propitius allevet.  
R̄. Amen.*

Des quatre stiques le premier est repris de l'ancienne formule romaine, le deuxième s'inspire du concile de Trente, le troisième et le quatrième font écho à Jacques 5,15. Si elle est nouvelle dans cette formule, comme elle l'était dans les nouvelles prières eucharistiques romaines, la mention du Saint-Esprit se trouvait déjà dans la prière de bénédiction de l'huile et la *Doctrina* de Trente, dans un passage qui est cité par la constitution, dit que la grâce du Saint-Esprit est la *res* du sacrement<sup>24</sup>.

Le troisième stique (*a peccatis liberatum*) concerne la rémission des péchés, effet conditionnel du sacrement, et en parle en des termes qui laissent ouverte la question de savoir si le malade a besoin ou non de cette rémission<sup>25</sup>.

Le quatrième stique, *te salvet atque propitius allevet*, emploie les termes de saint Jacques : σώσει, ἐγερει, en ajoutant l'adjectif *propitius* à la fois pour éviter la sécheresse du sentiment et satisfaire à l'exigence du rythme latin. C'est le rythme qui a fait préférer *propitius* à *benignus*, et

24. *Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio...* (suit l'énumération des effets du sacrement). Dans ce membre de phrase *haec* peut, du point de vue grammatical, se rattacher soit à *res* (« la *res* dont il s'agit est la grâce du Saint-Esprit... »), soit à *gratia* (« la *res* est cette grâce du Saint-Esprit... »).

Dans le même sens le n. 6 des *Praenotanda* dit : *Hoc sacramentum praestat infirmo gratiam Spiritus Sancti, qua totus homo ad salutem adiuvatur...*, en faisant suivre l'affirmation globale *ad salutem adiuvatur* du détail des effets sacramentels. Pour la formule sacramentelle comme pour les *Praenotanda*, il faudra veiller, lors des traductions, à traduire *adiuvet* dans toute sa force.

25. Cf. Jacques 5, 15 b : « S'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. » Trente : ... *cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit...* On peut noter que, mise à part cette phrase du concile de Trente citée par la constitution, le rituel n'emploie pas la notion de *reliquiae peccati*.

le mot ne comporte pas ici la nuance de pardon<sup>26</sup>. D'un tel exemple on peut inférer, notons-le en passant, que les traducteurs de la formule sacramentelle devront pareillement tenir compte des exigences propres de la langue dans laquelle ils traduisent.

*Allevare* remplace *alleviare* dans la Néo-Vulgate<sup>27</sup> pour traduire le grec ἔγερει, qui ne signifie pas seulement « soulager » mais « relever »<sup>28</sup>. Ainsi la formule de l'onction exprimera-t-elle en plénitude la signification biblique et même pascale du sacrement, mais il ne sera sans doute pas facile de traduire *allevare*.

Si l'on compare entre eux l'ancien rituel et le nouveau, la signification des textes de l'onction y est en quelque sorte inversée ; dans l'ancien rituel les prières secondaires étaient des prières de guérison alors que la formule sacramentelle ne parlait que de la rémission des péchés ; dans le nouveau rituel au contraire la signification plénière du sacrement est exprimée dans la formule sacramentelle, ainsi que dans la bénédiction de l'huile, dans la mesure où la bénédiction *Emitte* a été réintroduite dans le rite, mais les prières complémentaires s'adaptent aux différentes circonstances, même déficientes par rapport au sacrement.

Parallèlement le n. 6 des *Praenotanda* reprend pour l'essentiel l'enseignement du concile de Trente sur les effets de l'onction en soulignant davantage que c'est l'homme tout entier qui reçoit un secours de salut<sup>29</sup> et que le sacrement fortifie pour combattre et vaincre la maladie, tandis qu'il met moins en relief que Trente l'effet pénitentiel de l'onction.

### A quels malades faut-il conférer l'Onction ?

On a vu plus haut la position adoptée à ce sujet par la constitution *Sacrosanctum Concilium*. Sage sans doute pour

26. Cf. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954.

27. *Pontificia Commissio pro Nova Vulgata Bibliorum Editione, Epistolae S. Pauli Apostoli et Catholicae*, Vatican, 1970, p. 201.

28. Quoi qu'il en soit de la différence de sens entre les deux mots en latin patristique, laquelle n'était peut-être pas très nette, le nouveau rituel emploie plutôt *allevare* avec les compléments désignant une personne (par exemple : *infirmum*), *alleviare* avec ceux qui désignent une souffrance (par exemple : *dolorem*).

29. Cf. ci-dessus n. 22, l'emploi dans la bénédiction de l'huile de la trilogie corps-âme-esprit.



résoudre un débat conciliaire, la formule de l'article 73 convenait moins comme norme pastorale. La constitution apostolique en conserve la substance lorsqu'elle prescrit que le sacrement « est conféré à ceux qui sont dangereusement malades, *infirmis periculose aegrotantibus* », et le n. 8 des *Praenotanda* précise que « cette sainte onction doit être conférée avec tout zèle et diligence aux fidèles dangereusement malades (*periculose aegrotantibus*) par suite de la maladie ou de la vieillesse ». L'expression *periculose aegrotantes* provient des *Praenotanda* du rituel de 1614. Par son caractère positif elle est meilleure que la formulation négative du canon 940, § I : *praeberi non potest nisi fideli qui ... ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur*, qu'accompagnait l'obligation de donner le sacrement sans condition en cas de doute sur le péril de mort (c. 941).

Le *periculose aegrotantes* du rituel de Paul V et de celui de Paul VI se distingue-t-il nettement d'un *graviter aegrotantes* ? A consulter les théologiens qui ont écrit en latin sur l'extrême-onction, soit au début du 17<sup>e</sup> siècle, soit en notre temps, on constate que le sens des termes varie d'un auteur à un autre : sauf lorsqu'un auteur établit lui-même une distinction, il n'y a pas de différence nette entre *morbis gravis* et *morbis periculosus*<sup>30</sup>, et il convient donc de respecter l'ouverture objective du terme choisi par le législateur.

Du reste la deuxième partie du n. 8 des *Praenotanda* cherche précisément, à la suite de Pie XI, à éviter aux pasteurs les scrupules ou une interprétation trop rigoureuse de la *gravitas aegrotationis*. On suggère de se concerter, le cas échéant, avec le médecin, et cela est dit intentionnellement d'une manière souple, afin de tenir compte des règles professionnelles, variables d'un pays à un autre, et qui parfois excluront qu'aucune indication soit donnée sur l'état de

30. Un certain nombre de textes des théologiens sur le sujet de l'onction ont été réunis par E. DORONZO, *Tractatus Dogmaticus de Extrema Unctione*, t. II, Milwaukee, 1955, auquel nous empruntons ici quelques exemples. Parmi les contemporains du rituel de 1614, Suarez ne fait pas de différence entre *periculosus* et *gravis* (*quoties morbus ex se fuerit periculosus et gravis*), mais son disciple Lessius en fait une (*si vero sit gravis, non tamen appareat periculosa*) (DORONZO, pp. 588-589). De nos jours, certains auteurs reprennent tel quel le vocabulaire de Suarez (ainsi Vermeersch, Cappello, Regatillo) en opposant même parfois le *morbis periculosus* au danger de mort proprement dit (DORONZO, pp. 590-591). DORONZO, lui, pour clarifier les notions, abandonne le terme *periculosus* et distingue entre *gravis* et *mortalis*.

santé du malade. Mais le rôle des médecins ne se limite pas là, et l'on doit souhaiter qu'une réflexion se développe entre les théologiens et eux sur le sacrement des malades, d'autant plus que jusqu'à présent les catégories de la théologie sur le sujet de l'onction ont été tout à fait étrangères à celle de la médecine. Les *Praenotanda* ne pouvaient donner ici qu'une orientation : le sacrement des malades est pour le salut de l'homme entier (n. 6). Et le deuxième alinéa du n. 5 ébauche une réflexion sur la crise de l'homme qui se découvre menacé. Ainsi apparaît clairement, nous semble-t-il, l'espace propre du sacrement : il n'est fait ni pour une maladie banale et sans gravité, ni pour celui qui s'imaginera être malade mais ne l'est pas en réalité ; et cependant la crise spirituelle de l'homme malade y entre en ligne de compte avec le mal physique : une considération de ce genre justifierait sans doute que le sacrement soit donné à des malades gravement atteints par une maladie à évolution lente ou de caractère chronique.

En même temps qu'elle détermine à qui l'onction doit être donnée, la constitution apostolique traite la question de la réitération du sacrement. Ici encore la règle du code<sup>31</sup> a été détendue (formulation positive et non plus négative) et élargie, puisqu'on admet la possibilité de réitérer le sacrement si avec le temps le danger s'aggrave : la règle étant ainsi formulée, c'est dans la situation pastorale concrète qu'il y aura lieu de juger de l'application dans chaque cas, et d'éviter les abus.

La discipline étant fixée dans son principe par la constitution apostolique, les nn. 9-15 des *Praenotanda* entrent dans une série de cas particuliers. En ce qui concerne les personnes âgées (pour lesquelles la médecine moderne, rejoignant à sa manière le *senectus ipsa morbus est* de Cicéron, ne proposerait pas de frontière ferme d'avec la maladie) il faut naturellement éviter de tomber d'un excès (celui du sacrement de l'agonie) dans l'excès inverse, qui consisterait à donner le sacrement à tous ceux qui entrent dans le « troisième âge » sans une appréciation concrète de l'affaiblissement de leurs forces et de l'atteinte que celui-ci porte à la personnalité.

31. C. 940, § II : « *In eadem infirmitate hoc Sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam Unctionem convaluerit et in aliud vitae discrimen inciderit.* »



### Le rituel et la réflexion théologique sur l'onction

Ce qui est dit dans le rituel de l'onction et ses *Praenotanda* avec les compléments qui seront signalés plus loin à propos du *ritus continuus* apporte un certain nombre d'éléments à la réflexion des théologiens tout en respectant la fonction propre de ceux-ci et la liberté dans laquelle ils doivent l'exercer. Le rapport de la maladie, et en tout cas de la maladie grave, à la mortalité étant sauf, le rituel, comme on l'a vu, prend une position nettement plus large que celle des théologiens, anciens ou récents, qui voyaient dans l'onction une préparation immédiate à la gloire<sup>32</sup>. En revanche les prières de l'onction, bien que diversifiées selon la condition des malades, et les *Praenotanda* n'apportent pas d'appui à l'idée selon laquelle l'onction serait une sorte de consécration de l'état de malade.

Des théologiens ont avancé, soit que l'onction devait être réservée pour le cas où la médecine s'avouait impuissante, soit au contraire qu'elle célèbre la sacramentalité de notre soin pour les malades<sup>33</sup>. Quoi qu'il en soit d'une construction théologique de ce genre, le rituel voit dans le service des malades l'accomplissement de l'invitation du Christ à visiter les malades (n. 4) et une certaine participation au ministère de confortation des malades (*ministerium allevationis*) dont *Lumen Gentium* parle à propos des prêtres (n. 32) ; et, dans la liturgie même de l'onction, la prière litanique invite à prier pour ceux qui soignent les malades (nn. 73, 241). Tout cet aspect est développé, comme d'habitude, dans la partie des *Praenotanda* qui traite des devoirs et des ministères envers les malades (nn. 22-37) tandis que le n. 16 rappelle que seul le prêtre est le ministre propre de l'onction. Aux termes du Code<sup>34</sup> ont été préférés ceux du concile de Trente<sup>35</sup>, mais le rituel n'aborde pas la question de savoir s'il serait théologiquement possible que l'onction soit administrée par un diacre avec de l'huile préalablement bénite par un évêque ou un prêtre.

32. Au sujet de la thèse du P. Grillmeier, qui allait dans cette direction, cf. les remarques de L. LOCHET, « L'onction, sacrement des malades », *Présences* (90), 1965, pp. 41-44.

33. Cf. dans ce sens E. SCHILLEBEECKX, « Les sacrements dans le plan de Dieu », *Présences* (102), 1968, pp. 25-34.

34. *Hoc sacramentum valide ministrat omnis et solus sacerdos* (C.I.C., 938, § 1).

35. *Si quis dixerit... proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, a. s.* (DENZ.-SCH. 1719).

### Les formes de célébration de l'onction

Le rituel distingue trois formes principales de célébration, la célébration sans messe, la célébration dans la messe et la célébration dans un grand rassemblement de fidèles. Mais il faut immédiatement ajouter que cette classification commode recouvre en fait une diversité et une souplesse plus grande, qu'il convient de considérer sous leurs différents aspects.

Il se peut que l'onction soit faite à plusieurs malades à la fois. Si ceux-ci sont en petit nombre, le rite ordinaire prévoit (n. 67) les modifications à introduire dans la célébration. S'ils sont très nombreux, il est probable que la célébration prendra un caractère diocésain ou interdiocésain et il sera normal que l'Ordinaire du lieu ou son délégué veille sur le bon déroulement pastoral et liturgique de la célébration (nn. 17, 83). La faveur ainsi manifestée par le rituel pour les diverses formes de célébration communautaire de l'onction ne découle pas seulement de la préférence générale mise par la constitution conciliaire (art. 27) à la base de la réforme liturgique. Les célébrations communautaires de l'onction faites à Lourdes<sup>36</sup>, qui ont été riches de fruits spirituels et ont éclairé la préparation du rituel, ont montré que la célébration communautaire pouvait efficacement combattre l'opinion selon laquelle l'onction est liée au péril d'une mort très prochaine. Il y a lieu toutefois de veiller à ce que les malades demandent l'onction librement et pour une maladie justifiant la réception du sacrement.

Le caractère communautaire de l'onction peut inviter à ce que plusieurs malades reçoivent ensemble le sacrement, ou à ce qu'une communauté chrétienne soit réunie en cette circonstance. Plusieurs prêtres pourront également intervenir dans la célébration du sacrement, à l'image des presbytres dont parle l'épître de saint Jacques. Le rituel prévoit deux cas : celui où deux ou plusieurs prêtres sont présents pour l'onction d'un malade (n. 19), et celui de l'onction administrée à un grand nombre de malades (n. 90). De part et d'autre l'imposition des mains par tous les prêtres sera l'expression du caractère collégial de leur intervention :

36. En 1971 il y a eu à Lourdes 93 célébrations communautaires, en général pour des pèlerinages diocésains, et 8 123 fidèles y ont reçu l'onction des malades.



dans le cas d'une grande assemblée l'imposition des mains sera évidemment un geste collectif, avant que les prêtres n'aillent chacun donner l'onction à une partie des malades ; dans le cas d'un seul malade rien n'empêche que chacun des prêtres présents lui impose les mains successivement. Ce geste aura d'autant plus de relief dans ce cas que le rituel, à la différence de la liturgie grecque<sup>37</sup> et de Jacques lui-même (*ungentes*), ne répartit pas entre les prêtres les onctions sur le malade. Aussi l'expression de concélébration n'est-elle pas employée par les *Praenotanda*, afin de ne pas entrer dans une discussion sur le concept théologique de concélébration sacramentelle qui a cours dans la théologie contemporaine.

L'état du malade guidera de toute façon le choix de l'oraison après l'onction, pour laquelle le rituel offre, conformément à la constitution conciliaire, un choix de textes diversifiés suivant que le sacrement est célébré pour ce qu'on pourrait appeler le cas normal d'une maladie grave (nn. 77 a, 77 b), pour un vieillard (n. 243), pour quelqu'un qui est en danger prochain de mort (n. 244), pour quelqu'un qui a reçu à la fois l'onction et le viatique (n. 245), pour un agonisant qui n'a pu se confesser (n. 246)<sup>38</sup>. Suivant les cas les effets du sacrement ne sont pas exprimés de la même façon. Mais l'état du malade aura également une influence sur le déroulement concret de la célébration, pour lequel le rituel a prévu une grande souplesse ; celui qui ira recevoir l'onction peut être plus ou moins affaibli, ou au contraire être effectivement atteint d'un mal grave sans être couché ou même sans abandonner ses occupations habituelles. Auquel cas il pourra peut-être venir à l'église pour y recevoir le sacrement (n. 66), et la célébration de celui-ci pourra, sans trop le fatiguer, prendre plus d'ampleur et réunir peut-être davantage de personnes que dans une chambre de malade ou une salle d'hôpital.

Le rituel donne toute possibilité de célébrer l'onction dans la messe tout en ne présentant pas l'association Onction-Eucharistie comme une sorte de règle. Il y a lieu en effet de veiller à deux inconvénients : le premier serait d'obscurcir indirectement la différence entre l'onction et le viatique, le deuxième d'établir un automatisme là où doit s'exercer

---

37. Cf. GOAR, *Euchologion*, pp. 354-355.

38. Seule l'oraison du n. 77 a provient de l'ancien rituel ; les cinq autres sont des créations nouvelles.

un jugement spirituel et pastoral concret. Quant à la manière de célébrer la messe, elle devra naturellement varier depuis le petit groupe d'une chambre de malade jusqu'au grand rassemblement d'un pèlerinage.

### **Le viatique et le ritus continuus**

On n'examinera pas ici en détail la partie du rituel qui concerne le viatique, puisque celui-ci fait l'objet, dans le présent cahier, d'un article spécial. Les remarques qui suivent ont seulement pour but de situer le viatique dans le nouveau rituel et dans la pastorale des malades.

Comme on l'a vu plus haut le rituel met une légère distance entre l'onction et la célébration eucharistique. Pour le viatique c'est l'inverse et, le jugement de l'Ordinaire étant sauf, l'administration du viatique dans la messe est recommandée et présentée comme la forme la plus normale (n. 26).

Mentionnons ici, sans pouvoir nous y arrêter, la question du précepte du viatique et de l'originalité de celui-ci par rapport à la communion fréquente : Le précepte du viatique est-il dépendant à quelque degré d'un état de la pratique eucharistique dans lequel il fallait au moins assurer aux chrétiens une dernière communion en plus de la communion pascale ? Ou l'effacement du viatique dans la piété et la catéchèse est-il dû à une intelligence insuffisante d'une dimension essentielle de l'Eucharistie, voire à une sorte de silence devant la mort ?

La question la plus délicate est celle du rapport exact du viatique à l'onction. Le rituel contient un certain nombre de dispositions qu'on peut énumérer de la façon suivante :

1° La célébration continue de l'onction et du viatique n'est normale que lorsqu'un malade se trouve de façon imprévue en danger prochain de mort ; autrement l'onction devrait avoir été reçue plus tôt.

2° Dans un danger immédiat c'est le viatique qui est le plus important.

3° Le n° 3 prévoit en plus que même en danger immédiat de mort on offrira au malade la possibilité de se confesser, et qu'on lui donnera l'onction s'il est encore en vie après le viatique.

Du point de vue pastoral on peut se demander si ces



dernières prescriptions sont applicables dans la moyenne des cas. Leur aspect tendu tranche sur le reste du rituel<sup>39</sup>.

### La recommandation des mourants

On a déjà dit plus haut que ce chapitre regroupait et mettait en ordre divers éléments du Rituel romain antérieur. Il fallait alléger certains textes de passages que bien peu de pasteurs oseraient dire aujourd'hui devant des mourants, écarter certains textes dévotionnels désuets, mais mettre en relief les prières les plus importantes du vieil *Ordo Commendationis*, compléter aussi les lectures bibliques. En outre le désir d'exprimer de façon plus adéquate l'anthropologie chrétienne a fait remplacer *commendatio animae* par *commendatio morientium* ; mais on a respecté les premières paroles du *Proficiscere* : *Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo*.

Pierre-Marie Gy, o.p.

39. La même remarque vaudrait pour l'insistance répétée des rubriques sur la nécessité de la confession. Cf. nn. 100, 115 : *Si infirmus confiteri velit (ad quod sacerdos valde attentus esse debet)*... et nn. 104, 120 : ... *confessionem excipiat, quae in casu necessitatis etiam generica esse potest, si aliter fieri nequit*.